

225397



UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA - IZTAPALAPA

CSH

POSGRADO EN HUMANIDADES

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA POLÍTICA

**“LA NOCIÓN DE SOCIEDAD CIVIL EN LOCKE”**  
(algunos aspectos)

Tesis que presenta para obtener el grado de Maestría el Lic.

Yuri G. Méndez de la Paz P.

Asesor:

Dr. Luis Salazar C.

Invierno del año 2000

## AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a todos aquellos que hicieron posible éste trabajo. Muy especialmente a todos mis profesores del Posgrado en Humanidades de la UAM-Iztapalapa, que me han enseñado a ser una mejor persona; a mi asesor. Luis Salazar por sus acertados y útiles comentarios, además de brindarme su paciencia y tiempo de manera generosa y desinteresada; a los directores del Posgrado (Brian Conaughton y Gustavo Leyva), cuya ayuda y apoyo ha sido más que oportuno; a mis compañeros de Posgrado y de Maestría, que me enseñaron de la vida más de lo que yo podía imaginar; a los trabajadores académicos y administrativos de la UAM-Iztapalapa, los cuales son el soporte de nuestra Universidad y que siempre me atendieron de manera amable y solícita.

Y finalmente, quiero agradecer muy profundamente a mis padres y hermanos, los que, directa o indirectamente, me han alentado en la consecución de mi trabajo y formación académica. Para todos, mi gratitud.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

El siguiente trabajo se refiere a una noción central de la teoría política de Locke: la sociedad civil.

Este término, muy de moda ahora, y con una multiplicidad de sentidos que no han sido definidos claramente, para Locke significaba algo que no tiene mucho que ver con nuestro universo conceptual.

Se puede decir que lo anterior radica en que Locke enfrentaba una preocupación diferente a la nuestra: tratar de indicar la pertinencia y la necesidad del Estado legítimo, del gobierno y de los procedimientos que se derivan del ejercicio gubernamental de manera legal. Parecería que Locke lo que trata es de plantear y justificar la acción del Estado, del Gobierno, de la autoridad política y todo esto, por medio de lo que ahora se denomina 'legitimidad', aunque Locke hablaría de legalidad. Esto es algo que compartimos todavía con su época: el énfasis que Locke da al universo legal como medio de alcanzar la convivencia humana, siendo el instrumento que permite establecer un límite a la situación humana de conflicto. De esta manera, el universo del derecho es para Locke el medio y el procedimiento bajo el cual los individuos que pertenecen a una comunidad determinada van a normar su conducta. De esta manera, nuestra noción de sociedad civil parece que apela al derecho (los tan famosos derechos humanos) para poder tener la justificación de su realidad, justificación práctica y actividad política.

El reconocimiento de los derechos naturales es un elemento que tiene que ser estudiado ya que parece que son el antecedente obligado de nuestra consideración de derechos humanos. Solamente voy a mostrar un ejemplo: para Locke, los derechos naturales existen y son irrenunciables. Vemos que tal vez diferimos en la fundamentación de los mismos, aunque posiblemente no sea una diferencia radical ni total: todavía no hemos establecido una fuente básica de los derechos que no sea sujeta de crítica y de revisión.

Como sea, los derechos naturales son el recurso que permite a Locke apelar a una situación o estado donde supuestamente existe un supuesto derecho original (Locke lo denomina 'natural') y se constituyen en el fundamento de la autoridad política, la cual no existe de manera original, natural u otorgada por la divinidad a alguien en específico, a alguna clase social y menos a una

casta sacerdotal (por mucho que se nos indique que esta casta tenga un contacto mayor con la divinidad que la gente normal).

El establecimiento de las condiciones bajo las cuales se constituye la sociedad civil es uno de los objetivos de Locke y para esto él recurre a plantear el origen o naturaleza de los distintos elementos que conforman dicha sociedad. Por esto, creo que en el ‘Segundo tratado sobre el gobierno civil’ Locke plantea una investigación genética y con esto quiero significar investigación que hace énfasis en los aspectos originales de los distintos elementos de la autoridad política y del gobierno civil. De esta manera, la investigación genética de Locke tiene que indicarnos la naturaleza del hombre en su supuesto estado original, con el fin de mostrarnos cómo se constituye la sociedad civil.

Hay que decir que yo sigo una determinada metodología. Creo que esta se deriva de mi convicción de que un trabajo de ésta índole puede realizarse con el fin de repensar ciertos aspectos de la teoría política de Locke. De esta manera, yo no intento hacer historia de la filosofía, sino tal vez ejercicio crítico de aquello que enuncia Locke. De esta manera, se tiene que hacer un trabajo de dilucidación de ciertas nociones que se encuentran en la teoría política de Locke, pero esto no quiere decir que yo pueda decir algo definitivo sobre el tema: pienso que la temática es amplia y debe dejarse abierto el tema sin pretender tener la verdad absoluta. Mi interés es presentar los elementos constitutivos de la sociedad civil lockeana, aunque debo indicar que no me voy a referir a todos los elementos sino a aquellos que me parecieron más significativos, en función de que son un pretexto para referirme a nuestro propio universo conceptual: hay temas que son actuales y que no podemos resolver. Tal vez un vistazo a los argumentos del pasado nos ayude a aclarar nuestra habilidad para replantear los viejos temas que son todavía actuales. Entre estos temas, me parece, radica uno que ha alcanzado niveles de urgencia: el supuesto divorcio entre la actuación política y el universo de la moral. También la competencia del Estado y aquello que se denomina como ‘legitimidad’. Otro tema es el que se refiere a la pertinencia y fundamentación de los derechos humanos. Finalmente, el aspecto institucional o ‘procedimental’ que adopta un determinado gobierno.

Parecería que todos estos temas son actuales, pero podemos encontrar elementos en la teoría política de Locke que nos permiten alcanzar una mejor comprensión de los mismos. Por lo menos, nos permiten ejercitar nuestras habilidades argumentativas para poder plantear nuevas soluciones y damos cuenta que, como aspirantes a encontrar una mejor argumentación, no podemos



presuponer nada y que el examen de nuestras creencias y prejuicios más comunes debe ser un deber. De esta manera, el estudio de la filosofía política de Locke se constituye para mí en un excelente pretexto para poder, en el futuro, proporcionar una mejor argumentación sobre esos temas que todavía son actuales.

De esta manera, el estudio del pasado lo abordo como algo que puede servirnos ahora: como estudio de los argumentos –y no del contexto histórico- que permitan establecer una mejor comprensión de nuestra propia problemática y realidad.

Para realizar este trabajo he analizado principalmente el “Segundo tratado sobre el gobierno civil”, el “Ensayo sobre el entendimiento humano” y la “Carta sobre la tolerancia”. Tal vez debí haber incluido algunas otras obras que se relacionan con el tema, pero me parece que con lo anterior es suficiente: la teoría política de Locke se encuentra, en esencia, en estas obras.

Mi trabajo contempla una consideración general de la teoría política de Locke (Capítulo primero), un análisis sobre la propiedad (Capítulo segundo), un planteamiento sobre los elementos que conforman la noción de sociedad civil (Capítulo tercero), un análisis del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil (Capítulo cuarto), una propuesta sobre el aspecto normativo y procedimental de la sociedad civil (Capítulo quinto) y, finalmente, un capítulo que pretende resumir mis observaciones y conclusiones a que he llegado (Capítulo sexto). Naturalmente, hay una conclusión que tiene que tomarse como una mera propuesta y que no es definitiva: me parece que uno tiene que estar abierto a la crítica y a la evaluación de los demás en ésta profesión.

Simplemente quisiera indicar en esta introducción que tal vez la teoría política de Locke no es tan anticuada como pudiera suponerse. Tal vez tendríamos aprender a revalorarla en sus aspectos más sentidos y útiles para nosotros, sobre todo, en el aspecto de la tolerancia y libre discusión, así como en su aspecto institucional o procedimental.

Quisiera terminar señalando que a lo largo del proceso de redacción de esta tesis, el Dr. Salazar me ha señalado, de manera atenta y desinteresada, su asesoría paciente, expresado en sus comentarios e indicaciones oportunos y respetuosos. De acuerdo con lo anterior, los errores que hay en este trabajo en modo alguno pueden ser atribuidos a él y son responsabilidad exclusivamente mía.

{Nota bibliográfica: La obra de Locke a la que me voy a referir constantemente es el ‘Segundo tratado sobre el gobierno civil’ en la traducción de Carlos Mellizo (en adelante ST/GC). La ‘Carta sobre la tolerancia’ y el ‘Ensayo sobre el entendimiento humano’, por razones de economía serán referidas como ‘C/T’ y ‘E/e.h’.

# ARGUMENTACIÓN Y METODOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA DE LOCKE; UNA INTRODUCCIÓN GENERAL DE SU FILOSOFÍA POLÍTICA

## Introducción

Si se revisa de manera general las diversas interpretaciones que se han formulado sobre la teoría política de Locke, uno queda asombrado. Parecería que esto no tiene razón de ser, ya que Locke emplea en dicha teoría un lenguaje accesible y poco ambiguo cuando formula sus planteamientos sobre el origen y pertinencia de la sociedad civil y esto no conduciría a equívocos. Sin embargo, sorprende la virulencia, el apasionamiento, el ardor y el celo que algunos filósofos y teóricos políticos han mostrado en la interpretación de ésta teoría. Esta sorpresa se acentúa más cuando se pasa del terreno teórico de la interpretación al terreno ideológico-político: descubrimos que los estudiosos del tema tienen también posiciones ideológicas muy definidas que el examen de dicha teoría permite identificar. Sin embargo, esta teoría política es tan atractiva que corrientes políticas y de pensamiento contemporáneo diferentes entre sí la han reclamado como su antecedente y supuesto fundamento teórico o ideológico. Esto se extiende tanto a corrientes diferentes del socialismo, hasta aquellos que se declaran francamente como conservadores, conservadores moderados, los demócratas liberales, y demás movimientos del espectro político, que incluye a los teóricos del liberalismo contemporáneo (Habermas, Nozick y Rawls, por ejemplo) rinden su homenaje a nuestro autor y pretenden asumirse como los herederos y continuadores de su teoría política.

Uno naturalmente se pregunta: ¿a qué se debe todo esto?, ¿por qué Locke es sujeto de estudio, después del tiempo que ha pasado? Parecería que hay una diferencia enorme entre su universo social y conceptual y entonces uno se pregunta: ¿quién o qué corriente política, cual corriente de filosofía política contemporánea tendría derecho a reclamarlo (legítimamente) como su sucesora?, ¿cual es ahora la importancia *real* de la teoría política de Locke? Estas cuestiones son difíciles de responder y yo no lo haré en el presente trabajo, sino que, en un afán de remitirme a un aspecto más básico en lo cognoscitivo, trataré de exponer y aclarar *algunas* consideraciones sobre lo que puede significar lo que Locke denominó como “sociedad civil”, con el fin de allanar la respuesta a

las anteriores preguntas. Mi meta es simplemente tratar de aclarar lo que Locke enuncia en su obra política, y sobre todo, lo que se nos indica en el “Segundo Tratado del Gobierno Civil”.

Quiero indicar que al realizar esto uno enfrenta una dificultad mayúscula: la de interpretar aquello que se enuncia en la principal obra política de Locke y que ha sido motivo de auténticos quebrantos de cabeza para los más destacados intérpretes del tema. Esta es, remarco, la dificultad principal a la que me enfrento. Para resolver ésta situación simplemente apelaré a la consideración argumentativa -y no histórica, entendiendo esto como reporte de lo que sucedió realmente- en lo posible.

Tengo que enunciar que es un hecho la existencia de una serie de trabajos e interpretaciones filosóficas que se ocupan de la teoría política de Locke y que lo hacen de manera diversa, dependiendo de la metodología e intereses que se profesen y que, de una u otra manera, inciden en el punto de vista de los autores. La metodología de un determinado estudioso del tema es fundamental, porque marca, de manera definitiva, los resultados o consecuencias de sus investigaciones. En consecuencia, las interpretaciones y el sentido que adquiere esta teoría política a veces adopta los más diversos matices y las más contradictorias interpretaciones dependiendo de la metodología empleada y dado lo anterior, parece que Locke tiene diversos propósitos; dijo muchas cosas y, -si les creemos a esos autores- es un autor contradictorio, inconsecuente y muy difícil de acceder, dadas las interpretaciones divergentes por parte de los estudiosos del tema.

Lo anterior es, de cierta manera, extraño, pues parece que la obra política de Locke se encuentra dotada de un lenguaje lo suficientemente claro y sencillo como para dirigirse a sus conciudadanos; lo suficiente como para suponer que no da lugar a equívocos y malos entendidos. Y si bien es cierto que la lectura atenta de ésta parte de la obra de Locke a veces parece conducirnos a ciertas contradicciones e inconsecuencias en su desarrollo temático (vg. el concepto de ‘estado de naturaleza’ y la consideración del ‘estado de guerra’), lo cierto es que la parte del ‘Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil’ es realmente accesible para todos, aunque su sentido real sea tal vez tan profundo -y complicado, ciertamente- que éste sólo pueda ser accesible al estudioso autorizado (esta es la impresión que parece desprenderse de la lectura de los estudiosos del tema); sólo él, parecería, es el que puede indicarnos -legítimamente- en qué contexto (s) Locke significa algo; nos dice las sus causas o motivos de lo anterior, además de que nos indica el verdadero significado de los enunciados de Locke. Esto lo enuncio con las reservas del caso, porque soy

consciente de que tal vez Locke no estaría de acuerdo con esto, aunque es posible que esto pueda darse, dada la diferencia histórica del universo social y político de Locke.

El lenguaje del “Segundo tratado” es, en cierta medida, muy simple y llano: tengo por seguro que ésta obra se dirigía hacia un público amplio, dotado de una mediana cultura, que compartía ciertos prejuicios compartidos de su tiempo, con –tal vez quisiéramos creer esto- anhelos comunes y ciertamente, inscrito en un momento histórico específico, y tal vez todo lo anterior tenía el propósito principal de influir en un auditorio amplio y, de ésta manera, convencerlo. Puede admitirse también, sin muchas dificultades que esta obra, de acuerdo a algún comentador, fue escrita no con el fin de promover una rebelión, sino de justificar la ‘gloriosa revolución’. O, tal vez, que el propósito de nuestro autor fuese enunciar una teoría política que permitiese justificar un estado de cosas dado (la existencia del estado constitucional). Quizás tal vez, como se indica por parte de otro comentador, la teoría política de Locke tenía como propósito el refutar teóricamente a un adversario de Locke (Filmer) en virtud de que se trataba de fundamentar la legitimidad del estado constitucional limitado (no absoluto). Y, por último, también es difícil no admitir que Locke quería establecer las bases de una teoría que permitiese dar cuenta de la legitimidad del gobierno y de sus instituciones. En realidad, parecería que aquello que proponen los estudiosos del tema son las reales intenciones de Locke al enunciar su teoría política. Como cualquiera puede ver, es posible indicar la intención principal de Locke y yo trataré de defender mi hipótesis de que ese propósito se orientaba a la justificación y postulación de la soberanía popular y defensa del derecho de rebelión.

Quisiera partir de partir de ciertos puntos comunes y admisibles por todos y uno de estos es la consideración de que el estudio de la obra política de Locke se relaciona a su concepción general de la filosofía: el empirismo epistemológico que sustentaba. Tampoco no hay muchas discusiones sobre si la consideración política que nos ocupa tenía una fuerte relación con la concepción moral del “Ensayo sobre el entendimiento humano”: de hecho, las hay y de manera relevante; entre estas tenemos su negación a los principios innatos, entre los que se encuentran los principios morales: el fundamento ‘natural’ de estos se funda en ciertos ‘deseos’ a los que Locke les da el nombre de ‘principios prácticos innatos’ que propiamente deben considerarse como ‘tendencias naturales’ que se encuentran ‘impresas’ en la mente de los hombres.<sup>1</sup> Ahora bien, para Locke no hay duda: si

---

<sup>1</sup> Cfr. Locke “Ensayo sobre el entendimiento humano” 1982 FCE L. I, Ch. III, § 3 p, 42 {En adelante, ‘E/eh’ {1982}}  
Locke nos indica aquí lo siguiente:

bien es posible que se puedan dar una gran variedad de opiniones ‘respecto a las reglas morales, esto no significa que la moral carezca de un fundamento seguro y cierto: la voluntad Dios y la ley derivada del mismo ser.’<sup>2</sup> Esto simplemente es muestra de la estrecha relación de la propia teoría política con la concepción epistemológica del “Ensayo” y que puede encontrarse en su concepto de experiencia: actividad de la mente humana siempre que las ideas están en ella.<sup>3</sup> La noción de experiencia nos permite entender nociones de la teoría política como el origen de las ideas que tenemos de las nociones morales, legales, estatales y políticas que Locke enuncia en el ‘Segundo tratado’ y en la ‘Carta sobre la tolerancia’; nociones que se conectan de manera directa con la teoría de las ideas expuesta en el “Ensayo sobre el conocimiento humano” y a la que me referiré en su momento. Por ahora, baste indicar las dificultades a las que uno se enfrenta al desarrollar un examen de éste tipo de teorías.

Quiero mencionar que, en consonancia con lo anterior, la manera en como se examina ahora los problemas epistemológicos y ontológicos que surgen en el “Ensayo” es, las más de las veces, muy desapasionada, estricta y precisa. Podemos acceder al sentido de lo que enuncia Locke y muchas veces, al sentido exacto de sus planteamientos de éste tipo; por lo menos, no hay lugar a muchos errores e interpretaciones diversas, y muy rara vez nos cuestionamos el sentido de lo que se trate, al contrario de las cuestiones políticas (Hume nos diría en su momento, que cuando tratamos problemas de corte estrictamente filosóficos, era algo inocuo y hasta inocente, pero cuando

---

“La naturaleza, lo confieso, ha sembrado en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la desgracia. Estos, ciertamente, son principios prácticos innatos, que, como corresponde a los principios prácticos, continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras acciones....se trata de inclinaciones del apetito por el bien, no se trata de impresiones de la verdad en el entendimiento.”

<sup>2</sup> Locke nos indica lo siguiente:-

“...creo que debe reconocerse que varias reglas morales pueden ser acogidas por la humanidad con muy general aprobación, sin que se sepa ni se admita, el verdadero fundamento de la moral, que sólo puede ser la voluntad y la ley de Dios que contempla al hombre sumido en tinieblas; que contiene en su mano premios y castigos, y que posee el poder suficiente para llamar a cuentas al más engreído de los ofensores. Porque como dios unió con vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficioso para todos los que tengan un trato con el hombre virtuoso....”

Locke “E/eh” L. I, Ch. III, § 6

<sup>3</sup> Locke nos indica exactamente en el célebre pasaje lo siguiente:

“§ 2. *Todas las ideas vienen de la sensación o de la reflexión.* Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia: he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. *Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.* Estas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanar todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.”

hacemos referencia a la religión o al tema gubernamental, esto es siempre algo peligroso). Sin caer en este extremismo humeano, cuando hablamos de la teoría política de Locke corremos el riesgo de remover nuestras más íntimas fibras de nuestro ser: todavía suscita una pasión y una beligerancia que raya en lo emocional. Y, pienso, esto es lo que necesitamos suprimir, aunque tal vez sea imposible.

Creo que el único modo de aproximarnos a esta teoría política es, de manera inevitable, por intermedio de nuestras categorías sociales actuales y sobre todo, de nuestro propio bagaje conceptual y nuestros prejuicios y creencias extendidas más comunes. Lo anterior nos condiciona a pensar que la democracia es mejor que otra forma de gobierno, que el absolutismo no tiene un fundamento teórico correcto o que el sistema de competencia de partidos sea un gran avance con respecto a otras formas históricas de gobierno. No discuto esto, sino que nada más lo enuncio como ejemplo de cómo el análisis del fenómeno político se inscribe en un contexto de prejuicios extendidos que no se someten al examen crítico de la filosofía en la mayoría de los casos.

El hecho es que no hay ninguna duda de que ciertas corrientes de pensamiento político, tales como pueden ser los liberales, los republicanos, los socialistas democráticos, los conservadores y los ‘social-civilistas’ pueden reclamar a Locke como su santo patrón y de ahí tratar de justificar sus actitudes y sus teorías en el seno de la muy aceptada teoría política de Locke.<sup>4</sup> La pregunta que uno debe hacerse es por qué ocurre esto y cómo es posible que Locke tenga una aceptación tan grande a la distancia del tiempo transcurrido.

He observado que aquellos estudiosos de la teoría política de Locke se autoetiquetan de acuerdo a la metodología que supuestamente emplean en el estudio de esta teoría política (por ejemplo, Lloyd Thomas, siguiendo a Simmons, los divide, a mi juicio, bastante acertadamente en ‘historicistas’ y en ‘argumentativos’). Esto conduce a una clasificación y ‘toma de posición’ que se expresa en los objetivos de estos estudios: unos son acérrimos defensores de lo que indica ‘objetivamente’, ‘realmente’ Locke, y otros son detractores implacables de su obra política; algunos tratan de adecuar las nociones políticas de Locke a la situación actual, mientras que otros se inspiran en Locke como la solución de nuestros propios problemas políticos. Casi todos estos investigadores, si se les concede el suficiente crédito, incurren en errores (por lo menos, es lo que dicen ellos mismos de trabajos ajenos al propio), por las más diversas razones, pero la principal es

---

Locke “E/eh” L. II, Ch. 1, § 2

la insuficiencia derivada de la ignorancia o inexactitud que hay en sus propios trabajos. Debo mencionar también que en el vasto universo de las interpretaciones inspiradas en la teoría política lockeana, hay trabajos que se refieren a la problemática filosófica y política contemporánea. Esto es lo menos malo que he encontrado, y además, si está bien fundamentado, es plausible. Pero, como ellos mismos reconocen, su intención es ir más allá de las limitaciones de la teoría política de lo Locke (limitaciones que se reconocen). En función de todo lo anterior, uno no tendría más remedio que admitir que la teoría política de Locke es sujeta de distinta valoración dada la posición política e ideológica que se sustente y lo anterior no es de alguna manera algo que se deba ocultar bajo el manto de la 'objetividad', el pretendido 'rigor' o la propia habilidad o carencia de la misma, del interprete contemporáneo. Lo que sí me parece grave es que no exista un reconocimiento de esta intención, y menos aún, la asunción de un compromiso político claro o reconocido que permita dar cuenta de lo que se quiere hacer con una teoría como esta (un contraejemplo de lo anterior es el trabajo de Nozick que en su obra "Anarchy, State and Utopia" que es claro y honesto en sus objetivos y en sus propósitos, además de ser ejemplo de coherencia lógica y argumentativa).

Uno de los motivos por los cuales la teoría política de Locke es objeto de estudio intenso en nuestros días parece radicar en considerar a la misma como un sólido fundamento de nuestro orden democrático vigente y que cualquier ataque a aquel es interpretado también como un ataque a los fundamentos teóricos de dicho orden. Esto ha dado el motivo (insuficiente, a mi juicio) de que ciertas personas, independientemente de la argumentación filosófica asuman la defensa de este orden con una gran pasión y con un gran entusiasmo, lo cual es perfectamente correcto desde el punto de vista personal, pero filosóficamente (o críticamente, si se desea) inconveniente e indeseable.

En consecuencia, si bien el "Segundo tratado del gobierno civil" parece una obra clara y directa, es indudable que la misma, como a veces se ha indicado, pretendió influir en gente de un determinado tiempo, época y sociedad.<sup>5</sup> Esto es parcialmente cierto, pero, aún admitiendo que ésta

---

<sup>4</sup> Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en el excelente trabajo de Ruth Grant "John Locke's liberalism" 1987 Chicago University Press

<sup>5</sup> Sin embargo, como Tully nos indica, aunque esta fuese una de las intenciones manifiestas de Locke, sucede que no siempre las intenciones personales se llevan a buen término. Así, Hume pensaba que su obra de juventud, el "Tratado de la naturaleza humana" sería recibida con gran entusiasmo y él mismo pudo comprobar con amargura que nació ya muerta de la propia imprenta. Sin llegar a tal desencanto, la obra de Locke, fue, a decir de Tully, muy mal acogida por la gente de su tiempo.

haya sido la intención más clara y ‘política’ de Locke, su intención primaria fue rebasada: esta obra es una obra fundamental en la conformación de la filosofía política, siendo, como algunos lo consideran (por ejemplo, Simmons) el fundamento de la concepción política contemporánea americana y, en menor medida, inglesa.

Es entonces cuando, después de considerar estos aspectos, uno se pregunta: ¿hay algún modo seguro de abordar el estudio de la filosofía política de Locke? Parece que en definitiva, no hay tal posibilidad. Ni siquiera los propios trabajos de los especialistas más reconocidos están libres de crítica y mucho menos, de errores (según ellos mismos). Parece entonces, que debemos aceptar que uno, ciertamente, va a errar en la formulación de un trabajo que se ocupe del aspecto de la política de Locke. En consecuencia, uno se va a enfrentar a errores propios y ajenos, sobre todo, de supuesta malinterpretación de lo que se quiso significar realmente por parte de Locke.<sup>6</sup> Sólo nos es posible, a mi juicio, tratar de exponer, de manera fundamentada, una interpretación (la propia) de la teoría política de Locke y tratar de cimentarla en lo que se nos indica textualmente. Por tanto, se precisa a veces un trabajo de dilucidación de aquello que parece afirmar Locke tan *claramente* en su lenguaje tan directo y accesible y que en realidad no es ni tan claro ni tan sencillo como pudiera parecernos.<sup>7</sup>

Creo que la dificultad antes expuesta radica, en alguna medida, en la amplitud de la obra de Locke. Sus temas son tan diversos y su manera de abordar una temática de manera tan general resulta en una gran dispersión y descuido en algunos aspectos que parecen irrelevantes en principio y que conducen a interpretaciones muy contradictorias, aunque admito la posibilidad de

---

“It is now well known that Locke’s immediate audience received his work predominantly with silence, and, when noted, with abuse....”

cfr. Tully J. “An approach to political philosophy: Locke in contexts” Cambridge 1993 Cambridge U. Press p. 96-97  
{En adelante, Tully J. /1993/ Op. Cit }

<sup>6</sup> Esto se complica porque, como cualquiera puede confrontar, Locke estaba muy descontento con las propias ediciones que de los “Dos tratados”, al grado de que él mismo había corregido dos ediciones que francamente eran una vergüenza para él y se dice que había perdido las esperanzas de que una edición completamente correcta de su pensamiento fuese alguna vez dada a la publicidad.

Cfr. la “Introducción” de Laslett P. de su edición de los “Dos tratados sobre el gobierno” Locke J. “Two tratises of Government” Cambridge 1988 C.U.P. pp. 7-11

<sup>7</sup> Indico lo anterior no porque crea que realmente Locke haya escrito en un estilo filosófico (esto es, no de la misma manera que él lo hace en el “Ensayo”. En cambio, el “Segundo tratado” era una obra destinada al gran público, y, en consecuencia, fácil de leer, aunque el trasfondo conceptual era reservada a aquéllos que estuvieran al tanto de las teorías políticas del siglo XVI y XVII y estas estaban, de cierta manera, restringidas en su acceso, al gran público. Era, pues, dirigida a aquellos que podían tener una mediana educación y que se ocuparan del tema político; claro está, que esto contempla el dominio de una habilidad todavía no muy extendida: el saber leer. Podría decirse que esta obra estaba dirigida a un público como el nuestro: ávido de novedades, con interés en temas culturales, pero no muy crítico.



que lo anterior pudo haber sido intencional y explicar la causa de su influencia tan grande que durante algún tiempo fue considerado como el modelo de pensamiento filosófico.<sup>8</sup> Yo parto de la hipótesis siguiente: a Locke no se le puede considerar –con las reservas del caso- como un filósofo político *pleno*, tal como Hobbes pudiera ser considerado.<sup>9</sup> Sus intenciones y fines eran –supuestamente- más amplios que los de éste, así como su obra. Sin embargo, uno no puede sino reconocer a Locke como un autor que aún ahora tiene una influencia enorme respecto a temas de teoría política y que, a decir de algunos, fue un pensador que, entre otros, animó el espíritu de la democracia liberal contemporánea, constituyéndose en uno de sus profetas.<sup>10</sup>

Repito que el problema fundamental que yo planteo es cómo en el “Ensayo” y en el “Segundo tratado”, con un lenguaje que parece simple, claro y a veces, muy comprensible e inocuo, Locke plantea uno de los más grandes retos: saber qué dijo exactamente. El problema de las interpretaciones diferentes de los estudiosos del tema así me lo sugiere.<sup>11</sup> Y es donde entramos directamente en el terreno de la hermenéutica, terreno pantanoso e inevitable. Respecto a esto, la impresión que causa a veces la pretensión de certeza de algunos autores respecto al sentido de lo que dijo o dejó de decir exactamente Locke -y cómo lo enunció y por qué lo enunció- hace que a veces estos trabajos parezcan delirantes, dada la cantidad de argumentaciones, contra-argumentaciones y demostraciones que se hacen -y han hecho- respecto a lo que quiso decir Locke, y sus pretendidos alcances, lo que me hace sospechar que de alguna manera, estas interpretaciones son producto del universo pasional y que responde a intereses inconfesables de los propios interpretes -que debieran resolverse en el terreno de la argumentación- y que no se atreven a postular su posición tan claramente como el propio Locke lo hizo. Sin embargo, debo

---

<sup>8</sup> La influencia de Locke fue inmensa recientemente después de su muerte en Francia y en Alemania, por lo menos, durante lo que se conoce como la Ilustración. Un indicativo del gran respeto que le tenía Leibniz es que éste no publica los “Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano” y Motesquieu y Voltaire le rinden sus más entusiastas homenajes.

<sup>9</sup> Aunque Hobbes no puede entenderse meramente como filósofo político, por lo menos ahora. Recuérdese que la única objeción que no es respondida por Descartes de manera satisfactoria es la formulada por éste filósofo político y se refiere a la naturaleza y origen de la sustancia pensante, un tema netamente metafísico con una conexión estrecha con la filosofía de la mente. Cfr. Descartes “Meditaciones metafísicas, con objeciones y respuestas”

<sup>10</sup> cfr. Grant R. “John Locke’s liberalism” 1987 Chicago University Press

<sup>11</sup> Un excelente trabajo sobre la obra política de Locke, el libro de Lloyd Thomas nos indica que generalmente existen dos maneras fundamentales de acercarse a Locke: de manera histórica (como Dunn, Ashcraft y en menor medida Laslett lo han hecho y aquéllos como Simmons y el mismo Lloyd Thomas lo hacen:

“...lift Locke’s text out of its context of three hundred years ago, and to examine its arguments on topics that continue to be of interest to contemporary political philosophy: the grounds of political obligation, democracy, the limits of the powers of government and the circumstance in which revolution is morally acceptable”.

Lloyd Thomas D.A. “Locke on government” 1995 RoutledgeKegan and Paul p. 2

señalar que uno de los autores más controvertido que ha trabajado el tema de la filosofía política de Locke (MacPherson) ha señalado, indirectamente, que la causa de lo anterior es la manera de abordar al mismo autor. Por ejemplo, para MacPherson hay autores que no adoptan una ‘actitud activa’ de investigación, mientras que él pretende que lo hace.<sup>12</sup>

De acuerdo a lo anterior, uno puede muy bien preguntarse si es posible pensar que Locke pudiera referirse, en la formulación de su teoría política, a nuestras categorías actuales de investigación social y política. Casi todos los interpretes niegan esto y nos indican que esta teoría política tuvo su ‘momento histórico’. Pero también es generalmente admitido que el estudio su teoría política debe considerarse inscrito como un aspecto de la herencia conceptual del liberalismo actual, como espero, quede aclarado posteriormente. Lo anterior muestra la dificultad de abordar a un autor político que se considera actual y relevante (el porqué de lo anterior también es algo que se enuncia, pero sin mucho fundamento). La existencia de una polémica intensa sobre el pensamiento de nuestro autor es un hecho que cualquiera que acceda al universo de discusión puede constatar (libros y artículos especializados) que se refieren al tema de la teoría política de Locke y de la cual uno no escapa.

El hecho de que exista una polémica muy intensa sobre lo que quiso decir Locke -lo que dijo y lo que se supone dijo- me parece –sin asomo de ironía o sarcasmo- el producto de un ejercicio ideológico antes que filosófico<sup>13</sup> y esto lo enuncio porque se confunde, de manera general el análisis histórico con el análisis filosófico. Hay trabajos sobre el contexto histórico de la argumentación lockeana que intentan situarnos en el pensamiento de autores políticos del tiempo de Locke para poder explicar, de manera más precisa, contra quien y contra qué, a favor y no tan a favor, era concebido el trabajo social y político de Locke; a esto se le ha denominado la ‘hermenéutica’ del ‘Segundo tratado’. Y, a decir de esta tendencia, se intenta mostrar lo que verdaderamente, realmente, *absolutamente*, enuncia nuestro autor. Por otro lado hay otros trabajos que intentan analizar sus postulados, con el fin de demostrar cómo estos cumplen con una tarea de justificación de clase. Y, por si esto fuera poco, tenemos los trabajos de ‘línea intermedia’; esto es,

---

<sup>12</sup> Cfr. MacPherson C. B. Introduction to “Second treatise of Government”, of J. Locke. 1984Hacket Publishing Company p.vii

<sup>13</sup> Sólo por citar algunos autores que se han ocupado del tema tenemos a MacPherson, Dunn, Berlin, Tully, Bobbio, y otros que tienen distintos puntos de vista, interés, consideraciones y conclusiones distintas unos de otros, como se enuncia en sus propios trabajos (respectivamente: ‘La teoría política del individualismo posesivo; de Hobbes a Locke’, ‘Locke’, ‘Locke and professor MacPherson’, ‘A discourse on property: John Locke and his adversaries’, ‘T. Hobbes’).

trabajos que no intentan ofrecernos una perspectiva histórica ni tampoco un ejercicio ideológico, sino meramente una ‘exposición’ de la teoría política de Locke, con la esperanza de ofrecer una mera descripción argumentativa. Lloyd Thomas indica, me parece, bastante acertadamente, lo siguiente:

“Scholars of Locke’s political writings disagree about what his position was on many issues. This is not usually because Locke was obscure, or because he contradict himself. **The Second Treatise was intended to be a work of political persuasion, not an academic text.** Sometimes Locke left his position on contentious issues open to more than one interpretation in order to avoid alienating possible allies”.<sup>14</sup>

Es necesario admitir que una de las intenciones de Locke era presentar una teoría política atractiva, que no era, en principio, un trabajo académico y que fue dirigido hacia un público amplio. Las ambigüedades y contradicciones eran, a decir de Lloyd, intencionales, y con un determinado fin: persuadir y ganar adeptos (aunque Tully nos dice que lo anterior fue un fracaso para él en el corto plazo).

Uno se pregunta ¿es todo lo anterior lo que hace que un autor como Locke sea considerado como actual? Me parece que la respuesta es afirmativa, pero con un cierto matiz: Locke debe ser considerado como un autor que no se refería a las condiciones de nuestro tiempo. Mi criterio de actualidad –criterio siempre subjetivo- radica en la manera de plantear y solucionar cuestiones filosóficas, que es la tarea de la filosofía. En esto, el estudio y la interpretación de la teoría política de Locke parece referirse, en cualquier caso, y con las reservas del mismo, a ser considerado un antecedente teórico de nuestros problemas contemporáneos y de nuestras propias perplejidades que originan dichos problemas. Algunos ejemplos de lo anterior a continuación: En primer lugar, la necesidad del gobierno civil y la formación de una comunidad; el problema del origen de la legitimidad del propio gobierno civil, la soberanía popular, el papel del derecho como cemento de la sociedad política, el sustrato moral –y normativo- de la teoría política de Locke, etc. De esta manera nuestra interpretación actual no nada más puede ser histórica, sino que, en función de cimentar o desarrollar una posición propia respecto a nuestras propias preocupaciones e intereses nos escudamos en un fundamento tan sólido como se ha considerado el pensamiento de Locke. Lo que trato de indicar es que el estudio de la filosofía política de Locke se realiza con un claro objetivo, que puede ser inconsciente: tratar de fundamentar nuestras propias posiciones filosóficas actuales con el apoyo de ésta teoría. Se trata, simplemente, de fundamentar una posición teórica contemporánea por medio de la fuerza y pertinencia de la teoría política de Locke: hay que

reconocer que es casi imposible considerar el estudio de la filosofía política de Locke sin los prejuicios actuales que son, de manera irremediable, causados por nuestra herencia cultural, y el estudio hermenéutico e histórico pueden ser de gran ayuda, pero con una precaución indispensable: no debemos sustituir el análisis argumentativo.

A mí me parece que uno no tiene más remedio que estar condenado a sustentar una posición actual, contemporánea, de acuerdo a nuestra manera categorial actual y que esto hay que asumirlo como algo inevitable: uno puede encontrar en la teoría política de Locke elementos de actualidad, no porque levanten intensa polémica respecto a ciertos temas como su interpretación sobre la propiedad, el origen y el destino de los derechos, la conformación y establecimiento de una sociedad civil, etc., sino porque nos permite re-pensar estos temas en nuestro universo actual, tomando como referencia y modelo la argumentación de Locke. Y esto, reitero, no se puede hacer con independencia de nuestro bagaje conceptual, pero sin dejar de apelar a la argumentación filosófica.

Uno puede, en este sentido, y sin mucha dificultad, considerar los argumentos que Locke plantea y entonces interpretar estos argumentos, pero esto es, a mi juicio, lo mínimo que *se puede y debe* hacer, aunque siempre es necesario tratar de encontrar el sentido bajo el cual Locke plantea su teoría política, y esto es claramente un trabajo interpretativo, que tiene que considerar que el interprete tiene que ser un **ente activo** y no meramente consignar lo que dijo realmente (no creo que alguien pueda hacerlo)<sup>15</sup>. Pues si bien es necesario plantear y consignar los argumentos de Locke, también es inevitable re-pensarlos, particularmente en aspectos contradictorios, inconsistentes y aberrantes, además de mostrar su alcance y significación teórica y social. Esto último, bien lo sé, es realmente difícil, pero consigno esto como una dificultad que me parece, es la principal fuente de discusión respecto a las interpretaciones sobre la filosofía política de Locke. Considerando lo anterior, la metodología a la que personalmente voy a sujetarme en el presente trabajo es la siguiente: primeramente intento la exposición de los argumentos de Locke, como están consignados en él -o los, si es el caso- texto político fundamental –en este caso, “El segundo tratado sobre el gobierno civil”-, y luego, analizarlos, tratando de entresacar aquello que pueda ayudarnos a repensar y aclarar ciertos temas que sean de nuestro interés contemporáneo y que, evidentemente Locke no se cuestionaba, al vivir en otra época.

---

<sup>14</sup> Cfr. LLoyd Thomas D.A. “Locke on government”1995 Routledge p. ix

Quisiera reiterar en éste apartada solamente que si uno pretendiera indicar lo que Locke dijo realmente, entonces habría que realizar un ejercicio de interlocución al propio Locke, lo cual es algo menos que imposible (como indicaría Simmons, tal vez nuestra clasificación u ordenación conceptual sería extraña a la que el propio Locke sustentaría<sup>15</sup>). El problema de tratar a un autor *histórico* e importante, como es el que nos ocupa, presenta las dificultades interpretativas de nuestra época. Así que yo me concentraré en el sentido genético (original) de lo que argumentaba Locke: **cómo y por qué** surge la sociedad civil y política y que importancia tiene -si es que creemos que la tiene- esta argumentación. Ahora bien, yo expongo brevemente una de las tesis más fundamentales de Locke sobre el origen y límite del conocimiento, el origen de las ideas, porque sobre ésta exposición trataré de establecer la naturaleza de lo que Locke postula como ‘ley natural’.

### Principios generales de conocimiento

Quiero aclarar que mi motivación fundamental al referirme al aspecto epistémico de la obra de Locke es con el fin de mostrar el supuesto fundamento ‘moral’ de los principios prácticos, sociales y políticos de su argumentación y tratar de comprender su naturaleza, lo que será de gran utilidad en, por lo menos, el tema referido al reconocimiento de la ley natural. Pero me parece que también es útil recordar una serie de características básicas de la epistemología lockeana con el fin de establecer una consideración más completa de la teoría política de nuestro autor. En primer lugar, permítaseme afirmar algo que parece carecer de importancia: es evidente que cuando leemos el “Ensayo” y el “Segundo tratado”: no hay mucha relación de ésta obra hacia la otra. Se puede decir que son independientes, ya que sus temáticas son igualmente diferentes. En la primera obra el tema es la epistemología y creo que es útil indicar la base cognitiva de Locke.

Es un hecho que a Locke se le considera un filósofo ‘empirista’. Esto es, él consideraba a la experiencia como el fundamento del conocimiento. Esto en sí no nos dice mucho, y es necesario establecer lo que entendía Locke por ‘experiencia’ en un examen rápido de su investigación sobre el ‘entendimiento humano’, que se inscribe en la inquisición y preocupación epistémica de la

---

<sup>15</sup> Esto lo enuncio porque he accedido a una serie de trabajos que tratan de plantearse lo que se ha dicho por Locke de manera real. Uno de estos trabajos es el de Dunn “John Locke”.

<sup>16</sup> Cfr. Simmons A. J. “The lockean theory of rights” p. 70, donde Simmons, en un intento de distinguir los cuatro de derechos que se encuentran en los ‘Tratados’ hace una valiosa indicación: “We can distinguish (**although Locke himself does not**) four kinds of rights at work in the Treatises” (negrillas mías)

modernidad racionalista, que es una preocupación fundamental respecto al origen, límite y naturaleza del conocimiento.

En primer lugar, para Locke la fuente primaria de nuestro entendimiento son las ideas y todo nuestro conocimiento se funda en las mismas y no se da lugar al innatismo. Las ideas se originan en nuestra sensibilidad y más propiamente, las ideas de sensación se originan en nuestras impresiones (sensibles), que, al incidir en nuestros órganos de los sentidos se transmiten a la mente, la cual ‘produce’ las ideas. Las ideas se dividen en ideas de sensación y de reflexión. Estas últimas son producto de la reflexión que la mente hace sobre las primeras. La experiencia puede ser definida de la siguiente manera: ejercicio mental (siempre ideal). El conocimiento es propiamente el resultado del ‘solo empleo de sus facultades naturales...sin la ayuda de ninguna impresión innata’ (Locke, *Ensayo*, I, 2, 1. p.22). La ‘mente’, para Locke, es una ‘tabula rasa’ y lo que llamamos máximas o ‘ideas generales’ que se tienen por ideas innatas son simplemente **‘descubrimientos hechos y axiomas introducidos** y traídos a la mente por el mismo camino y descubierto por los mismos pasos que otras varias proposiciones’ (Locke, *Ensayo*, I, 12 1. p. 27). Estas ideas o nociones pueden ser tanto ‘racionales’ como ‘prácticas’. El reconocimiento de estas ‘máximas’ no puede deberse ni a la unanimidad, ni a la introspección, sino producto de una ‘concomitancia’ o acuerdo de nuestras ideas con otras ideas (analiticidad) o con el mundo externo (conocimiento sensible). Esto ha dado lugar a encasillar a Locke en el campo del ‘racionalismo’ en cuanto al tema de la moral. Para él, la moral es ‘sujeta de demostración’, como puede ser la matemática o la geometría. Sin embargo, debo hacer notar que éste aspecto de su teoría es realmente el aspecto más controversial, por el hecho de que las ideas bajo las cuales opera la moral son ‘modos mixtos’ y estos no tienen, en un sentido, estricta referencia con la realidad de las cosas, sino que su ‘existencia’ se debe a un universo semántico: estamos hablando de relaciones de ideas. Esto quiere decir que los modos mixtos son conceptos que adquieren su significación de manera analítica. Las ideas de la moral, así como las de la matemática son conocidas e identificadas de acuerdo a la congruencia entre esas ideas. Y de lo anterior Locke concluye que la moral es sujeta de demostración.

Este esquema de la teoría de las ideas lockeana es simplemente esto: un esquema que intenta dar cuenta de lo que es la idea de ‘ley natural’ y cómo es que ésta puede ser ‘reconocida’ (o meramente conocida). Obviamente no voy a profundizar más en el tema, porque es bien conocido

que ésta teoría engendra un sinfín de temas y problemas, que, a mi juicio, están fuera de lugar aquí.

Simplemente, y para finalizar, indicaré que la noción de ‘esencia’ no es más que un nombre general que damos a una suma de eventos particulares (cfr. Ensayo, L. III, Ch. 3, §7), lo que conduce a Locke a considerarla como una suma o colección de ideas ‘en una’ (Ensayo, L II, Ch. 23, § 2).

## Derechos naturales y sociedad

### Iusnaturalismo y Tradición; modelos contrapuestos

Me parece que toda la argumentación de Locke tiene un punto fundamental: el concepto de Ley de la Naturaleza. De ésta noción, deriva, entre otras cosas, que hay ciertamente un Derecho Natural. Si bien es cierto que Locke parece que trata de esquivar un antecedente teológico y presentar a la razón como el fundamento de la Ley Natural, considero que no logra lo anterior, y, al contrario, insiste en fundamentar la Ley Natural en Dios, que es reconocida por los hombres por medio de la razón.

El pensamiento político de Locke se encuentra inscrito en una tradición que se denomina ‘iusnaturalista’. Esto quiere decir que nuestro autor se inscribe en la tradición de la modernidad, que consideraban a la razón como la actividad distintiva del ser humano, que apelaba a una situación original y que ahí se encontraba el fundamento original del derecho, y que lo anterior no es exclusivo de Locke, sino que era una creencia compartida con otros pensadores.

El iusnaturalismo apela a una situación ‘original’ bajo la cual la que la naturaleza humana va a definir su situación y que define todo aquello que debe el hombre hacer o cumplir, de acuerdo con esa situación original. Este es, ciertamente, un modelo de explicación y justificación de todo aquello que se espera del hombre y de la sociedad del mismo. Su intención es proporcionar la base del surgimiento y necesidad del Estado político. El uso de este modelo explicativo es proporcional a la teoría que caracteriza una supuesta ‘relación real’ o situación histórica determinada y que se usa para justificar la propia teoría a considerar. Como cualquiera puede notar, el ‘modelo’ es altamente esquemático y sujeto a la intención de aquél que lo formula. El uso de los modelos tiene una virtud; su alcance explicativo. Para Bobbio, el modelo iusnaturalista se contrapone al modelo tradicional, como veremos a continuación.

El ‘iusnaturalismo’, a decir de Bobbio es un modelo que

“se construye, como es bien sabido, sobre la gran dicotomía 'estado (o sociedad) de naturaleza-estado (o sociedad civil', y contiene algunos elementos característicos”<sup>17</sup>

Los ‘elementos característicos’ pueden enumerarse como sigue:

1.- La noción de ‘estado de naturaleza’ se constituye en ‘punto de partida’ respecto a la inquisición del origen de la naturaleza del Estado y su fundamento.

2.- Entre el ‘Estado político’ y el ‘estado de naturaleza’ existe una contraposición clara y antitética.

3.- Los individuos del ‘estado de naturaleza’ son singulares y, aunque sujetos a asociación, (familia, comunidad incipiente, etc.) no puede hablarse de sociedad consumada o plena, puesto que este ‘estado de naturaleza’ es el origen de la misma sociedad política.

4.- Los individuos del estado de naturaleza son, esencialmente, libres e iguales, de manera natural.

5.- Lo que posibilita la transición del estado de naturaleza al estado social o político no es fruto de una ciega necesidad, o de un determinismo fuerte (aunque esto puede ser discutible), sino, a decir de Bobbio, ‘mediante una o más convenciones, es decir, **mediante uno o más actos voluntarios e intencionados de los individuos**’.<sup>18</sup> Esto confiere un propósito y un alcance artificial del estado social, pero permite que la intención de los agentes pase de la voluntad a los hechos.

6.- El ‘consenso’ o ‘contrato’ se constituye en el cemento de la sociedad política, al contrario de la familia y la sociedad patriarcal (cuyo fundamento residen en la autoridad y la fuerza).<sup>19</sup>

Este ‘modelo jusnaturalista’ es, si lo consideramos históricamente, novedoso, ya que anteriormente, a decir de Bobbio, prevalecía el ‘modelo tradicional’ fundado en la consideración moral y política aristotélica, que hacía un gran énfasis en la familia como entidad central de la sociedad y que se consideraba el antecedente natural y evolutivo de la sociedad política. De acuerdo al modelo tradicional, el estado es el punto culminante del *desarrollo natural* de la familia, a la cual se le supone un alto grado de dinamismo y que va a comprender no nada más funciones propias de la familia, sino también ser el núcleo fundamental del Estado. Bajo este

---

<sup>17</sup> Bobbio N. “T. Hobbes” FCE México 1995 p. 18

<sup>18</sup> cfr. Bobbio N. Op. cit. pp. 18-19

<sup>19</sup> En todo esto, sigo la formulación que hace N. Bobbio sobre el modelo iusnaturalista; formulación que es muy pertinente, completa y clara sobre el tema.  
Cfr. Bobbio N. “Op. Cit”



modelo tradicional se supone que el individuo no es libre, ni igual, puesto que se sitúa en un ambiente de jerarquía y reconocimiento de la autoridad en sus relaciones familiares {(padres-hijos) cfr. Bobio N. "Hobbes", pp. 25-27}.

Hay que decir que el modelo iusnaturalista no era tan radical como para establecer una renuncia de la divinidad como el elemento fundamental del derecho y de la propia naturaleza humana: se tenían que admitir ciertos elementos de la concepción tradicional y a veces, esto supone un trabajo de reconstrucción que debe considerar elementos de la doctrina que se supone, se va a tratar de sustituir. En la concepción lockeana, esto es evidente. Pero lo distintivo en la formulación iusnaturalista es que el derecho positivo no es una mera extensión de la voluntad divina (aunque así parece en primera instancia, al ser su fundamento, sin lugar a dudas, la admisión dogmática y fundamental de un Dios y de su pretendida ley de la naturaleza), ni mera interpretación de la sagrada escritura, sino que surge de la supuesta existencia de actores políticos en las teorías de Hobbes y Locke: el individuo y sus derechos. El derecho de los individuos se fundamenta en el reconocimiento y obligatoriedad de los individuos, porque se establecen mediante vínculos entre ellos (pactos, contratos, asociaciones, etc.) que hacen posible una vinculación social que adoptará las veces de vinculación moral y política (preservación del derecho natural e individual por medio de la ley positiva) que es establecida voluntariamente por los individuos de una comunidad.

Quisiera referirme a continuación a la consideración antropológica de Locke en un intento de mostrar cómo su concepción de hombre incide en la formación de éste vínculo voluntario: la sociedad civil y política.

### Concepto de hombre

Es innegable que en la formulación de cualquier teoría política que haya surgido en la llamada modernidad la concepción de hombre es fundamental.<sup>20</sup> Es el punto de partida de todo pensador de aquellos días. Locke no es una excepción. Claramente él sustenta una concepción sobre lo que es el hombre, y que esta no es radicalmente distinta a la de sus contemporáneos. Esto significa que Locke creía que el hombre no surge de manera 'natural', en el sentido actual de la palabra,

---

<sup>20</sup> MacPherson considera, a este respecto que

"Every political theory which sets out to justify or advocate a particular system of government, or a limited or unlimited degree of obligation of the citizen to the state, must rest on an explicit or implicit theory of human nature. The theorist must show, or assume that the human beings who will have to submit to and operate the desired system do need it and are capable or running it."

en Locke J. "Second treatise of government", Editor's Introduction. Indianapolis, Hackett 1984 p. X

producto de una evolución como la que postula Darwin en su “Origen de las especies”, sino que Dios lo crea y lo dota de facultades y cualidades propias, obligaciones y situaciones determinadas (entre estas, el ‘derecho natural’ y los deberes ineludibles hacia con el Ser supremo y hacia sí mismo). Es el hombre un producto de la voluntad divina y parece que es una entidad completa en sí misma (¡Locke indica que las capacidades humanas son las adecuadas para conocer y desarrollarse en sociedad!) Pero esto no es impedimento para que se piense que, dado que Dios le otorga una autonomía moral (el hombre puede alcanzar la vida eterna, en función de su propia responsabilidad y acción en éste mundo) y una libertad en su acción, en consecuencia, el hombre puede y *debe* tener un marco de libertad y ejercer su voluntad libre y responsable que se expresa en una acción libre.<sup>21</sup> En el concepto de libertad lockeana se encuentra el fundamento tanto de la teoría política de Locke como de su concepción moral. A reserva de tratar más tarde y con más amplitud el tema de la libertad, debo indicar que ésta tiene un fundamento extraño y nada filosófico en el ‘Segundo tratado del gobierno civil’: se postula el hecho de que todos los hombres son iguales y que cada uno es propietario, al menos, de su persona y esto porque así lo quiso o dispuso Dios. La consecuencia es la idea de que nadie tiene derecho de dominio sobre otro *de manera original porque Dios lo ha dispuesto así*.

En principio, el concepto de hombre que sustenta Locke es muy distinto al que presenta Hobbes (enuncio esto por motivos de comparación y aclaración); en Hobbes, el hombre es un mecanismo que se atiene a las leyes naturales; su fundamento es material y su ‘principio de movimiento’ se expresa en las pasiones humanas. Hay, en Hobbes, la pretensión de construir una completa fisiología humana ‘naturalizada’ y materialista que será retomada, hasta cierto punto, por Hume. En Locke no encontramos nada parecido, por lo menos en el “Segundo tratado” (pero el “Ensayo”, en cambio, tenemos una rica concepción psicológica sobre el ser humano, entendido como ser que tiene una capacidad intelectual fundada en su ‘razón’ o facultad de discernir y de pensar ideas). En el “Segundo tratado” encontramos una concepción distinta, muy puntual y magra de lo que es el hombre, definido esencialmente como un ser libre, igual y racional. Digo magra y puntual, en el sentido de que hay, en ésta concepción, un principio de economía: no se justifica ni se argumenta, sino que se postula, en función de un argumento de autoridad, expresado en:

---

<sup>21</sup> Ahora sabemos que éste problema es algo que, si se admite la premisa de la divinidad de la creación, es imposible responderla, dado nuestra imposibilidad de tener una experiencia directa sobre la misma, como lo enunció Kant (cfr. Kant E. “Crítica de la razón pura” 2da parte, tercera oposición de las ideas trascendentes Porrúa, México)

1.- La asunción de que es verdad (indiscutible) lo que indica la Sagrada Escritura (Biblia) y la existencia de una autoridad: la opinión del ‘juicioso Hooker’ y

2.- La existencia (objetiva, cierta y derivada de lo anterior) de una ‘Ley natural’, obligatoria para el hombre y promulgada por la divinidad y ‘descubierta’ o reconocida por la razón y que, por tal motivo **debe ser admitida** y su vigencia y existencia, reconocida.

Como quiera que sea, la concepción de hombre en el “Segundo tratado” tiene una finalidad: Locke pretende señalar el hecho de que los individuos (naturalmente) no tienen una dependencia o autoridad ‘legítima’ respecto a otro; que los individuos son esencialmente sujetos de los mismos derechos y que comparten la capacidad de pensar o razonar. Esto también puede interpretarse de la siguiente manera: el hombre es, en el ‘Estado de naturaleza’ un ser naturalmente libre; esto es, dotado de un determinado ‘poder’ natural que le permite tanto apropiarse de lo que necesita para su subsistencia, como poder defenderse de los ‘transgresores’ de la ley y, al mismo tiempo, se admite la posibilidad de que uno puede convertirse en un ‘transgresor’ de dicha ley: Locke, indirectamente tiene que reconocer que en el estado de naturaleza el hombre puede vivir observando o infringiendo la ‘ley natural’, aunque también nos indica que el hombre, aunque puede hacer esto último en función de su libertad, no le está permitido ni lo debe hacer (¿no es sujeto de licencia por la existencia de la ley de la naturaleza!). Hay aquí algo desconcertante que quiero señalar desde ahora: Locke, por una parte, sustenta una concepción bajo la cual existe un estado original humano bajo el cual se constituye todo aquello que se permite o se prohíbe (tanto en el estado de naturaleza como en el estado de sociedad civil), y éste es sinónimo de condición original y al cual se apelará para poder justificar lo que debe hacer el hombre. Esta condición original del hombre apela a una situación de obligatoriedad objetiva bajo la cual nos debemos ajustar siempre: la ley de la naturaleza. Y esta se identifica con la capacidad racional del hombre y es valorada como moralmente buena y necesaria. Incluso el estado de naturaleza se presupone la bondad de Dios y la ingenuidad del hombre, al menos en un primer momento, porque hay un segundo momento, bajo el cual, el hombre ‘se corrompe’.<sup>22</sup>

El estado de naturaleza es esta situación original del hombre y ahí Locke plantea que si bien un hombre es todo lo libre que se quiera en dicha situación, la misma no es ‘de licencia’; esto es, hay en él ciertos deberes hacia Dios, hacia nosotros mismos y hacia los demás. Parece, por tanto, que

---

<sup>22</sup> Locke Segundo Tratado del Gobierno Civil (Ed. Mellizo C.) Alianza Ed. 1994 § 128, p. 136 {en adelante, “ST/GC” {1994} Op. Cit, e Ibid según sea el caso; el signo § se refiere a esta obra en exclusiva}

Locke trata de indicarnos que en el estado original humano simplemente se dan ciertas condiciones bajo las cuales se puede definir el hombre en una situación ‘natural’, bajo la cual, como situación original, el hombre es libre, bueno y racional -en un primer momento, al menos- y que después sufre un proceso de corrupción. Como podemos ver, este tipo de ‘argumentaciones’ son inadmisibles ahora. Nuestro nivel de conocimiento histórico hacen difícil –por ahora- pensar en una ‘edad de oro’ como algo que realmente sucedió. Pero esto no puede ser una objeción de peso al modelo iusnaturalista, sino simplemente un indicativo de que dicho modelo puede ser una hipótesis de trabajo con miras a explicar y fundamentar la necesidad de un estado político, aún cuando parece ser que Locke no lo consideraría así: él apela constantemente al supuesto apoyo de la historia para fundamentar la existencia real de la condición original del hombre.

Lo que yo trataré de plantear es que el hombre, en el estado de naturaleza no es tan –valga la expresión- racional que pueda querer y respetar tanto a su semejante ni a la propiedad de los demás; lo hace en última instancia en virtud de que todo hombre puede ejercer su derecho ejecutivo de la ley de la naturaleza, que es algo que Dios le ha permitido y ordenado ser de esa manera. Para Locke, el hombre civilizado, moderno, de su tiempo, se encuentra situado en el ‘Estado civil’ y no en el ‘Estado de naturaleza’ y este estado adquiere su sentido cuando trata de mostrarnos el origen supuesto del Estado Civil. Se recurre a lo que Bobbio llama una ‘acuñación intelectual’<sup>23</sup>, que –supuestamente- es diametralmente opuesta al Estado de guerra hobbesiano. Dicha ‘acuñación’ es necesaria para mostrar cómo el estado de naturaleza –siendo ficción intelectual- puede mostrar la necesidad y la justificación de la sociedad civil, así como su ‘origen’ histórico. El fundamento del estado de naturaleza radica en que se trata de un recurso que muestra el punto de partida bajo el cual una situación original puede dar lugar al estado de sociedad civil y por esto en dicho estado se invocan una serie de características que ya tiene el hombre que van a prefijar lo que el hombre debe ser en el nuevo estado civil. La libertad y la racionalidad humanas no son meros caprichos de un liberal a ultranza como se ha dicho de Locke, sino que son introducidos con un propósito: mostrar que la fuente de la autoridad radica en una situación

---

<sup>23</sup> Bobbio indica lo siguiente:

“Hablo de ‘modelo’, no por vicio o por utilizar una palabra de fácil uso, sino sólo para expresar de forma inmediata la idea de que una formulación histórico-social como la descrita no ha existido nunca en realidad...**La imagen de un Estado que nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual.**”

Bobbio “Op. Cit” p.16 (negritas mías)

‘objetiva’, ‘natural’ y original, la cual no cabe más que admitirla y respetar el curso natural del hombre mismo en lo social.

### Libertad e igualdad naturales

La libertad de la que habla Locke se funda en dos elementos: aquella igualdad entre los hombres que establece Dios y la fuerza física de cada hombre (me parece que esto, aunque no se enuncia de manera directa, es algo a lo que tiene que apelar Locke, sobre todo cuando se habla de la capacidad de ‘castigar a todo aquel que infringe la ley de naturaleza’ y en la defensa de su propia persona, pero que también deja la abierta la posibilidad de abusar, cfr. § 10). Veamos esto con algún detalle:

La libertad del individuo se reconoce externamente por la acción observable de los individuos (todavía no hay alguien que pueda reclamar un acceso privilegiado privado) y esta observación supone que los mismos tienen una voluntad libre. Las acciones humanas son libres si esta ‘voluntad’ no es sujeta de coacción por parte de otro hombre:

“Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un **estado de perfecta libertad** para que **cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas** como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, **sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre**”.<sup>24</sup>

Esta independencia del hombre respecto a la voluntad de otro nos indica que cualquiera puede ‘disponer’ (actuar) como mejor le parezca, respecto de sus posesiones y de sí mismo. Hay una serie de consideraciones que se pueden hacer aquí. De momento, señalo que, de acuerdo a lo anterior, en el estado de naturaleza, tal como lo enuncia Locke, los hombres **ya poseen propiedad(es)**; al menos de su propia persona y, si las circunstancias y su esfuerzo (labor personal lo permiten), propiedades ajenas a la propia persona, como sería la posesión de la tierra y de ciertas cantidades de dinero (quisiera adelantar que esta posesión, en los hechos, es lo que marca o determina o fundamenta, a fin de cuentas, el derecho de posesión; se pasa de un hecho a un derecho). La ‘disposición’ de propiedades y personas de la que Locke habla sugiere que también en éste aspecto de la teoría, hay un orden determinado: existe un límite a la propiedad natural. Y además, la propiedad surge sin necesidad de una sociedad civil o política: su origen y su reconocimiento se fundan en el trabajo (¿esfuerzo personal?). La propiedad se inscribe en

---

<sup>24</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 4, {y § 87} negrillas mías)

cualquier tipo de sociedad humana y la familia encaja perfectamente en la misma, y en cualquier época se da; es algo natural y puede decirse que es necesaria al ser humana para Locke, ya que de otra manera, no se podría sobrevivir.

La libertad natural es tan amplia que incluye la libertad de juzgar y de actuar en consecuencia cada vez que creamos que estamos amenazados (cfr. § 7, 12 y 16), bajo la cual, la libertad perfecta del individuo se opone a las de otros sujetos y que imposibilita la existencia del derecho de dominio original:

“nada hay más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, hayan de ser también iguales entre sí, sin subordinación o sujeción de unas a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía”.<sup>25</sup>

Pero ahora sabemos que lo ‘más evidente’ nunca es tan evidente. Uno puede preguntarse: ¿cuál es el criterio de evidencia de Locke al afirmar lo anterior? No puede ser la impresión de la libertad, puesto que ésta es, de acuerdo a su teoría de las ideas, una idea de reflexión o un ‘haz’ de sensaciones; no podría ser tampoco una impresión o sensación directa; es más bien una noción que se desprende de la reflexión sobre otras ideas, en éste caso, de la ‘natural condición del hombre’ en el estado de naturaleza. Y, como cualquiera puede darse cuenta, esto es algo ahistórico, y mera ficción explicativa, como se ha enunciado antes. Se recurre a un supuesto: la existencia de un estado de perfecta libertad bajo la cual los hombres viven. Y, circularmente, los individuos son libres e iguales, en virtud de un estado natural creado por la omnipotencia. Lo anterior genera una gran perplejidad que rebasa la teoría de Locke: ¿cuál es entonces la fuente de los derechos del hombre?; ¿qué es lo que dota a los individuos de tales derechos? Locke nos indica que es el estado original del hombre, y la voluntad de la divinidad lo que permite esto, y aunque esto sea insuficiente, no nos dice nada más.<sup>26</sup>

De cualquier manera, y continuando con la exposición lockeana, esta noción de igualdad permite que los individuos posean el mismo ‘derecho’ –voy a denominarlo ‘potencial’- a disfrutar

---

<sup>25</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 3

<sup>26</sup> Hay un curioso argumento que Locke introduce: este estado tuvo que haber sucedido, aunque no tengamos pruebas directas del mismo. La necesidad de que dicho estado fue una realidad es la existencia misma de hombre que todavía viven en estado de naturaleza (monarcas, salvajes, hombres en sociedad sin autoridad o juez común) y de esto se supone que así tuvo que ser en los inicios de la humanidad. El desconocimiento de esta situación radica en el olvido y la juventud del hombre.

‘en conjunto’, las mismas ‘ventajas’ que disfruta cualquiera, y refiriéndose a éste mundo (tierra, bosques, ríos, aire) haciendo uso personal de sus comunes ‘facultades’. La ‘sujeción’ política que se pudiera experimentar en éste estado, si se diera el caso, sería de carácter ‘voluntario’ y el procedimiento, en este caso de sujeción, es ‘evidente y claro’: nombrar a alguien, (voluntariamente) al que se le ‘confiere’ un ‘derecho de dominio y soberanía (sin embargo, parece que la sujeción del hijo hacia el padre no es voluntaria como tampoco puede ser la que experimenta el esclavo hacia el amo y pudiera ser que ni siquiera fuese el caso la que experimenta el trabajador hacia el patrón en el estado de naturaleza).

Las nociones de igualdad, libertad y racionalidad del individuo van a cimentar la autonomía del individuo y bajo ésta se explicará la responsabilidad moral, la igualdad de derechos y la posibilidad de poder efectuar una acción racional, en la que se inscribe la subscripción a un pacto social (estas nociones proporcionan el cimiento de la propiedad y el derecho a la misma, así como a acumular riqueza). Sin embargo, como he indicado antes, nunca es clara la argumentación de Locke respecto a la libertad humana. Parece que esta noción fundamental se explica por una creencia extendida: se tiene la impresión de que somos autónomos de algún modo y que podemos influir en ciertos eventos, aunque también parece que debemos admitir nuestra inserción en un mundo externo que nos determina.<sup>27</sup> A mí me parece que Locke, si desea fundar la libertad humana sin apelar al elemento religioso o metafísico, tiene que recurrir al aspecto natural humano y esto implica el reconocimiento del aspecto o potencial (físico) del hombre; es decir, todo hombre es libre porque efectivamente tiene la capacidad física -léase el derecho y el ejercicio- de hacer respetar la ley de la naturaleza y esto es un derecho que, siendo general se particulariza<sup>28</sup> y es ejercido por cualquier hombre, lo que permite la igualdad y la libertad de acción humanas, al ser ésta **la** consideración original del hombre y de la moral, que va a constituir el orden jurídico original. De esta manera, la noción de libertad natural (Locke explícitamente así la denomina en contraposición con la ‘verdadera libertad’) radica en la ausencia de un poder natural de un

---

<sup>27</sup> Sólo quisiera indicar que Nagel piensa que ha sido un error extendido tratar de fundamentar la libertad en función de una perspectiva interna, individual, y, además, el sentimiento de libertad también es una creencia irracional de los agentes.

Cfr. Nagel Th. ‘Una visión de ningún lugar’, ‘La libertad’ FCE 1996 pp. 164-173

<sup>28</sup> Locke nos indica:

‘La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier **poder superior** sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la **voluntad** o a la **autoridad legislativa de hombre** alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza’

Locke J. “ST/GC” {1994} § 22 (negritas mías)

individuo hacia otro (sin embargo, recuérdese que no se admite la licencia: el hombre está sujeto al orden natural jurídico que establece la ley de la naturaleza).

Esta argumentación sobre la libertad y la igualdad humanas tienen un claro fin: tratar de establecer cómo y a quien hay que considerar como el sujeto político que detenta la autoridad del Estado legalmente, que se sustenta en la confianza o ‘conveniencia’ de los individuos; en contraposición con el uso de la fuerza; esto es, el Estado debe, para acceder a la categoría de Estado legítimo, surgir por el respeto, reconocimiento y puesta en práctica de ciertos derechos básicos del individuo con el fin de promover el ‘bien común’ (cfr. Locke, “Segundo tratado.. § 3 y § 131; en adelante ‘§’ se referirá exclusivamente a esta obra).

De esta manera, la libertad natural, aun con todas las supuestas ventajas que tiene, será objeto de renuncia por parte de los individuos con una determinada intención: obtener un cierto grado de certidumbre en sus vidas y propiedades. Pero esto no quiere decir que tengan que ‘renunciar a la libertad’, ya que, a decir de Locke lo que van a obtener con la renuncia de su libertad natural será la ‘verdadera libertad’, de carácter social, entendido esto como ‘norma pública’ y que nos permite salir de una posible situación de ‘arbitrariedad’ humana:

“La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado... ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo...la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una **norma pública** para vivir de acuerdo a ella; una norma común establecida por el poder legislativo que se ha erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; **un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre**, del mismo modo que la **libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de naturaleza**”.<sup>29</sup>

La libertad natural sólo tiene una limitación: la ‘ley de naturaleza’. En la cita anterior también se reconoce la necesidad de alcanzar un estado de legalidad que sea más perfecto y estable que el estado de naturaleza, dadas sus inconveniencias. Por tanto, se postula la necesidad de una ‘norma pública’ (expresada por el estado de derecho) bajo el cual la libertad de la persona sea garantizada, aunque también se nos indica que el individuo debe permanecer en la ‘libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma’ (común y ‘legislativa’). Es decir, se enuncia el célebre principio jurídico de ‘todo aquello que no está prohibido, está permitido’, y esto permite que confrontemos la creencia extendida de que la

---

<sup>29</sup> Locke J. “ST/GC” {1994} § 22



teoría política de Locke es esencialmente moral. Personalmente, me parece, esta es esencialmente jurídica, sin descartar que se funde en la moral pero esto lo trataré más adelante.

### Necesidad del ‘poder público’

Se ha entendido tradicionalmente que Locke postula un modelo de gobierno que se conoce ahora como ‘Estado constitucional’, bajo el cual la ‘soberanía’ del mismo reside en los ciudadanos, los cuales, a decir de algunos autores que han tratado el tema de la teoría política lockeana (Berlin, Dunn, Bobbio, por ejemplo) se fundamenta en la existencia ciertos derechos inalienables que se garantizan y preservan en dicho estado. Estos derechos inalienables (derechos naturales) son la fuente original de la autoridad política y tienen que considerarse como el punto de partida del origen del gobierno civil. Estos derechos inalienables son originales y supuestamente pertenecen a todo ser humano. Lo que no se nos indica es cómo puede suceder esto al margen de la situación original; pues si –como ahora se admite- el fundamento de la existencia del ‘estado de naturaleza’ no es claro, tampoco lo son los propios derechos naturales. De todas maneras, es claro que la postulación de la existencia del derecho natural es el fundamento del poder político.

El Poder Político, tal como Locke lo define, es, entre otras cosas:

“...el derecho de hacer leyes que estén sancionadas...para la reglamentación y protección de la propiedad, y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes y para defender a este de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público”.<sup>30</sup>

Ahora bien, el examen de la doctrina lockeana es mostrar cómo el Estado puede llegar a constituirse en Estado legítimo y lo que se postula es que se establece en un Estado de derecho original existente y bajo el cual el hombre es una entidad ‘libre’. De esta manera, la relación que hay entre estado de naturaleza y libertad humana son concomitantes:

“el estado en el que se encuentran naturalmente los hombres... (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.”<sup>31</sup>

La libertad del hombre no implica licencia, sino ejercicio de la voluntad dentro de los ‘límites’ de la ‘ley natural’. Es necesario hacer notar algo aquí: la ley natural es el marco de la libertad natural y civil que permite la autonomía civil y moral del individuo. La libertad civil surge de la

---

<sup>30</sup> Locke J. “ST/GC” {1994} § 3

<sup>31</sup> Locke J. “ST/GC” {1994} § 4 (subrayado mío)

renuncia general humana a un derecho natural (yo creo que también esto es un deber, como lo indica Locke): la ejecución de la ley natural.<sup>32</sup>

La libertad ‘natural’ de la Locke habla está sólo condicionada a los “límites de la Ley natural”. Esta noción se convertirá, el fundamento del argumento igualitario ante cualquier sistema legal, sea éste humano o derivado de cualquier orden divino (en éste caso, los mandatos y las ordenes de las que Locke habla, como es el caso de la ley de la naturaleza), lo que explica el origen histórico de los derechos naturales en occidente.

El problema que Locke enfrenta en su concepción de libertad e igualdad personal, tal como yo lo considero, es cómo un conjunto de individuos, libres, iguales y racionales pueden pretender voluntariamente la construcción de un Estado político y cómo armonizar la libertad natural con la libertad civil (social). Pues parecería que la mera racionalidad (el ejercicio cognitivo del reconocimiento y ejecución de la ley natural) y las ventajas de la libertad (no licencia) y la igualdad son tan fuerte y convenientes que no habría necesidad de convenir en el establecimiento de un orden político bajo el cual la libertad natural se pierde definitivamente.

Que el hombre sea libre, igual a otro y racional (esto significa, entre otras cosas, que puede reconocer la ‘ley natural’) recuerdan mucho una visión optimista del hombre –hombre ‘bueno’ y de su condición natural –estado idílico-, que es una dificultad en la formulación del origen del Estado político. Tal vez Locke no era consciente de esto y tal vez su propósito no era el de considerar al hombre como un ángel caído. Pero es posible inferir que él pensaba dos cosas muy distintas sobre la noción ‘estado de naturaleza’. Aquí estamos en presencia de una consideración contradictoria sobre lo que Locke entendía por ‘estado de naturaleza’. Es decir, el ‘Estado de naturaleza’ parece que, en un primer momento descriptivo, es un estado de armonía y felicidad, que debe entenderse de manera diferente al ‘Estado de guerra’. Locke nos dice:

“Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho...Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal común y superior a todos, con autoridad para juzgarlos. Pero la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él un alivio es el estado de guerra...La falta de una juez común que posea autoridad pone a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común, como en los no lo hay”.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>Cfr. Locke J. “ST/GC” {1994} § 89 y § 95

El problema es cómo, si vivimos en el ‘estado de naturaleza’ anteriormente descrito, pasamos, como género humano, al establecimiento del Estado político o sociedad civil. En § 122 Locke nos indica que esto se debe a la ‘incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros’ lo que nos ‘lleva a abandonar’ un estado donde la ‘mayor parte’ de la población ‘no observa estrictamente la equidad y la justicia’, lo que nos conduce a querer abandonar ese estado tan inseguro.<sup>34</sup> Esto parece contradictorio respecto a la primera formulación de ‘estado de naturaleza’ como estado idílico.

Como sea, parece que una necesidad externa nos conduce a tratar de salir de la ‘incertidumbre’ que hay en el estado de naturaleza debido a la inseguridad que priva ahí.<sup>35</sup> Y esto, evidentemente no responde a la pregunta de cómo es que reconocemos ‘racionalmente’ la ‘ley de la naturaleza’, problema que será tratado posteriormente

Resumiendo un poco, tenemos lo siguiente:

En el Estado de Naturaleza, todos los hombres son iguales, pero ya tienen la posibilidad de poseer propiedades. Para Locke no hay duda alguna: los hombres son libres porque poseen de origen un poder individual y cierto derecho particular (derecho natural) que se refleja en la posesión de sí mismos. El estado de “independencia” personal, que tan evidente es para Locke, es resultado de la igualdad “natural” y en ausencia de toda ley positiva; lo que priva ahí es la Ley de la Naturaleza, y ésta, simplemente “coincide” con la razón:

**“...El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda humanidad que quiera consultarla que, siendo todos los hombres iguales**

---

<sup>33</sup> Locke J. “ST/GC” {1994} § 19

<sup>34</sup> Locke nos dice textualmente aquí:

“Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho; si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones...y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedo y peligros constantes...”

Locke J. “ST/GC” {1994} § 123

<sup>35</sup>Es aquí donde algunos tratan de establecer cómo es que una descripción tan puntual fue tan descuidada por Locke. Y por consiguiente, si hay dos descripciones distintas del estado de naturaleza: una, optimista y opuesta al espíritu de la filosofía política de Hobbes y la segunda, que se adecua a la misma. Y surge la polémica sobre la propiedad y la inseguridad en la misma, como detonante del surgimiento del estado político, lo que no puede deberse, de acuerdo a lo anterior, a ningún motivo ético, moral, o racional (sí es que preservamos la semántica tradicional de estos términos), sino a motivos puramente sociales y económicos del individuo: la seguridad de la propiedad y la legitimación de la misma (sanción) por medio del Estado o sociedad civil.

e independientes, ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones...y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una misma naturaleza común, no puede suponerse que haya, entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso...por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por su propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se vea amenazado por ello.. ”.<sup>36</sup>

De acuerdo a esta concepción lockeana de la ‘Ley Natural’, ésta tiene una serie de funciones: la conservación de la vida, la protección de los individuos, como entes propietarios y saludables, y el castigo a los transgresores de la misma (algunos comentaristas, como Gran, consideran que la preservación de la humanidad es lo fundamental de ésta ley y por esto consideran imposible la consideración ‘posesiva’ de MacPherson). Este aspecto punitivo de la ley se expresa en la operatividad o ejecución de la Ley Natural; operatividad que va a ser la característica de la norma jurídica.

En el estado de naturaleza existe lo que yo llamo ‘estado natural de derecho natural’ (recuérdese que Locke afirma que ahí hay una instancia que permite el castigo a la violación de la ley natural, así como su existencia y reconocimiento evidentes) que posibilita tanto el surgimiento del derecho positivo en el Estado político como el hecho de que exista una ejecución de la ley de la naturaleza por parte del individuo, que será el fundamento de una ‘legislación común’ y que examinaré en su momento. Por ahora, a decir de Locke, existe un ‘poder’ (facultad) que permite que los seres humanos puedan ‘observar’ esta Ley: la “ejecución de la ley natural”, por medio de la cual se tiene el derecho (Locke se refiere ésta no nada más como derecho, sino también como una obligación) de castigar a los que la violan (§ 7). Solamente por la aplicación de la Ley de la Naturaleza se puede infringir daño a otra persona, pero únicamente si éste representa un “peligro evidente” para uno o los demás miembros del género humano. El que viola la Ley de la Naturaleza simplemente no es un sujeto en el que “rige” la razón (§ 8). Esta última se define, primeramente, como “regla común y medida que Dios ha dado al género humano” (§ 11). Sin embargo, debo hacer notar que no es en la transgresión de los hombres a la Ley de la Naturaleza lo que motiva, de manera fundamental, a la creación del Estado, pues es posible el castigo a los infractores de la Ley Natural sin apelar a la justicia del Estado político.

El Estado surge cuando -supuestamente- nos damos cuenta que hay ciertos inconvenientes del Estado de Naturaleza lo que hace que surja la sociedad civil o gobierno (Estado político). Estos

---

<sup>36</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 6 (negritas mías)

inconvenientes son la apropiación de la propiedad ajena y la ejecución del castigo a los supuestos transgresores de la Ley Natural. Esta ejecución puede sufrir alteraciones por la naturaleza pasional del hombre, que no distinguiría la parcialidad ni la violencia humana en que todo hombre puede caer, sobre todo, cuando se trata de sus propios intereses. Para evitar la inconsistencia ejecutiva de la Ley de la naturaleza, Locke menciona lo siguiente:

“concedo sin reservas que el gobierno civil de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa.”<sup>37</sup>

Este ‘poder civil’, sinónimo de Gobierno o Estado (sociedad civil), no puede ser establecido sin un convenio voluntario que suprima la fuerza y la violencia parcial y abusiva que pudiera existir en el Estado de Naturaleza, para lo cual se precisa de una instancia resolutive de poder “imparcial” bajo la cual se puedan dirimir los distintos conflictos que surgen entre los hombres. Estos conflictos tienen que ver con la ejecución de las transgresiones a Ley Natural, cuya característica más acentuada son los conflictos que los hombres tienen sobre la propiedad y sobre la vida de los individuos (parece que una cosa lleva a la otra). La acción de esa instancia resolutive en modo alguno merma la libertad, incluso en el estado de sociedad civil, porque, a decir de Locke, el hombre sigue siendo libre (§ 21, § 22)

La libertad del hombre se expresa en la tenencia de un ‘derecho natural’ que está determinado por nuestras necesidades - estamos “obligados” a poseer- y que nos condiciona a ser libres (ser autónomos) y propietarios de por lo menos, nuestra propia persona. Somos seres libres porque, de manera evidente, somos poseedores de nuestra propia persona y porque Dios así lo ha establecido. La libertad de un hombre puede chocar con la de otros y esto engendra conflictos diversos. Por tal motivo, se hace necesario el paso del estado de naturaleza a otro diferente: la sociedad civil.

El paso del Estado de Naturaleza al de sociedad civil tiene, entre otras cosas, que ver con una finalidad principal: evitar los conflictos y la arbitrariedad que se dan entre los hombres, los que, siendo esencialmente, iguales, libres y con una tenencia de derechos natural, pueden no respetar la ley de la naturaleza. El ‘derecho’ que cada hombre tiene al castigar al que viola la ley natural y el resarcimiento del daño, a decir de Locke, son instancias ejecutorias de la Ley de Naturaleza, pero cuya ejecución extrema, desproporcionada o parcial puede convertirse en el elemento de violencia sin fin y amenaza por parte de los que no siguen los dictados de la ley de la razón.

---

<sup>37</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 13

Ahora bien, uno se pregunta: ¿pueden los hombres reconocer la ley natural?; y si esto es así, ¿cómo sucede esto?, ¿hay algún procedimiento para eso?; ¿en qué consiste el derecho natural?, ¿de donde se deriva y cuál es su función? Esto es lo que voy a tratar a continuación.

#### Individuo y ley natural; reconocimiento de la ley natural y origen del mismo

El problema de la existencia y justificación de los llamados derechos naturales es una cuestión que actual e intensa (sólo que ahora se les denomina ‘derechos humanos’), a pesar de lo que pudiera pensarse. La admisión casi automática de estos da lugar a interpretaciones diversas y francamente extrañas: por ejemplo, se considera que -en ciertos sectores de los Estados Unidos- es un ‘derecho natural’ la tenencia y portación de armas de fuego (derecho consagrado en la constitución de ese país), así como el matar a alguien en defensa propia; en Alemania, conducir sin límite de velocidad (en las autopistas), en México, el derecho a la salud, etc. Y si bien puede aducirse que los ejemplos anteriores sean instancias de derechos más básicos (la preservación de la vida, la propiedad o la soberanía) lo que quiero indicar es que este tipo de ‘derechos’ son admitidos sin que se sometan regularmente a examen y con la pretensión de que realmente existen (es difícil indicar que se pretende significar con lo anterior, pero ahora solo reporto el hecho), y con una gran independencia respecto a cualquier convención humana. Este tipo de derechos parecen ‘naturales’ en el sentido que Locke los postula; son derechos que se adquieren al nacer (a veces se pretende que se otorguen antes de nacer) y son considerados fundamentales en la vida de los individuos ahora. Debo mencionar enfáticamente que un rasgo distintivo de los derechos naturales de los que habla Locke con respecto a nuestro sistema de derechos es que aquéllos no pretenden tener una connotación de asistencia o justicia social, por ejemplo, el tener derecho a alimentarse, a educarse o a divertirse o el derecho al trabajo, porque los derechos naturales de los que se nos habla en la teoría lockeana sólo pueden pretender fundamentar y extender la libertad del individuo, entendida esta como su conservación (derecho a vivir) y al disfrute de la propiedad (de su persona u otra clase de propiedad).<sup>38</sup> De acuerdo a lo anterior, se es libre en la medida en que se reconozca la libertad y la propiedad individual, que, me parece, se legitima en última instancia por medio de la ley positiva. El hecho es que hay una gran discusión sobre lo que acrecienta la libertad de la persona, ya desde tiempos de Locke. Uno podría pensar que el derecho a la educación muy bien cumpliría con ésta condición de derecho natural; racionalmente, podemos descubrir que

acrecienta nuestra libertad y que forma parte de nuestra experiencia personal. Sin embargo, es fácil ver cómo ciertos derechos que ahora se antojarían como “naturales” no lo son en el esquema lockeano, porque rebasan el límite que él se plantea: la necesidad, la fundamentación y la legitimidad del Estado o gobierno civil bajo el cual la seguridad del individuo y sus propiedades sean una realidad por medio de la renuncia del poder natural del individuo.<sup>39</sup> De cualquier manera, las leyes positivas, que surgen de la propia sociedad civil, tienen una función: regulan la libertad del individuo en el marco de la Ley de la naturaleza, con las que se adecuan. Estas se establecen por medio de una ‘legislatura común’.<sup>40</sup>

El problema del establecimiento de una legislación común arranca del hecho de que pudiera ser que los legisladores fuesen parciales, personas sujetas al error, que no respetaran el ‘espíritu’ de la Ley de la Naturaleza, o simplemente, ser francamente irracionales. Esto es algo fáctico y Locke reconoce la posibilidad (realidad) que se dé lo anterior. Pero él insiste en la “racionalización universal” -por llamarla de alguna manera- de la Ley de la Naturaleza: es imposible, dejar de reconocerla en algún momento o estado humano cualquiera: tiene validez absoluta.

Y si bien Locke indica que el principal objetivo de la sociedad civil es la ‘defensa’ de la propiedad, no se nos dice que éste sea un fin de grupo o de partido, clase social, o lo que sea, sino general y compartido, sometido a consentimiento voluntario, dado que todos –supuestamente- desean estar en un estado que garantice la seguridad de sus vidas y propiedades. Locke enuncia que esto es posible, ya que todos son propietarios de su persona, pero se reconoce que lo que enfrentamos en el estado de naturaleza es un estado de ‘incertidumbre’ porque la propiedad no está segura en un estado así. El problema del estado de naturaleza es, sencillamente, que aun siendo el derecho de propiedad claro, evidente y absoluto (válido racionalmente), algunos (¿muchos?, ¿la mayoría?, ¿algunos?) no la reconocen y menos, la respetan. Locke indica que esto se debe a que no existe en el estado de naturaleza una ley positiva que permita su explícito y claro reconocimiento. La regulación y legitimación de la propiedad aparecen como momentos diferentes de la concepción sobre la propiedad que se establece por el derecho positivo y el derecho natural; estos momentos diferentes son claramente contrapuestos, porque si bien se reconoce que todos tiene derecho a poseer, y que el trabajo legaliza la propiedad en el Estado de Naturaleza, en la sociedad civil es la Ley positiva la que la regula **un estado de cosas existente**,

---

<sup>38</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 22

<sup>39</sup> Cfr. Locke, J. “ST/GC” {1994} § 88, 95, 97

que, en los hechos, a veces no presenta un origen tan ‘legítimo’ o ‘racional’, acorde con la ley de naturaleza, sino todo lo contrario; fundado en la violencia. El resultado es que la teoría de Locke puede muy bien entrar en contradicción en los hechos incluso en el terreno jurídico (naciones como propiedad de *facto* y la de *jure* se esgrimen en nuestros días para justificar una gran cantidad y tipos de abusos).

Es interesante hacer notar que el derecho de propiedad lockeano es inteligible si consideramos al hombre como propietario de, por lo menos, su propia persona:

“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. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella.”<sup>41</sup>

Esta ‘cualidad poseedora’ original (creo que esto se constituye en el fundamento derecho de posesión para Locke) es acorde con una Ley suprema, que, aunque no la podamos identificar en primera instancia, tiene su fundamento en la libertad e igualdad del individuo, así como el cumplimiento de la orden de Dios: apropiarse de éste mundo para la subsistencia humana.

De tal manera, cuando la sociedad civil se forma, puede “reconocer” definitivamente un estado de cosas existentes; a saber, la propiedad, la seguridad del individuo y su libertad social (en el sentido que Locke le otorga a ésta categoría: libertad civil) se van a legalizar positivamente. Yo considero que si esto se admite, se da lugar a la justificación de que, incluso, los hombres se consideren, de cierta manera, como propiedad legítima, al aducir que son el resultado de una renuncia deliberada de su libertad al ejercer la violencia contra uno y, cuando se les somete, termina una ‘guerra justa’. El caso de los esclavos serían, para ser considerados así, unos ‘rebeldes’ que han sido batidos en guerra justa y el trato hacia ellos se debe por su posible peligrosidad: nos amenazan en nuestra vida y propiedades y aunque tenemos derecho a destruirlos, no lo hacemos (en virtud de la prohibición de la ley de la naturaleza, y no, a decir de Locke, porque quisiéramos aprovecharnos de propio trabajo), aunque los privamos de su condición de hombres libres y son sólo una posesión que puede ser legitimada en la sociedad civil. Pero por otro lado, Locke nos indica que la existencia de los esclavos es sólo una prolongación del Estado de Naturaleza, a pesar de que se aduzca que son producto de una “guerra justa”, lo cual es una implícita condena a la esclavitud. (cfr. § 23 y § 85). Este es un ejemplo de lo contradictorio de la teoría de Locke.

---

<sup>40</sup>Cfr. Locke J. “ST/GC” {1994}. § 87



Uno se pregunta: ¿es posible que la Ley positiva pueda regular y anular el interés del individuo?; ¿podría ser que la cesión de nuestra ejecución de la ley natural evite los conflictos humanos?; ¿es el estado de derecho, surgido del consenso mayoritario y voluntario de los individuos mejor que el estado de naturaleza, donde se obedece la ley natural? Parece ser que el resultado es una renuncia a parte de nuestra libertad, aunque esto sea interpretado por Locke como una nueva situación de lo que debería llamarse “libertad civil” Locke nos dice:

“La ley, entendida rectamente, no constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés...la verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando así estar sujetos a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad ”.<sup>42</sup>

Esta ‘verdadera’ libertad es la que constituye la libertad civil y es la que nos proporciona un marco de seguridad, porque aquella que poseemos en el Estado de Naturaleza es precaria y no deseable, aunque sea el fundamento de la misma libertad civil.

Para Locke la Ley Humana o Derecho Positivo se debe fundar en la Ley de la Naturaleza. Es el fundamento de los Derechos Naturales de los individuos, los cuales son irrenunciables. Estos derechos naturales serán (son) la base de todo sistema legal. El Estado no tendría más remedio que reconocer que la propiedad del hombre debe ser inviolable y que, incluso, debe ser defendida, si fuera el caso. Y aunque una instancia de la Ley de la Naturaleza indica que se debe respetar la vida humana y la propiedad, creo que no establece una equivalencia entre éstas, pues estaríamos en presencia de un sistema inconveniente para efectos de valoración y juicio moral.<sup>43</sup> Éste es el problema principal que pudiera enfrentar la concepción individualista de Locke: comparar y fundamentar la libertad y la igualdad individual con la defensa de la propiedad que no sea el de la propia persona simplemente conduce a igualar y suponer un sistema de valoración que permite la legitimación de un estado de cosas injusto en los hechos y que sea ‘justo’ por medio del derecho positivo (se legitima un estado de cosas ya existentes, a pesar de que su real origen sea algo injusto).

---

<sup>41</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 26

<sup>42</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 57

<sup>43</sup> En este respecto, me adhiero a la opinión de T. Nagel que considera que aunque la vida tiene un contenido material (por la naturaleza de las necesidades humanas), la vida humana no nada más es se reduce al ámbito de la propiedad, del trabajo o de cualquier actividad, sino que es un término que se refiere a una cantidad de posibilidades

Locke indica que

“...el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas...primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y lo malo...**pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres... cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria, cuando se refiere a sus propios casos particulares**”.<sup>44</sup>

Si bien es cierto que es necesario establecer -en toda sociedad- criterios distintivos de lo que se entiende por lo justo y lo injusto, lo que plantea Locke es que estas distinciones sean acordes con la Ley de la Naturaleza. Ahora bien, esto se logra de la siguiente manera: los hombres, en Estado de Naturaleza, tienen dos poderes: la salvaguardia de sus vidas y la de los otros, junto con el poder de castigar a los infractores de la Ley Natural. Locke dice que el primer poder se “entrega”, a un poder, el legislativo, así como el segundo a un poder judicial (Locke dice “ejecutivo”). El hombre, por tanto, renuncia a las ventajas del Estado de Naturaleza. Pero estas “ventajas” se diluyen si se considera que hay un grado de incertidumbre constante en el Estado de Naturaleza. La renuncia no es absoluta, pero sí marca una diferencia entre el hombre “civil” y el hombre “natural”; entre la libertad natural y la civil.

Sin embargo, el fin supuesto de la sociedad civil, no hay que olvidarlo, descansa en la salvaguardia de la propiedad, de la persona y de sus derechos. Por tal motivo, los derechos naturales deben ser reforzados por algo más que la Ley Natural y la racionalidad, ya que es un hecho que hay algunas personas que, a decir de Locke, no la reconocen. Si esto sucede, es que la Ley natural no es susceptible de un reconocimiento general, o porque hay algunas personas que no son racionales, o siéndolo, la rechazan en aras de colmar su beneficio personal, o porque sus pasiones son más fuertes que su razón, etc. El factor determinante que se aduce por parte de Locke es **que la razón, por sí misma, no proporciona un reconocimiento absoluto e indiscutible de la ley natural**. Y si éste reconocimiento no se da por medio de la razón, pues no hay más remedio que apelar a una instancia distinta que permita el reconocimiento de la propiedad y la seguridad. Para que esto pueda establecerse Locke, al enunciar que hay derechos naturales, estos se fundan en la singularidad de la Ley de la naturaleza; en cambio, las leyes positivas son variadas, ya que la convivencia entre los hombres en una sociedad de leyes tiene que atender a un marco legal de

---

incalculables y a la vez, indeterminadas que hacen que consideremos a la vida como el bien por excelencia del que depende cualquier otro. Cfr. Nage. T. “La muerte en cuestión” FCE México 1981

adecuación del hombre libre y su libertad, que, aunque restringida, es mejor que la original del Estado de Naturaleza. Esta multiplicidad de las leyes positivas tiene su explicación en la misma estructura de derecho natural; Locke indica que:

“Al nacer el hombre...con derecho a la libertad perfecta y disfrutar sin cortapisas todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza, y en igual medida que cualquier otro hombre o grupo de hombres en el mundo, no solo tiene por naturaleza el poder de proteger su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, frente a los daños y amenazas de otros hombres, sino también el de juzgar y castigar los infringimientos de la ley que sean cometidos por otros, y en el grado que la ofensa merezca; tendrá, incluso, el poder de castigar con la pena de muerte, cuando, en su opinión, la atrocidad del crimen así lo requiera”.<sup>45</sup>

Para Locke, las normas jurídicas positivas son promulgadas por una instancia civil: el Poder Legislativo. Este Poder simplemente es el que, de acuerdo a la Ley Natural y al Derecho Natural de los individuos, tiene que cumplir la finalidad de la sociedad civil: el mantenimiento de la paz y la adecuación de la defensa de la propiedad. No hay una renuncia de los derechos naturales por parte de los individuos, pues éstos sólo ceden el poder de no ejecutar la Ley de la Naturaleza de manera personal. Tenemos, por tanto, que el Estado se convierte en garante de las libertades individuales y de la misma propiedad por medio de un instrumento constante: la Ley jurídica o positiva.

Pero es fácil ver que en la explicación lockeana existe una teleología del Estado: esta se define, en última instancia, por la capacidad del Estado en constituirse en garante de la seguridad individual y de los derechos naturales del individuo, expresados, en primer término, en el derecho a la propiedad individual que comprende el derecho a la vida. Tenemos las “leyes naturales” o derechos naturales deben ser concebidos como fundamentos del derecho positivo, al derivarse de la Ley de la Naturaleza y no dejan de tener validez ni fuerza cuando se construye la sociedad civil.

El derecho a ejecutar la ley de la naturaleza se cede para la formación de la sociedad civil<sup>46</sup>, pero no se cede nada más; los derechos naturales son irrenunciables. Es interesante remarcar que los derechos naturales nunca son, ni pueden ser, anulados. aunque estemos viviendo en una sociedad civil:

“...las obligaciones de la ley natural no cesan cuando se vive en sociedad; y hay muchos casos en los que se hacen más estrictas y van acompañadas de leyes humanas, las cuales imponen castigos públicos para

---

<sup>44</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 124 (subrayado mío)

<sup>45</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 87

<sup>46</sup> Se nos indica lo siguiente:

“los hombres, al entrar en sociedad, renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, poniendo todo esto en manos de la sociedad misma para que el poder legislativo disponga de ello según lo requiera el bien de la sociedad....”

Locke J. “ST/GC” {1994} § 131

reforzarlas...así, la ley de naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres, tanto los que son legisladores, como los que no lo son”.<sup>47</sup>

Por si lo anterior no fuese suficiente, presento otra cita donde se nos indica lo siguiente:

“No voy a entrar ahora en la cuestión de si los príncipes están exentos de las leyes de su país. Pero de esto sí estoy seguro: que han de estar sujetos a la ley de Dios y la naturaleza. Ninguna persona, ningún poder puede estar exento de las obligaciones que impone esa ley eterna. **Son estas leyes tan grandes y tan fuertes en lo que atañe a las promesas, que hasta la Omnipotencia misma ha de estar obligada a ellas.**”<sup>48</sup>

Es decir, la ley de naturaleza sigue vigente en la sociedad política: es una ‘ley eterna’ que es siempre válida en cualquier situación y si obliga a la ‘Omnipotencia’, pues es fácil suponer el grado de obligatoriedad con respecto a los seres humanos.

Si asumimos la teoría lockeana, el fundamento de los derechos naturales descansa en la Ley Natural, en la pretendida racionalidad de la misma y en última instancia, en Dios, tenemos que los derechos del individuo permanecen intactos, así como su libertad y todo esto es susceptible de demostración racional. Ahora bien, la libertad del Estado de Naturaleza se contrapone con la libertad de la sociedad civil, siendo ésta última ¡“mejor”! que la primera, lo que me conduce a pensar que la noción de libertad humana a la que se refiere Locke en algunos pasajes de su trabajo no es, esencialmente, aquella que podría denominarse como “genética” o que se explica a partir del Estado de Naturaleza, sino que la libertad es libertad enmarcada dentro del marco legal de la sociedad civil y que es la única a la que puede acceder el individuo.

Quisiera hacer notar que el desconocimiento de la Ley Natural se debe a que no es reconocida por algunos hombres. Por esto, es necesario que surja la sociedad civil. Pero la pregunta es: si todos los seres humanos son -en principio- racionales y libres, ¿cómo es que no se reconoce la Ley Natural, ni los excesos que la ejecución de la misma suceden? Parece que enfrentamos el problema del reconocimiento de la Ley misma. Así, trataré de ocuparme del tema a continuación.

#### Conocimiento de la Ley de la Naturaleza

El problema es que Locke no nos dice claramente cómo es que nosotros, como hombres, podemos reconocer la Ley Natural. Locke indica que sólo por la razón y por nuestra madurez podemos acceder al reconocimiento de la Ley Natural.

---

<sup>47</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 135

<sup>48</sup> Locke J. “ST/GC” {1994} § 195

La razón, para Locke, es, en éste sentido, capacidad de la mente que nos permite el reconocimiento de la Ley Natural. A decir de Locke, solamente cuando estamos en un estado de racionalidad es posible hablar de que reconocemos la Ley Natural. Locke nos dice:

“..y como esa ley sólo puede serle promulgada a alguien dándosela a conocer mediante la razón, los que no han alcanzado aún el uso racional no pueden estar sujetos a dicha ley ”.<sup>49</sup>

Parecería que sólo los adultos pues son los que supuestamente acceden a una edad razonable son los únicos que pueden reconocer la ley natural. Pero entonces esto puede llevarnos considerar que este reconocimiento se debe un convencionalismo social, que poco tiene que ver con la racionalidad (vg. las reglas de la cortesía y la etiqueta, que no son sino costumbres de una determinada sociedad y siempre particulares y determinadas). Pero éste no es el problema mayúsculo, sino la existencia del agente que no puede reconocer la misma Ley o que, conociéndola, no la acata ni la respeta. Podría pensarse que, lo que causa esto es la existencia en ciertos seres humanos de un defecto que les impide ser conscientes de la existencia de la Ley. Pero, aunque así fuera, la misma es válida y existe objetivamente. La racionalidad es, pues, tan débil que es impotente en el terreno de la moral y más en lo que respecta al derecho natural. Y es por esta causa fundamental que la sociedad civil surge, pues el estado de guerra es una realidad ahí donde no se respeta la ley natural.

El hecho es que Locke no indica claramente cómo ocurre lo anterior, aunque sugiere que la causa de esto se debe a una parcialidad de intereses que hacen imposible el reconocimiento o que lo hacen muy confuso. Locke sostiene, muy plausiblemente, que el hombre actúa, y que siempre es libre de decidir y de actuar. Por tal motivo, se presupone la racionalidad del hombre. Locke nos dice:

“¿...qué es lo que le hizo disponer libremente de su propiedad según sus deseos, dentro de los límites de esa ley? Respondo: **el haber llegado a un estado en el que puede suponersele capaz de conocer dicha ley, a fin de que le sea posible controlar sus propios actos de acuerdo con los límites que tal ley le impone**”.<sup>50</sup>

Sin embargo, el conocimiento de la Ley de la Naturaleza no resuelve el problema del deficiente racional o, mejor dicho, del hombre que, habiendo alcanzado el estado que le permite conocer la ley de la naturaleza, no la acata. Si bien es posible admitir que el conocimiento de la ley de la naturaleza sea hecho por medio de la razón, no se sigue que del mero ejercicio racional dicha ley se

---

<sup>49</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 57

<sup>50</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 59

respete. Pues si se supone la libertad del individuo, no se sigue que de la misma libertad individual -ni de la tenencia de la propiedad-, la razón nos ayude a ‘reconocer’ esa Ley y esto es lo que Locke precisamente nos dice que no sucede. Y si bien esto permite suponer –en general- que todos los hombres son racionales, esto no descalifica la existencia del ignorante, del ‘irrespetuoso’ o de todo aquél que, conociendo la ley (pudiendo conocerla) no la acata ni la respeta, aun siendo un sujeto plenamente racional.

Locke, de una u otra manera, cree que la Ley de la naturaleza, como Ley divina, de Dios, tiene un origen inobjetable y además, es objetiva: hay un orden divino que se traduce en la regularidad de los eventos (físicos y humanos) que se origina en el ordenamiento divino. Y además, existe una teleología de la misma sociedad civil, que tiene a Dios como causa primera; de él se desprende la existencia de la Ley Natural, su reconocimiento y su ejecución. La libertad, como característica propia del hombre es una consecuencia de éste orden metafísico –Estado de naturaleza- y de la propia Ley de la Naturaleza.<sup>51</sup>

#### Propiedad y Sociedad civil

La propiedad del hombre es un derecho natural explicable sólo en el marco de la Ley de la Naturaleza, aunque uno debe tener presente que, de manera original, la propiedad, en general, es un don que la divinidad otorga. Locke indica:

“Al entregar Dios el mundo en común a todo el género humano, le ordenó también que trabajase, y el encontrarse desprovisto de todo le obligaba a ello. Dios y su razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo. En consecuencia, todo aquel que obedeciendo al mandato divino se adueñaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie más tenía ningún título, y que nadie podía arrebatarse sin hacerle daño.....no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo...la medida de la propiedad la señaló bien la Naturaleza limitándola a lo que alcanzan el trabajo de un hombre y las necesidades de la vida”.<sup>52</sup>

No me queda ninguna duda de que el establecimiento de la propiedad, para Locke, es la condición fundamental para el establecimiento de la sociedad civil. Como veremos posteriormente, la necesidad de la justicia humana sólo puede explicarse por la existencia de la propiedad. Por el momento, es necesario hacer notar que Dios otorga al hombre de los

---

<sup>51</sup> Locke indica:

“...de lo que sí estoy seguro es que deben (los gobernantes) a las Leyes de Dios y la Naturaleza. Nadie, ningún poder, puede sustraerse a las obligaciones de esa ley eterna”  
Locke J. “ST/GC” {1994}. § 195

COLECCIÓN DE DOCUMENTOS  
Y PUBLICACIONES

fundamentos naturales de la propiedad: la propiedad de la persona y la capacidad de trabajo, instancias que son fundamentales en el derecho de propiedad.

La propiedad tiene una gran importancia en la teoría política de Locke, a tal grado que la sociedad civil se relaciona con la misma en una finalidad:

“...la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.”<sup>53</sup>

Esta ‘preservación’ o ‘defensa’ de la propiedad, como objetivo principal de la sociedad civil, descansa en un objetivo supuestamente más amplio: la preservación de la paz entre seres humanos, porque de esta manera, se preserva la vida y la propiedad de manera general. Sin embargo, creo que existe una relación tan fuerte entre la existencia de la propiedad y la necesidad de la sociedad civil que todo parece indicar que, entendida aquella como un derecho natural, causa de los mandatos de Dios, y de la necesidad humana, es la inseguridad de la propiedad, en cualquier sentido (amplio o restringido) en el estado original la causa de la sociedad civil.

La preservación de la propiedad, fin de toda sociedad civil, puede adoptar los sentidos que se quieran (defensa de la persona, defensa de los derechos de la persona, defensa de la ley de la naturaleza, defensa de la vida de los individuos, defensa de la propiedad privada {en el sentido que se quiera} etc.). El punto es aclarar a qué se refiere Locke con la defensa de la misma propiedad, puesto que es un término amplio (yo considero que Locke utiliza un sentido de propiedad distinto al nuestro, ampliado y que comprende tanto vida, propiedades y derechos de las personas). El hecho es que la existencia de la propiedad, la necesidad de la misma y su transformación (de propiedad comunal a propiedad particular) dan lugar, sin lugar a dudas, a la necesidad de la sociedad civil. ¿Cómo sucede esto?, ¿cuáles son sus implicaciones?, ¿qué significa lo anterior para nosotros? No hay duda de que la finalidad de la sociedad civil tiene que cumplir con la condición de la certidumbre en cuanto al disfrute de la propiedad y la respuesta a esta certidumbre se encuentra en el estado de sociedad civil, fundado en el estado de derecho.

#### Estado de derecho

Para Locke no hay duda: la ley de la naturaleza no es suficiente (aunque no deja de ser necesaria) para defender la propiedad tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil: se precisa de la ley positiva para que la propiedad quede definitivamente reconocida y asegurada.

---

<sup>52</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 31, § 33, §. 35, (subrayado mío)

La Ley de la naturaleza se constituye en el fundamento de la ley positiva, que es un instrumento para los fines de la sociedad civil.

El estado de derecho se constituye en un recurso necesario e imprescindible de toda comunidad que quiera salir del estado de naturaleza, pues la existencia del estado de derecho positivo es necesario para el cumplimiento de los fines de la sociedad civil, aunque, como veremos, también hay un grado de insuficiencia en el cumplimiento de dichos fines (no nada más se requiere de la existencia de leyes positivas). Se precisa de otra serie de instancias ‘procedimentales’ u operativas de la propia teoría política de Locke. Yo creo que éste es su aspecto más vivo y actual. Pues Locke es consciente que no nada más la existencia y la creación de un estado de derecho es suficiente para que la sociedad política sea tal, sino que se precisa de que éste estado de derecho se cumpla y que, además, se efectúe bajo ciertos procedimientos por los cuales sea imposible que el estado de derecho se violente, degenera y sea usado parcialmente. Por esto, los procedimientos que Locke enuncia son importantes: posibilitan el tan complicado problema de llevar a la práctica lo que se enuncia en la teoría. Tarea nada fácil y, me parece, la más difícil, y que tal vez pueda ser la parte más endeble de mi trabajo, pero que, me parece, tiene que considerarse con relación a la pertinencia de cualquier teoría con las circunstancias existentes y en esto, creo, Locke nos puede servir como modelo.

#### Derecho de rebelión

Por último, quisiera indicar que uno de los puntos más sobresalientes (y tal vez menos estudiados ahora) radica en la defensa o recurso último a la soberanía popular: el derecho de rebelión. Este derecho es uno de los puntos centrales de la consideración del derecho natural lockeano. No puede ser, de ninguna manera, disminuido, regulado o abrogado, pues siempre que el estado de derecho no funcione o que el gobierno no cumpla con sus funciones y se encuentre la sociedad en una situación de guerra (sea como amenaza, o como algo real), la sociedad tiene el derecho (y parece ser que Locke sostendría, la obligación) de rebelarse contra un estado de cosas que no favorecen en nada los fines de la sociedad civil. Sin embargo, este derecho de rebelión es formulado de manera precisa: no todo tipo de descontento o de violación del estado de derecho puede dar lugar al mismo. De hecho, Locke no agota el tema de cuando es legítimo rebelarse, pues esto es algo que escapa a su intención principal. Lo que Locke quiere es enunciar claramente la

---

<sup>53</sup> Locke J. “ST/GC” {1994}. § 85



posibilidad de que una determinada sociedad –y los individuos que la componen- puedan, con todo derecho, afrontar una situación revolucionaria y no de reforma. Es decir, que el estado de derecho admite un recurso último para garantizar que la legalidad se preserve en todo tiempo y en cualquier situación de amenaza al mismo: el derecho de rebelión. El fundamento de dicho derecho precisa de una situación de general pérdida de confianza en la autoridad gubernamental, derivada de la intención de no cumplir los fines de la sociedad civil. El ‘apelar a los cielos’ cuando no hay una autoridad a quien apelar en la tierra es simplemente apelar a una situación irremediable que se resolverá por la acción directa de la población, la cual tiene todo el derecho a desconocer y derribar su gobierno el cual no cumple con sus fines.

Los procedimientos y las acotaciones a este derecho son interesantes, ya que Locke no puede considerarse –como otros pensadores políticos del mundo anglosajón- como un precursor de la reforma de la sociedad, sino como un verdadero revolucionario. Este es un aspecto al que, a decir de Lloyd-Thomas no se le ha puesto la debida por razones que tienen que ver con la misma dinámica social de los países de habla inglesa: han descubierto que la reforma –en el sentido de ‘desobediencia civil’- es más tolerable y admisible que la franca admisión de una situación de revolución. Finalmente para Locke el derecho de rebelión no es derecho a la mera insubordinación personal, como veremos en el transcurso del trabajo.

### Conclusión

El estudio de la filosofía política de Locke puede sernos de gran utilidad. Por lo pronto, la metodología que se adopte es de crucial importancia en el tratamiento y conclusiones del mismo estudio. La propia metodología que un autor adopta a veces nos indica cual es su sentido.

No hay duda de que estamos condenados a estudiar dicha teoría en el seno de mi propio mundo conceptual actual y esto me lleva a sostener que, sin lugar a dudas, cualquier estudio de la teoría política de Locke se tiene como fin el fundamentar o rechazar ciertas concepciones particulares que no son admitidas desde el punto de vista ideológico. Parece que estamos condenados a sufrir la pena de nuestros prejuicios y es en el terreno de la argumentación política donde esto se hace más evidente, aunque debería ser evitable en el terreno de nuestra disciplina que apela a la razón y la argumentación, más que a la postulación y defensa dogmática.

Finalmente, quiero indicar que algunos puntos tratados en éste capítulo serán sujetos de aclaración posterior en lo que resta del trabajo.

## CONSIDERACIÓN SOBRE LA PROPIEDAD DE LOCKE

### Introducción

El capítulo de la propiedad en el ‘Segundo tratado’ es tan importante que no es posible suprimirlo, bajo el riesgo de omitir un aspecto básico de la teoría política de Locke.<sup>54</sup> Este capítulo, a decir de algunos comentaristas, es uno de los más relevantes de dicha teoría<sup>55</sup> y explica, entre otras cosas, el origen de la propiedad privada en el estado de naturaleza. No quiero indicar, de ninguna manera, que ésta sea la causa principal del tránsito entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, pero sí afirmo que la consideración sobre la propiedad es un aspecto fundamental de dicho tránsito.

De igual manera, yo voy a mencionar, aunque sea de manera sucinta, uno de los antecedentes obligados e imprescindibles al que se remitían casi todos los pensadores políticos del tiempo de Locke; esto es, la consideración sobre el origen del derecho de propiedad que enunciaron tanto Grocio como Puffendorf.<sup>56</sup> Estos autores, a decir de Karl Olivercrona, constituyen el antecedente jurídico-filosófico de Locke de tal manera que su teoría se ubica en la consideración de Grocio.

No es un secreto para nadie que la interrogante sobre la propiedad no era, en tiempo de Locke, una inquisición ociosa y que fuera exclusiva de él. El espectro de pensadores que se ocupaban del tema era tan amplio que es casi imposible mencionar a todos. La intención común de estos pensadores era tratar de fundamentar, por supuesto, entre otras cosas, una nueva actitud moral hacia la misma, con respecto al origen de la propiedad. La cuestión de la legitimidad de la propiedad, del derecho a la misma y su consiguiente origen, eran temas que se relacionaban con esa consideración moral moderna y para dichos pensadores jurídicos no es nada deleznable o malo el poseer bienes; tampoco el disfrute de los mismos y menos, la actitud del trabajo que será el fundamento y origen de la riqueza.

---

<sup>54</sup> El capítulo de la propiedad en Locke es sujeto de un intenso debate y de una consideración que a veces se antoja desmedida. Los tratamientos sobre la propiedad y sobre el carácter del individuo, el dinero, la acumulación de bienes, la legitimidad de la propiedad, etc. son ahora sujetos de investigación exhaustiva y las conclusiones no son ajenas de un alto contenido ideológico. Yo trataré, más bien, de exponer algunos aspectos de lo que Locke enuncia en el capítulo V del ‘Segundo tratado sobre el gobierno civil’ y tratar de presentar el antecedente que me parece, es el fundamental en el tratamiento de la propiedad.

<sup>55</sup> Por ejemplo, MacPherson indica lo siguiente:

‘The student of liberal theory is thus well advised to pay particular attention to the place of Locke’s theory of property in his theory of government’

Locke J. “Second Treatise of Government” Hackett 1980 ‘Introduction’ p. viii

<sup>56</sup> Otro de los antecedentes que conforman la consideración sobre el derecho de propiedad lockeana es la consideración que sobre el derecho formularon los filósofos del medioevo tardío (Suárez, Vittoria) y que no mencionaré aquí, aunque soy consciente de la importancia de éste antecedente.

Lo anterior contrastaba con la moral medieval hacia la riqueza y hacia la actividad comercial y productiva, las que eran consideradas actividades poco edificantes, si no claramente amorales, siguiendo la tradición clásica (griega antigua, sobre todo). Sin embargo, los autores de la modernidad apelaron a un universo común de creencias y prejuicios de su tiempo que incluía elementos tan diversos como pueden ser los tradicionales, modernos, religiosos y jurídicos. Esto es, la teoría sobre la propiedad incluía elementos tan abigarrados y contradictorios que parecen incoherentes o francamente ininteligibles. Esto es normal, pues creo que no hay rupturas definitivas hacia el pasado inmediato y menos en el universo de pensamiento conceptual. Por tal motivo, la consideración moderna de propiedad, aunque es una consideración novedosa, moderna, y hasta cierto punto, radical respecto a la filosofía escolástica, comprende elementos tradicionales, entre estos, la idea de que el trabajo es una actividad ordenada por Dios, la creencia del otorgamiento del mundo ‘común’, don de Dios a todos los hombres y el reconocimiento de que la propiedad debe tener un ‘límite’ natural que permita la subsistencia de los demás.

Esta consideración moderna -en la que se inscribe Locke-, tenía como tarea primaria el mostrar el origen y el fundamento del derecho a la propiedad. Al contrario de la concepción medieval, que ponía un énfasis en la vida virtuosa y en un desprecio a los bienes materiales, así como al trabajo físico, la concepción moderna de la propiedad reconoce a ésta como derecho y pasa a ser asunto de defensa pública y gubernamental. Y de cierta manera, esta consideración moderna tenía como meta mostrar, teóricamente, por qué era ‘natural’, normal y ‘bueno’ el enriquecimiento y la acumulación de la propiedad más allá de los propios límites ‘naturales’.

La diferencia fundamental entre la formulación medieval y la moderna radica en la evaluación diferente que ambas consideraciones tenían de la riqueza, particularmente en aspectos como la acumulación de la misma. Es claro que la diferencia de evaluaciones –en el caso de la modernidad- produjo un cambio de actitud respecto a la propiedad y a los propietarios. De esta manera, ya para tiempos de Hume, cuando el mercantilismo era un hecho consolidado y la revolución industrial estaba a punto de ocurrir, la condena más absoluta a la vida dedicada a la contemplación de Dios y a la vida monástica era hecha por improductiva y considerada como ‘viciosa’ dada su inutilidad.<sup>57</sup> Sin embargo,

---

<sup>57</sup> Hume dice lo siguiente:

“Así pues, igual que en la vida ordinaria se reconoce como una parte de mérito personal toda cualidad que resulta útil o agradable, tanto para nosotros como para los demás, de la misma forma no se aceptará otra si los hombres enjuician las cosas mediante su razón natural, limpia de prejuicios, sin las glorias ilusorias de la superstición y de la falsa religión. El celibato, el ayuno, la penitencia, la mortificación, la abnegación, la humildad, el silencio, la soledad y todo el bagaje de las virtudes monásticas, ¿por qué razón son rechazadas todas ellas por los hombres sensatos si no es porque no sirven para nada? No

la inquisición moderna sobre la propiedad se apoya en el fundamento tradicional: Dios es todavía considerado como el fundamento de éste derecho.

Una de las cuestiones principales en la consideración moderna era explicar cómo el hombre puede acceder a la propiedad privada, ya que se pensaba que Dios había dado la tierra y los recursos de la misma, al conjunto de los hombres; la propiedad de la tierra era considerada común al género humano por parte de la tradicional y esto era asumido generalmente por la modernidad. Este punto ya era debatido de diversas maneras antes y después de Locke. En éste caso, no voy a indicar los pretendidos intereses o compromisos de cada uno de los autores que tratan el tema. Mi intención es mostrar cómo la explicación teórica sobre la propiedad de dos autores fundamentales, como son Grocio y Puffendorf se constituyen en el antecedente obligado de la consideración económica de Locke y parece que esta consideración es simplemente una variante de lo que se ha denominado como la 'teoría de la apropiación' de Grocio, pero con sus respectivas variantes y especificidades. Esto tendrá que ser explicado más ampliamente en lo sucesivo, pero por ahora puedo adelantar mi creencia en el punto fundamental de Locke sobre el derecho de propiedad: él insistía en que lo que confería derecho a poseer se debía, a fin de cuentas, al hecho de 'apropiarse de algo' y esto significa la transmisión de un aspecto de la personalidad del individuo hacia un objeto por medio del trabajo y ésta 'transmisión' de la personalidad 'confería' o 'daba' derecho sobre ese mismo objeto, haciéndolo 'suyo', lo que otorgaba 'derecho' sobre el objeto.

Entre los temas que trataré será el mostrar cómo es que la noción de propiedad de Locke no se puede reducir a la mera apropiación o posesión de objetos: contempla también el aspecto de la legitimación de la misma. Creo también que Locke no nada más nos proporciona una explicación original del derecho de propiedad, sino que también nos proporciona una definición de lo que puede ser la propiedad, de manera amplia y que contempla tanto 'vida' como la propiedad de algo distinto a la persona (incluye honor, reputación, trabajo, etc.). Este aspecto de la propiedad es lo que puede, en un determinado momento, hacer operativa y muy atractiva la consideración de la propiedad en Locke. Aparte, trataré de mostrar cómo es que Locke creía -me parece, incorrectamente- que el derecho de

---

aumentan la fortuna de un hombre en el mundo, ni le hacen un miembro más valioso de la sociedad... Por el contrario, observamos que frustran la realización de todos esos fines deseables; que embotan el entendimiento y endurecen el corazón, que oscurecen la fantasía y agrian el temperamento. Justamente por eso, las transferimos en la columna opuesta y las colocamos en el catalogo de los vicios... Un entusiasta melancólico y de mente estrecha puede tener un sitio en el calendario, después de su muerte; pero difícilmente será admitido, mientras viva en intimidad y en sociedad, excepto por aquellos que sean tan delirantes y tan lúgubres como él."

Hume "Investigación sobre los principios de la moral" Madrid, Centro de estudios constitucionales 1982 , § 219 [paginación de S.B.] pp.133-134

propiedad -y la misma propiedad- se inscriben en el ‘estado de naturaleza’ o la etapa pre-política del hombre.

La justificación éste capítulo reside en la estrecha relación de la propiedad con la explicación del origen y el fundamento de la sociedad política o ‘civil’, ya que la consideración sobre los fines de la sociedad civil tienen que atender lo que Locke denomina como la ‘preservación de la vida y propiedades’ de los integrantes de la llamada sociedad civil. Y, por tanto, es un factor fundamental en la teoría sobre el origen de la sociedad civil de Locke.

### 1 Antecedentes

La concepción de propiedad que sostenía Locke se inscribe en su concepción iusnaturalista. A este respecto, pienso que Bobbio caracteriza de manera acertada el ‘modelo iusnaturalista’. Este modelo sustenta –independientemente del autor que se trate- una teoría sobre el origen y fundamento del Estado<sup>58</sup> -como la que Locke enuncia- y Bobbio nos indica que cualquiera que sea la variante respecto al ‘modelo’ o explicación iusnaturalista, existen una serie de ‘relaciones elementales’, ‘simples’, ‘inmediatas’ (yo creo que el origen de estas relaciones se deriva del conjunto de prejuicios y situaciones inevitables bajo las cuales todo hombre se ubica en una época determinada), que son, a decir de Bobbio, las ‘relaciones económicas’, y que estas ‘determinan’, de cierta manera, el nexo entre el modelo iusnaturalista y la sociedad burguesa naciente.<sup>59</sup> Esto es importante porque, a mi juicio, independientemente de cómo cualquier interpretación iusnaturalista pueda formularse, se contempla la necesidad de explicar cómo, desde el ‘Estado de Naturaleza’, y desde una determinada consideración del individuo -que se inscribe en dicho ‘estado’-, pueden ‘originarse’ una serie de derechos que serán preservados en el ‘Estado civil’. Entre estos derechos se encuentran el derecho a la libertad, la propiedad y a la participación política, como veremos más adelante. El punto es que en la concepción iusnaturalista los derechos ‘naturales’ de la persona surgen por una consideración ‘objetiva’ y evidente: la situación del estado original o ‘natural’ del hombre en este mundo.

Esta ‘situación original’ es invocada con una serie de connotaciones positivas: al ser el ‘estado original’ del hombre se invoca una naturaleza humana como punto de partida ‘objetivo’ que sirve para invocar cimentar los supuestos derechos de los individuos, los que se fundamentan en la existencia de dicha situación original. En el caso de Locke, el estado de naturaleza es algo que sucede histórica y

---

<sup>58</sup> cfr. Bobbio N "Hobbes T." {1995} p. 15

<sup>59</sup> cfr. Bobbio N "Op. Cit" {1995} pp. 21-23

realmente. Es en dicho estado donde surgen las relaciones económicas y sociales de los individuos. De esta manera, el origen de los derechos de los individuos radica en la admisión incontrovertible de dicho estado original, por el cual los hombres ya poseen derechos originales e inalienables.

Uno de los derechos más problemáticos del modelo iusnaturalista en general es el derecho a la propiedad. Parecería que éste derecho es –en cierto sentido- innato y, como se ha enunciado antes, ‘natural’. Sin embargo, la cuestión es dar cuenta del mismo; es decir, **tratar de explicar su origen y su pretendida justificación**. Esto es el tema del presente capítulo.

Algunos autores como MacPherson piensan, a mi juicio, muy acertadamente, el derecho de propiedad sólo tiene sentido si lo comprendemos como una instancia de **vinculación u obligación moral**; es decir, que el respeto y el ‘derecho’ a la propiedad sólo puede ser entendidos con relación a un fundamento ‘vinculante’ hacia aquellos que poseen algo [propietarios] con el carácter de ‘imperativo’, ‘mandato’ u ‘obligación’ moral.<sup>60</sup>

Creo que lo anterior también me permite afirmar que la explicación del derecho de propiedad es un tema que no nada más tiene como objeto la explicación genética de la propiedad, sino que también considera la legitimación y el respeto de la misma. El tema del derecho de propiedad, en el presente trabajo contempla, pues, dos grandes temas: cómo se origina la propiedad privada y cómo se fundamenta el aspecto legal y moral de la misma.

Respecto al origen de la propiedad, parece ser que todos los teóricos que se ubican en la corriente del iusnaturalismo parten de un mismo principio: éste mundo no es otorgado en propiedad a una determinada clase de hombres (por ejemplo, los gobernantes o los supuestos descendientes de Adán en linaje directo), sino **se otorga al conjunto de todos los hombres**: Dios otorga el mundo y los frutos de la misma al común de la humanidad. La propiedad -y el ‘derecho’ que hay en éste primer momento de la humanidad- es común a la totalidad del género humano.

Para Locke, todos los hombres son ‘propietarios’ ya que la propiedad de su persona es algo evidente y ‘conocido’ y por tanto, todos tienen el derecho de poseer en virtud de esta condición fundamental. En consecuencia, en la situación original-natural, ya existe un tipo de propiedad natural, particular y original: el de la propia persona. Esta ‘propiedad’ original se constituye en el fundamento del derecho

---

<sup>60</sup> cfr. MacPherson C.B. "La teoría política del individualismo posesivo" pp. 169-170; 200-202. Particularmente MacPherson indica, refiriéndose a la conformación de los participantes de la ‘sociedad civil’ y de la obligatoriedad política lo siguiente: “..no hay duda de que el objetivo del contrato social era encontrar la base de una obligación política vinculante para todos” p. 169-170

de propiedad pues si todos ‘poseen’ su persona, tienen automáticamente derecho a la propiedad (en lo que respecta a su persona y a la extensión de la misma).

En segundo lugar, el origen de la propiedad común (o comunal) generalmente se admite –partiendo de una creencia extendida y reconocida- que Dios otorga la tierra (y los frutos de la misma) al común de los hombres (personalmente considero que éste es *el* problema de estas teorías, ya que difícilmente admitiríamos algo así ahora). Las interpretaciones diferentes surgen cuando se trata de explicar, de manera más o menos fundamentada, **el tránsito** de la propiedad comunal a la propiedad particular y el pretendido derecho a la propiedad privada.

Locke creía resolver, en su capítulo sobre la propiedad, tanto el origen como el derecho a la misma, poniendo énfasis en el carácter natural de la propiedad privada, mostrando de esta manera que los gobernantes no pueden apoderarse de la propiedad de los particulares sin su consentimiento y que el ámbito de la propiedad se debe al universo de lo privado.

La explicación de la propiedad debe contemplar la obligatoriedad del respeto a la propiedad privada, que es un derecho natural y parte de la naturaleza de la persona. Por esto, es innegable que su explicación del derecho a la propiedad tiene -llamémoslo así- ‘aspectos vinculantes’ y que pueden ser entendidos como ‘morales’, dada su pretendida obligatoriedad individual de cada uno hacia el derecho y tenencia de la propiedad privada. El respeto hacia la misma tenía que darse en el marco de un reconocimiento que sólo pudiera ser lo suficientemente claro y además, convincente, pues es indudable que existía una gran preocupación por mostrar cómo es posible que el derecho de propiedad fuese reconocido por todos. Y esto precisaba tanto de un fundamento ‘moral’ como social. Para llegar a esto Locke tiene que mostrar cómo es que la apropiación por medio del trabajo puede ser reconocida **inmediatamente** en virtud de una observación directa; se parte del hecho de percibir la apropiación (por medio del hecho observable de que se ‘posee por medio del trabajo’ y su reconocimiento inmediato) y cómo se sanciona en la sociedad civil en la forma de la ley positiva.

Esto es algo que discutiré posteriormente, pero por ahora, puedo adelantar que la supuesta moralidad de la explicación sobre el derecho a la propiedad de Locke es muy dudosa, pues depende de lo que entendamos por ‘moral’ y esto tiene que ver con la concepción lockeana sobre la misma.

Enseguida me limitaré a enunciar cómo es que Locke consideró la génesis del derecho de propiedad privada, si notamos su antecedente más importante y directo: la explicación del derecho de propiedad que formularon tanto Grocio como Puffendorf.



### Consideración sobre la propiedad de Grocio y Puffendorf

Es un hecho admitido ahora que Locke conocía y tenía en gran estima la obra de Puffendorf (entre estas, *'De Jure Nature et Gentilium'*) y también la obra de Grocio (*'De jure belli ac pacis'*)<sup>61</sup>. Estos autores consideraron el problema del derecho de propiedad de manera parecida, pero con variantes significativas que pueden ilustrar cómo Locke trató de fundamentar, a su manera, el problema del origen de la propiedad y su legitimación. Por lo anterior, voy a permitirme hacer una breve recapitulación esquemática de lo que en esencia sostenían estos autores que eran muy estimados para Locke, constituyéndose en el antecedente teórico de su concepción política.

Tanto Grocio como Puffendorf -además de Locke y otros pensadores- asumen, como punto de partida que el hombre es, en esencia, un ser libre.<sup>62</sup> La libertad de la persona se expresa en la autonomía de su acción: esto es, nadie tiene derecho, ni puede, determinar sus actos, sino él mismo. Este punto es importante, porque concede al hombre una dimensión moral que antes, bajo las consideraciones medievales no era plenamente reconocida, aunque sí había pensadores que habían tocado el tema (Suárez y Santo Tomás). El determinismo de Dios, elemento teórico e ideológico bajo el cual el hombre se ajustaba en el medioevo es sustituido un indeterminismo expresado en la acción humana que asume su responsabilidad tanto hacia sí mismo como hacia los demás: el hombre es libre. Sin la libertad del hombre, la idea de una asociación voluntaria social y de los deberes del individuo para consigo mismo y los demás es, tanto para Grocio, Puffendorf, Locke y otros pensadores políticos, como pudiera ser Rousseau, algo imposible. La idea del libre albedrío será el gran presupuesto de estos pensadores, pero la libertad del individuo es el cenit del pensamiento de estos autores, incluyendo a Locke, porque permite tanto la acción moral humana como el fundamento de la sociedad civil, permitiendo la participación social humana.

La libertad, para Grocio y Puffendorf es efecto de la igualdad humana; esto es, todo hombre tiene el mismo derecho y capacidad de otro precisamente porque es igual a otro y porque Dios así lo dispuso.

---

<sup>61</sup> No solo él, sino también Rousseau, Hume, 'el juicioso Hooker', y otros que, aunque no formularan claramente su deuda con estos dos pensadores, ni aceptaran de manera completa sus teorías, eran considerados generalmente el punto de partida de muchas discusiones, en virtud de la importancia y alcance de las obras de estos autores.

<sup>62</sup> El fundamento de la libertad es todavía vigente y con sus respectivas modificaciones y adecuaciones es crucial en la pretendida formulación actual de los derechos humanos. Pero, creo, es necesario considerar que todavía no podemos superar la antinomia de la razón kantiana sobre la libertad y además, el concepto de libertad que consideraban estos autores era, fundamentalmente, una reacción a la autoridad y a la concepción de libertad medieval, que ponderaba la 'libertad' del estamento (familia, orden religiosa, gremio, etc.) como la expresión de una autoridad descentralizada. Contra esto es que la noción de libertad individual moderna surge.

La libertad del hombre se expresa en la capacidad de actuar moralmente y para que esto pueda suceder, debe tener un espacio propio de acción. Bajo este 'espacio' personal, el hombre desarrolla tanto su actividad como reconoce la de otros seres humanos. La interferencia a éste espacio particular por parte de otro individuo es denominada como una injuria u ofensa que con dificultad puede quedar impune: la persona que ofende o injuria a otra se expone a una respuesta que puede ser de diversa naturaleza, de acuerdo al grado de la ofensa, pero que puede, si es el caso, culminar con la muerte del ofensor.

La 'ley de la naturaleza' es un supuesto compartido y extendido en ésta época. Particularmente, para Grocio ésta expresa, de alguna manera, la voluntad y los mandamientos de Dios que se extiende a toda la humanidad y, sobre todo, contempla el abstenerse de ofender o injuriar a otro ser humano -o causarle daño en su vida-. Además, todo ser humano, en su estado natural, posee un universo o espacio personal (que es denominado *suum* por Grocio). La interferencia o invasión del universo particular por parte de otro se denomina injuria u ofensa. Si alguien ofende a otro, pierde su calidad de ser humano normal y tiene que soportar la posible violencia del ser ofendido. El principio de actuar con justicia en Grocio es la abstinencia de 'tomar lo que pertenece a otro' (*alieni abstinencia*). De esta manera, se considera que el hombre tiene una especie de 'entorno particular' que no debería ser traspasado, pues si esto ocurre, se expone a una respuesta que no es, en el estado de naturaleza, todavía reglamentada y, en consecuencia, dicha respuesta podría no ser proporcional al daño o injuria padecida. De esta manera, cualquier interferencia a la soberanía de la persona y su entorno (*suum*) conduce a que uno pierda su propia privacidad y se exponga a la violencia de la parte ofendida. En el 'estado de naturaleza' esto es patente y la sociedad surge para proteger al *suum*.

Puffendorf, por su parte, admite lo anterior en lo fundamental, pero sostiene también que el universo del derecho es universal (se extiende a todos los hombres en cualquier situación). La cuestión es, para él, fundamentar el derecho de propiedad aún en el estado de naturaleza. Por tanto, indaga sobre el fundamento del derecho de propiedad privada y si en éste puede existir la ofensa. En consecuencia, el problema es precisamente la supuesta ofensa que un individuo puede cometer si se apropia de algo a lo que no tendría derecho. No es que no admita que el hombre tiene un entorno particular, ni que la ofensa sobre otros no se exprese en una continua amenaza al mismo entorno particular del hombre, sino en explicar en qué se fundamenta el derecho de propiedad en el estado de naturaleza.

Vemos que para Puffendorf como para Grocio hay una intención: tratar de explicar el fundamento del derecho a la propiedad, considerando éste es universal, extendido a todos los hombres, con un

particular énfasis en Puffendorf. La pregunta aquí puede ser formulada de la siguiente manera: ¿qué o en qué consiste el fundamento del derecho de propiedad?; ¿la independencia y la naturaleza humana del individuo son suficientes o se precisa de otra cosa?; ¿que es -en orden de fundamentación- primero: la apropiación o el derecho?; ¿el derecho surge de la apropiación o hay un derecho previo, anterior a la apropiación?; **¿como pasar de la propiedad general, común, a la propiedad privada sin que la ofensa o injuria hacia los demás exista?** Estas son las cuestiones principales que trataron de responder tanto Grocio como Puffendorf y que, me parece, Locke asume, de una u otra manera, una de estas posiciones.<sup>63</sup>

### Derecho de propiedad en Grocio

El término (*meum, nostrum*), para Grocio tiene una connotación que incluye ‘lo que pertenece a la persona’. Lo que ‘pertenece’ a la persona tiene una gran amplitud para Grocio, pudiendo abarcar vida, libertad, honor, propiedad y reputación, etc. De esta manera, el *suum* incluye también las acciones personales, pues estas están estrechamente ligadas al honor, la libertad y la reputación del individuo. La libertad (*libertas*) se entiende como el poder que uno tiene sobre sus propias acciones (*protestas en se*), y en éste aspecto, uno puede transferir sus acciones a otros sujetos, y esto no puede darse sino voluntariamente. La transferencia de acciones significa que se establece un derecho (u obligación) de una persona a otra, de una voluntad a otra.

De esta manera, el individuo establece, en su transferencia de acciones con los demás, un signo externo (su voluntad interna no basta) que pueda ser reconocido: esto es, se trata de establecer una declaración o un ‘signo’ expreso de la voluntad humana en el ejercicio de una determinada transferencia de voluntad. Éste es el origen del contrato, que explícitamente contiene los elementos de la voluntad, la promesa y la aceptación. La promesa enajena, de alguna manera, la libertad de uno y lo -por así decirlo- ‘compromete’ a otro individuo {por ejemplo, si uno debe cierta cantidad de dinero, o establece compromisos de otra índole y se formula a una promesa de pago; este sujeto pierde su libertad de actuar al respecto: no puede ‘libremente’ dejar de pagar. De esta manera, aquellos a los que se les promete algo, tienen un poder sobre los que prometieron}. Ahora bien, el plano de los hechos no tiene nada que ver con lo anterior, porque sabemos que las promesas y los compromisos se

---

<sup>63</sup> Por desgracia, cualquier referencia directa a las obras de Grocio y Puffendorf es casi imposible en México. Por esta razón, he tenido, para elaborar esta parte, apoyarme en la obra de K. Olivercrona y J. Tully (“Appropriation in the state of nature” artículo que se encuentra en el libro editado por J. Lively “Modern political theory from Hobbes to Marx. Key debates” y

rompen. Para evitar en lo posible esto, Grocio enuncia que el cumplimiento de la promesa no puede radicar exactamente en un imperativo externo, sino interno: moral. Por tanto, se transfiere un 'cierto poder' a aquél que le hacemos una promesa: una cualidad o '*facultas moralis*'. Esto es lo que explica el sentido original del derecho, que, directa o indirectamente, se funda en el cumplimiento (y esto significa la obligación moral) de las promesas que son definidas como transferencias de la libertad de uno a otros (de manera voluntaria). Hay que mencionar que Grocio indica claramente que en el estado natural u original no existe éste 'derecho moral', siendo susceptible de originar un virtual estado de confrontación y de desconocimiento de la obligación moral, pero que en virtud de un cierto 'acuerdo' necesario y posterior, dentro de la esfera del *suum*, lo que –muy probablemente- era obtenido por la fuerza y la agresión (vida, posesiones, etc.) es accesible por medio de un 'acuerdo' y un 'derecho de propiedad', que abarcaba no sólo la vida y la pertenencia del esfuerzo individual, sino que todo aquello que una persona pudiera adquirir (como posesiones materiales, honores, reputación, etc.) y lo que se adquiriera por y en virtud de éste derecho, y que es, en esencia, una facultad moral. Este 'acuerdo' se funda en el hecho evidente de que, si bien la posesión común de la tierra por Dios a los hombres fue algo indudable, también es evidente que, dadas las inconveniencias que se padece en el estado original, el derecho de propiedad se introdujo como un 'acuerdo' -que es tanto 'público' como 'silente'- de división de bienes y que abarcaba tanto lo que el individuo necesitara y deseara (y lo que podría consumir). Lo que se denomina 'injuria' surge cuando alguien priva a otro de algo que posee: el objeto de la propiedad es, de esta manera, considerado una extensión del *suum* y esto origina la idea de que un ataque a la propiedad es un ataque a la personalidad del individuo.

Ahora bien, Grocio no explica cómo es que la apropiación se realiza -mera ocupación, trabajo, etc.- porque no era su objetivo, sino mostrar cómo se origina el derecho de propiedad. En cambio, es clara su consideración de que la 'facultad moral' sólo puede surgir de un 'acuerdo' que sea **reconocido por todos** (con las características de reconocimiento 'silente' y 'público', que le confiere obligatoriedad y reconocimiento 'moral' interno como 'obligatoriedad y reconocimiento general' o público). En consecuencia, la propiedad -para Grocio- existe ya, de manera natural, como producto de la necesidad humana y ésta hace posible que los hombres puedan establecer una 'extensión de su persona' con objetos del mundo exterior que les son necesarios para su subsistencia: este es el suceso que engendra el derecho de propiedad.

---

"An approach to political philosophy: Locke in contexts" respectivamente) donde se consideran los antecedentes explicativos legales de Locke..

El derecho de propiedad en Grocio radica en la justificación a un acontecimiento (puede denominarse este acontecimiento como un ‘hecho’): la existencia de la propiedad misma, expresada en la apropiación de algo por cualquier medio humano de apropiación y que puede ser cualquier medio que permita la extensión de la personalidad del hombre, y dicha propiedad es ‘reconocida’ como la transferencia del *suum* hacia un objeto lo que dotaba a la persona de un derecho en función de un estado de cosas existente. La consecuencia de lo anterior es que derecho de propiedad será ampliamente reconocido por todos y no necesita de un reconocimiento expreso.<sup>64</sup>

### Derecho de propiedad en Puffendorf

Puffendorf admitía bastantes elementos de la explicación de Grocio, pero difería en un aspecto importante: él creía que la mera apropiación, como el fundamento del derecho, entendida como una ‘extensión’ del *suum* (o de la persona) no es suficiente para dar lugar a la existencia de un derecho.

La cuestión que se planteó Puffendorf en primer lugar es cómo algo ajeno a uno mismo puede convertirse en algo tan íntimo y cercano a la persona y ser considerada como ‘propiedad’. Puffendorf admite que se precisa de una voluntad y una acción decididas que hagan posible esto (sobre todo, cuando se vive en estado de necesidad apremiante), pero lo anterior no explica la existencia de un derecho y mucho menos, de un derecho que sea reconocido por todos. Se precisa de un consentimiento, de un acuerdo, pacto o algo semejante que permita establecer el derecho a apropiarse de algo fundado en una convención inequívoca que permita el reconocimiento universal e indudable de lo apropiado y no fundar el derecho a lo anterior en la mera apropiación o dotación de la personalidad hacia un objeto (esto es insuficiente). Como se puede ver, lo que nos indica Puffendorf es que la mera extensión del *suum* no es suficiente para fundamentar el derecho de propiedad, como sostiene Grocio.

La dificultad de estos dos pensadores, que Locke intentará superar, radica en que se enfrentan con el problema del tránsito de un mundo comunitario, donde la propiedad es de todos a un mundo privado; del universo de la propiedad común a la propiedad individual. Para Puffendorf la mera apropiación, tal como Grocio lo postula, no puede ser el fundamento del derecho, puesto que persiste una injuria, ya que cualquiera puede, con todo ‘derecho’ (por el reconocimiento del mundo común) reclamar aquello que otro se ha apropiado, ya que también a él le pertenecía, o, por la ausencia del mismo derecho,

---

<sup>64</sup> Es interesante que un autor como Rousseau se percatará de esto y fuera particularmente crítico con Grocio en éste aspecto (y en otros más) cfr. Rousseau J.J. “Contrato Social”

persistir la injuria (cualquiera podría aducir que un objeto le pertenece) aunque la ‘ley natural’ existiese. Lo que tenemos, con relación a la teoría de la extensión del *suum* es simplemente una apariencia de derecho y se corre el riesgo de enfrentar una infinita situación de guerra (dados los conflictos que pueden engendrarse por carecer del derecho previo a poseer). Por esto se precisa de un ‘convenio’ o pacto como fundamento de la propiedad. Puffendorf no cree que Dios nos halla dotado de éste pacto de manera directa (Dios solamente otorgó directamente la totalidad del mundo a todos los hombres en común), y si lo hizo, fue de manera indirecta: cuando los hombres lo decidieron. El mundo natural, original, bajo el cual viven los hombres era un mundo en común y apropiarse de cualquier cosa en éste mundo, con pretensión de hacerlo conforme a derecho, es imposible si no existe un convenio previo, pues se cae en el riesgo de ‘injuriar’ a los demás.

#### Diferencias entre Grocio y Puffendorf

La explicación del origen de la propiedad privada en estos pensadores es, como vemos, muy diferente a nuestras concepciones actuales de propiedad (aunque todavía se aduce que el trabajo puede ser el fundamento de la propiedad y no otros factores económicos). Sin embargo, creo que nuestras concepciones actuales de propiedad se originan y de cierta manera, retoman algunos elementos de en éste tipo de explicaciones que pueden parecer obscuras y profundamente fuera de lugar; tan fuerte es la carga de la tradición. Lo relevante de estas explicaciones es que tratan de encontrar la pretendida fuente del derecho de propiedad, acudiendo a un elemento de reconocimiento que fuese lo suficiente racional para que fuese el fundamento de la actividad mercantil de este tiempo. Veamos las diferencias específicas de estas concepciones.

En primer lugar, se puede decir que Puffendorf, a diferencia de Grocio, trata de establecer el origen histórico del surgimiento de tal derecho. Puffendorf pensaba que, si bien al inicio de la historia humana había existido la apropiación, ésta era especial: fue algo inevitable y necesario, aunque no siempre ‘legal’ o apegado al derecho. Por ejemplo, un nogal no era propiedad de nadie (era propiedad común), pero las nueces que alguien recolectaba del mismo pasan a ser ‘propiedad privada’. Este tipo de situaciones precisaba, necesariamente, de una convención primigenia de reconocimiento de la propiedad, ya que otro podría argüir tener el mismo ‘derecho’ a recolectar esas mismas nueces, y dar lugar a la posesión como hecho consumado apropiándose del trabajo ajeno -y esto en el caso en que la situación fuese idealmente ‘pacífica’-; pero lo que se da es una injuria que provocaba esa acción de apropiación y su posible respuesta (situación de incertidumbre) podría ser desproporcionada al hecho

mismo de la injuria. Esta consideración de la injuria y la posible reparación de la misma originó acuerdos más complicados que intentaban justificar y regular la apropiación. De esta manera Puffendorf no cree en un mandato expreso y original (mandato divino) de apropiación privado pueda dar lugar al derecho a la propiedad y esta no puede derivarse de la mera ocupación (en el caso de la tierra) y que un cierto acuerdo entre los hombres fue establecido (tuvo que haberse establecido) para dar lugar al derecho de propiedad, que en resumidas cuentas, establece los criterios de lo que a cada uno le pertenece (esto es, establece los criterios de justicia). Por esto el *suum* de Grocio no es entendido por Puffendorf como la mera extensión de la persona, ya que no se ha establecido una convención previa que regule a la propiedad. Vemos que la diferencia de estos dos grandes pensadores reside, de manera un tanto esquemática, en la consideración fundamental de lo que confiere derecho de propiedad; en un caso, la extensión de la persona hacia los objetos (Grocio) y en el establecimiento de una convención previa de reconocimiento (Puffendorf): entre el reconocimiento tácito e indiscutible de la propiedad por medio de la apropiación (Grocio) y el reconocimiento de la propiedad por medio de una convención previa que regule la misma apropiación (Puffendorf).

Podemos ver que Grocio y Puffendorf trataron de explicar el derecho de propiedad desde un universo conceptual común, aunque sus conclusiones eran distintas. Ambos creían en la libertad, la igualdad y la acción voluntaria de la persona, y en la necesidad de la propiedad privada, aunque explicaban de manera distinta cómo es que el derecho a la propiedad surge, ya que enfrentaban la dificultad del tránsito de la propiedad comunal (común a todo el género humano) a la propiedad individual. En el caso de Grocio, la transferencia de la labor una persona hacia un objeto era considerada suficiente para que se tuviese derecho a la misma. Puffendorf, al contrario, creía que era necesario la formulación de un convenio previo y el establecimiento de criterios elementales de justicia o derecho para que al acto de apropiación fuese justificable como derecho de propiedad.

Lo común de estos autores es que ambos reconocían un dominio común de la propiedad, que no se traduce a que todos deban ser iguales, sino que la propiedad engendra directa y llanamente, un estado de desigualdad: la existencia de una convención denominada 'derecho' va a sancionar la propiedad por algún motivo que no es, necesariamente, histórico ni económico, sino 'moral', esto es, justificando la existencia y la división del mundo (propiedad comunal) en esferas de lo personal (propiedad privada) a la que, sin embargo, todo mundo tiene derecho, aunque no todos lo puedan detentar.

Esto sería, a grandes rasgos, el antecedente obligado de dos grandes pensadores que fueron tomados muy en cuenta por Locke en su formulación sobre la propiedad. Como es evidente, estos pensadores tenían una preocupación jurídica sobre aquello que constituye el fundamento del derecho de propiedad. Y vemos que el problema del derecho de propiedad va ser retomado por Locke, dándole un tratamiento particular al mismo, que, a mi juicio, se orientará hacia la posición de Grocio.

## Propiedad para Locke

### I Parte

Creo que la consideración respecto a la propiedad que Locke sustentaba puede ser considerada en dos aspectos fundamentales: el origen de la misma y su legitimación.

Respecto al origen de la propiedad, Locke es claro: ésta existe ya en el estado pre-político (estado de naturaleza) y se fundamenta en la 'ley de la naturaleza'. La propiedad, para Locke, tiene un origen 'natural', que se origina en la necesidad del hombre, el que, siguiendo el 'mandato de Dios', le ha exigido vivir en éste mundo y satisfacer sus necesidades más apremiantes por medio de su esfuerzo personal. Éste 'estado original' es la fuente de la actividad humana, pues el hombre sólo cumple aquellas exigencias que se expresan en los mandatos de Dios y que lo compelen a ejercer una actividad para vivir. Esta actividad va a ser conocida como 'trabajo' y es una instancia de los deberes del hombre para con Dios y para consigo mismo y es una expresión de la misma de la ley de la naturaleza.<sup>65</sup>

Parecería que lo anterior es algo evidente y, sin embargo, no lo es, además de que ahora no lo admitiríamos sin admitir el hecho de que la propiedad contemporánea no apela a ninguna 'ley' de la naturaleza y que nuestro estado de cosas desecha estas inquisiciones con un desdén admirable: se ignoran si no sirven a sus propósitos. Sin embargo la cuestión principal que Locke se plantea es qué es lo que confiere legalidad a la propiedad y él encuentra esto en algo natural y evidente: la actividad del individuo en apropiarse de algo ajeno al mismo, fundado en el aspecto de la 'naturaleza' del hombre, siendo éste 'propietario de su persona'.<sup>66</sup> Este aspecto natural ha sido entendido por algunos como el

---

<sup>65</sup> Respecto a la noción de los deberes para con Dios, Simmons nos proporciona la clave bajo el cual nosotros podemos reconocer esos deberes si reconocemos que Dios es nuestro creador, pero esto, a decir del propio Simmons, es insuficiente para poder explicar los deberes hacia los demás, porque no hay un elemento que vincule a otra persona directamente como con nuestro hacedor.

Cfr. Simmons A.J. "The Lockean theory of rights" 1992 Princenton University Press pp. 29-31

<sup>66</sup> Puede argüirse que esta intención es producto de una preocupación más fundamental: señalar cómo es que la propiedad privada es inalienable y por esto, no puede ser sujeta de dominio por parte del soberano. Pero lo anterior es



‘fundamento ético’ de la propiedad. Autores como J. Dunn insisten en que la consideración de Locke tiene una estrecha relación con los derechos inalienables del individuo (aunque estos derechos inalienables son meros postulados) y que se garantizan, en última instancia, por una ‘Ley de la Naturaleza’; ley que, en sus primeras expresiones, remite a una condición fundamental: las personas son entidades dotadas de una igualdad de derechos. Esta igualdad natural se expresa en la posesión de la propia persona, y, por tanto, excluye, en principio, la esclavitud (un hombre que somete a otro se encuentra en un estado de guerra). Siendo el hombre dueño de su persona, también lo es de lo que se apropie. Además, Locke considera que Dios otorga la totalidad del mundo a los hombres; de esta manera, los bienes del mundo son comunes. Y esto es lo que indica expresamente Locke: todo mundo puede apropiarse de lo que necesite para vivir; esto no es contrario a la ley de la naturaleza y, además, las necesidades de la vida en éste mundo nos obligan a ello.

De esta manera, Locke postula que la condición necesaria que hace posible la apropiación es la igualdad humana, porque todos pueden –y en un sentido, **deben**, en función de cumplir con los mandatos de Dios- apropiarse de los bienes de este mundo para sobrevivir en él –claro que por medio del trabajo-.

Lo anterior parece convincente y apegado a la explicación tradicional y escolástica, además de que se ajusta a un esquema donde la igualdad de oportunidades queda establecido y sobreentendido. Sin embargo, creo que Locke, como anteriores filósofos políticos, entre ellos Hobbes, se dio cuenta que existía -de hecho- un estado de desigualdad en cuanto a la posición social, y, desde luego, a la propiedad de las personas que no tenía nada que ver con un defecto o retraso mental, deficiencia moral o física de la mayoría de los hombres. Lo que se tenía que explicar era cómo sucedía lo anterior, ya que Locke pone especial énfasis en considerar que los seres humanos son entidades igualitarias y sin embargo, Locke mismo nos indica que la igualdad a la que él se refiere es solamente jurídica: no se refiere tanto a la posición social ni a la de fortunas.<sup>67</sup>

El esfuerzo personal, por medio de la voluntad, es lo que confiere tanto derecho de propiedad como disfrute de la misma y no se debe a un mero don o gracia. Se configura una teoría económica bajo el cual los mejores, los más activos y los emprendedores -¿los más aptos, sería el término?- son los que tienen derecho a poseer y aquellos que no reúnen esas características, no pueden sino someterse a las circunstancias de su propia voluntad: son todo lo que se quiera (inactivos, holgazanes, poco

---

tan problemático y tan sujeto a controversia (el mismo Tully no admite esto) que simplemente cabe mencionarlo como una curiosidad histórica sobre la motivación real de Locke.

afortunados, etc), pero por eso no tienen derecho más que a la propiedad personal y esto debe ser aceptado universalmente, racionalmente, porque Locke indica que el reconocimiento de la propiedad es algo que no puede surgir de un ‘convenio previo’, como veremos en su momento.<sup>68</sup> Pero hay un problema principal: el de explicar cómo la propiedad se adquiere, se transmite y se acumula siendo que el estado original es el de la propiedad común, de todos y bajo el cual existe un límite de la propiedad. Explicar el tránsito de la propiedad comunal a la propiedad personal es lo que se propone Locke y luego tratar de explicar cómo la misma se legitima o reconoce.

Una de las características de la noción de propiedad lockeana es que ésta no presupone la existencia de un estado de escasez, como en la concepción del estado de guerra de Hobbes. Tampoco se supone que exista un estado de violencia que impida el desarrollo y surgimiento de la propiedad, que, como sabemos ahora, necesita de una relativa estabilidad y tranquilidad social. El postular que el estado de naturaleza es un ‘estado de paz’ permite a Locke construir su explicación de la propiedad como expresión del derecho natural, en el sentido de ser la propiedad un derecho irrenunciable (aunque siempre alienable, porque permite el libre intercambio de mercancías) de la persona y explicar la propia dinámica de la propiedad que no puede explicarse en un estado de guerra.

El fundamento del derecho de propiedad lo constituye una instancia de la condición original de la persona o individuo: el ser, de manera reconocida y evidente, propietario de su persona. El trabajo es una instancia de lo anterior y a mi juicio es lo que permite ‘personalizar’ lo que es ajeno a la persona, dándole derecho de propiedad. En virtud del trabajo o esfuerzo personal Locke explica la apropiación privada de un mundo que es de todos. E insiste que lo anterior es evidente, racional y fundado en una ‘ley de la naturaleza’. Esta misma ley establece ‘límites naturales’ a la propiedad del individuo: uno no puede consumir todo y además, no puede (no debe) destruir o descomponer lo que no pueda apropiarse: hay un límite ‘natural’ de la propiedad que es ‘racional’ y con una clara referencia a las necesidades humanas primarias (¿para qué apropiarse de todo o de algo, si no se aprovecha? Pero cuando se introduce el dinero, el límite natural de la propiedad se rompe, tiene una consecuencia inmediata, que es la concentración irracional de la gran propiedad y que sorprendentemente, para Locke, es reconocida. Locke piensa que el dinero es una entidad convencional de intercambio comercial reconocido, que no se descompone y que permite acumular más y más bienes y

---

<sup>67</sup> Cfr. Locke J. “ST/GC” {1994} § 50

<sup>68</sup> cfr. Locke “ST/GC” {1994} § 24

propiedades, pero que también es el elemento que permite el rompimiento del límite natural de la propiedad.

La concentración de la tierra, que en tiempos de Locke era ya una realidad, se constituye en el ejemplo más claro de que después de explicar el origen de la propiedad, nuestro autor se dispone a legitimar ésta forma propiedad. Nuestro autor es consciente del hecho de que la tierra no es infinita y que pocas personas, en proporción, posean mucho más que lo que permitiría la ley de la naturaleza. Pero intenta dar una explicación a lo anterior, fundada en el trabajo y no en la apropiación violenta (que es un elemento incómodo, pero vigente todavía en nuestro tiempo) o en cualquier otra instancia poco dudosa. Locke pretende, a mi juicio, explicar –de manera inocente- cómo, por medio del establecimiento de una sociedad civil, la propiedad, entendida esta en un sentido amplio y que comprende la vida, los derechos y los bienes de la persona se preservan. Esta es, al menos, la finalidad del establecimiento de la sociedad civil. Al entrar en el estado político o de sociedad civil, la propiedad es regulada por medio del estado de derecho. El individuo renuncia a su libertad de hacerse justicia por sí mismo, y la sociedad es quien establece, por el mecanismo de la impartición de justicia constante, permanente e imparcial, la sanción a cualquier transgresor del marco legal.<sup>69</sup> Este marco legal tiene que contemplar los derechos del individuo, en su forma natural y artificial (social y civil) porque nadie puede atentar contra los derechos de la persona, así sea el conjunto de todas las personas restantes de una determinada comunidad. Veamos en detalle como ocurre todo esto.

El propósito declarado de Locke en el capítulo V del Segundo Tratado es:

**“demostrar 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”.**<sup>70</sup>

Es claro que Locke reconoce a la propiedad común como un primer momento de la propiedad (propiedad original), pero se admite la existencia de la propiedad privada. De la existencia de éste hecho, parte Locke para indicarnos que su existencia original no precisa de un ‘acuerdo expreso’ de aquellos que habitaban el mundo. Locke encuentra que ‘por fuerza’ existe un ‘medio’ por el cual la propiedad privada se origina: es decir, debe existir un medio por medio del cual la propiedad común pase a ser propiedad privada.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 131

<sup>70</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 24 (negritas mías)

<sup>71</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 25

Se trata de establecer cómo la propiedad tiene una relación estrecha de la persona con el objeto mediante la dotación del último por medio de ‘personalización’ del objeto. Para poder sostener esto, Locke cree que, en primera instancia, todo ser humano es dueño de su persona y que, en consecuencia, la personalización de un objeto confiere el derecho a apropiarse el objeto.<sup>72</sup> Pues el esfuerzo personal de ‘sacar un objeto de la naturaleza’ es suyo y todo aquel objeto que es transformado por éste ‘agrega’ al objeto *algo* (esto es lo más extraño del asunto: ¿en qué consiste éste ‘algo’?) ‘que no estaba en ella’ y que origina el derecho a la propiedad privada y el disfrute de la misma. Ahora bien, no es necesario un pacto original ni ‘el consentimiento expreso’ de todos los demás para que esto ocurra, sino que, a decir de Locke, la ‘Ley de la Naturaleza’ es la que, a fin de cuentas fundamenta ese derecho (cfr. ST/GC § 27, 28, 29, 30). Incluso, Locke apela al ‘mandato divino’ bajo el cual el hombre debe trabajar para reforzar su argumentación sobre la inevitabilidad y pertinencia del trabajo. Y la consecuencia es que todo aquél que sigue este mandato divino es propietario del esfuerzo de su trabajo (§ 31). Lo anterior se extiende al objeto de la propiedad contemporánea (de su tiempo) y que no era aquella fundada en la recolección, sino en ‘la tierra misma’ (§ 31) lo que constituye, para el hombre, ‘la medida de su propiedad’. Esta concepción de la propiedad como fundada en la posesión de la tierra es lo que, necesaria e inevitablemente, para Locke, condujo a una síntesis entre la apropiación por medio del trabajo y la fundamentación del derecho de propiedad eran una y la misma cosa siempre que se tratase de apropiación por medio del trabajo. Locke enuncia:

“La ley impuesta al hombre le ordenaba, en realidad, que se apropiase de ella. Dios le impuso la obligación de trabajar, y sus necesidades le obligaban a ello. Era, pues, su trabajo el que creaba su derecho de propiedad, y no podía arrebatarle ese derecho una vez que lo había conseguido. Vemos, pues, que poner la tierra en labranza, cultivarla y adquirir su propiedad constituyen operaciones unidas entre sí. La una daba el título a la otra. De modo, pues, que al ordenar Dios el cultivo de la tierra, daba, al mismo tiempo, autorización para apropiarse de la cultivada. **La manera de ser de la vida humana trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular...**”<sup>73</sup>

---

Locke aquí indica exactamente:

“Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la Naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie o se beneficie de ellos.”

<sup>72</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 26

Locke dice:

“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*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que **el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos**” (Cursivas textuales y negrillas mías).

<sup>73</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 34, p.28 (negrillas mías)

Es esa ‘manera’ particular de la vida humana lo que origina la propiedad. De este modo, Locke considera que hay una diferencia entre la propiedad común (apropiación de lo que hay en la naturaleza sin esfuerzo) y propiedad privada (apropiación por medio del esfuerzo y del trabajo personal (§ 37)). La propiedad de la tierra es, para nuestro autor, un tema fundamental: para él este tipo de propiedad es la parte esencial de la propiedad. Locke es muy enfático al enunciar que el objeto principal de la propiedad ‘moderna’ es la propiedad de la tierra y lo que se obtiene de la misma, y que el trabajo invertido en ella es lo que confiere el derecho de propiedad privada sobre la misma (§ 38). Sin embargo, subsiste la cuestión sobre la convención o acuerdo de la que se ocupó Puffendorf. Pues hay que reconocer que aunque Locke nos proporciona una explicación sobre el supuesto origen de la propiedad privada y también, del fundamento del derecho a la misma propiedad, es claro que la mera ‘personalización’ de la tierra por medio del trabajo no es suficiente para explicar el derecho a la propiedad privada. Locke consideraba que el trabajo sobre la tierra (personalización de la tierra u otra cosa) y el derecho a apropiarse de la misma eran –esencialmente- partes de un mismo evento, pero esto no es tan evidente, porque subsiste el problema del reconocimiento de la misma, dado que no todos están dispuestos a hacerlo ya que se cree que cualquiera tendría no nada más derecho a trabajar esa misma tierra como a poseerla y ocuparla (respecto a esto, se ha atribuido a Locke ser uno de los pilares de la teoría de la propiedad fundada en el ‘reclamo’ o primacía u ocupación primera, aunque creo que esto es un error) o a ‘conquistarla’ por medio de la fuerza y por motivos de supervivencia (en el caso de una situación de general escasez o de hambruna, se cumpliría con otro de los postulados de la ley de la naturaleza: la sobrevivencia humana). Como quiera que sea, la injuria a la que se refiere en su momento Puffendorf está presente de manera real en esta parte de la teoría de la propiedad de Locke.

Yo creo que el fundamento de la propiedad en Locke es muy endeble, como cualquier teoría de la apropiación, pues éstas dan lugar a equívocos y ambigüedades mayúsculas, sobre todo cuando se refieren al derecho a la propiedad. Dentro de estas teorías subsiste la interrogante: ¿es por medio del trabajo como se adquiere el derecho de posesión? Parece que esto es muy evidente y muy claro en el caso de Locke, pero espero mostrar cómo, al menos, en nuestro autor no lo es. Pues independientemente de que sostenga una variante de apropiación por medio del trabajo, él es consciente de que éste tipo de propiedad es muy ‘inestable’ en el estado de naturaleza. Locke enuncia que sólo a través del surgimiento de la sociedad civil es como la propiedad llega a establecerse

definitivamente y esto significa que es legalizada por medio del derecho positivo que surge de la sociedad civil, así como el elemento coactivo que surge de la ley positiva misma.<sup>74</sup>

Además, Locke tiene que contemplar un aspecto más básico de explicación sobre la propiedad: ¿cómo es que yo puedo reconocer la propiedad de manera inequívoca? Locke respondería que es por medio del convenio que resulta al establecerse el reino de la legalidad positiva (§ 39, § 131), pero suprime un ‘convenio previo’ o de un ‘acuerdo expreso entre los miembros de una comunidad’ (§25){en § 29 se habla de esto como ‘consentimiento explícito’}; acuerdo previo que fundamente el derecho a la propiedad tal y como Puffendorf sostiene.

#### Intención supuesta de la argumentación lockeana de la propiedad

Se puede argüir que la intención de Locke fue el mostrar cómo es posible que se de el tránsito de la propiedad comunal (o común) a propiedad privada dentro del marco de la racionalidad y del respeto hacia los demás en su derecho y su persona. Para esto puede aducirse que todo aquel que cumpliera el ‘mandato divino’ de ‘adueñarse’ de la tierra que necesitara para subsistir, simplemente estaba ejecutando la voluntad divina del esfuerzo y del trabajo personal, criterio que dota de derecho y de propiedad. Y para que no exista duda alguna del fundamento metafísico que Locke sustenta, incluso se nos indica que el límite a la propiedad natural, es decir, de aquello que existe en el estado original consiste en todo aquello que el hombre no puede consumir ‘sin echar a perder’ (§ 31). Además Locke supone que en su época existía suficiente tierra para que pueda ser ‘trabajada’ y en consecuencia, ‘apropiada’ para todo aquél que quiera ser propietario (§ 32, § 33), lo que, de alguna manera, daba ‘derecho’ a aquellas personas trabajadoras y laboriosas a ocupar vastas extensiones de tierra inculta y sin dueño. Propiamente hablando, se refería la América ‘inculta’ de esa época y como cualquiera puede observar, se justificaba algo que ahora se denomina como mero colonialismo, pero apoyado en éste tipo de consideraciones. El hecho es que Locke pensaba que su teoría no podría ‘injuriar’ a nadie, de manera ‘razonable’. Pero lo lamentable del caso es que aquí se incurre en algo que no puede ser sino la consecuencia de la franqueza de su propia teoría: la justificación de la violencia y de la fuerza de la apropiación, expresada en algo tan inocuo como es la noción de trabajo que él maneja. A continuación, trataré de fundamentar lo anterior.

---

<sup>74</sup>Locke “ST/GC” {1994} § 3, § 131

## Fundamento del derecho de propiedad

Locke consideraba que el derecho a la propiedad era algo que no precisaba de un pacto, acuerdo o convenio previo para el acto mismo de la apropiación de un bien de la naturaleza por el individuo. Para él, el derecho a la propiedad es consecuencia directa del trabajo. A reserva de aclarar la noción que de 'trabajo' Locke utiliza, parece que el sentido primario del mismo es el de actividad personal que realiza el hombre con el propósito de 'sacar' a un objeto del mundo natural y común que se hace suyo (personalizado) por medio de esta actividad. Podría parecer que lo anterior no considera el trabajo asalariado u obligado, pues Locke, de una u otra manera, no tendría dificultad en que el trabajo de un sirviente (o de un esclavo) también pertenece al patrón o al dueño del esclavo. Pues la tenencia (posesión) del trabajo de estos sujetos -y la propiedad que de esta se desprende- están plenamente justificadas por la 'ley de la naturaleza' y por la situación 'natural' de libertad y posesión propia del cuerpo.

Locke simplemente nos indica que no se necesita un acuerdo previo para que el derecho a la propiedad se reconozca. Pues la apropiación de un objeto y su derecho al mismo por un individuo es 'lo mismo' y esto sucede originalmente en el 'estado de naturaleza'. Esto quiere decir que todo individuo en el 'estado de naturaleza' (y en el estado civil supongo esto debería ser más evidente) 'reconoce' (admite) que la 'propiedad de la persona' es producto de una extensión de la misma hacia los distintos objetos que el hombre precisa para vivir. Este individuo simplemente está cumpliendo con los mandatos de Dios y se comporta racionalmente apegándose a la 'ley de la naturaleza'. Estamos en presencia del hombre que actúa de acuerdo a una estructura legal predeterminada y absoluta (se actúa de conformidad con la ley de la naturaleza) y que, por tanto, se tiene derecho al disfrute del esfuerzo personal. Y todos reconocen lo anterior (deberían de hacerlo), porque comparten la misma racionalidad de éste individuo trabajador y racional. Hasta aquí esta consideración idílica, racionalista e ingenua.

La dificultad de esta concepción surge cuando Locke nos indica -porque esto es un hecho- que esto no es suficiente para que se dé una plena seguridad a los individuos trabajadores, honestos y racionales. Hay un reconocimiento de la existencia de una 'gran inseguridad' en el estado de naturaleza con respecto a la tenencia de la propiedad, así como con el aspecto jurídico de la misma; son inciertos. Esta inseguridad radica en que, ciertamente, por un lado, no siempre se reconoce la ley de la naturaleza por parte de 'algunos' individuos ya que estos no siguen los dictados de la razón y por otro, la tenencia de la propiedad no puede ser fundada en la mera ley de la naturaleza, entendida ésta

como expresión de la moralidad humana. Esto será tratado más adelante, por el momento se me ocurre que Locke es consciente de la diferencia entre el derecho a la propiedad y el reconocimiento de la propiedad como cuestiones ciertamente relacionadas, pero distintas. El respeto al derecho de propiedad es un elemento esencial en la consideración de la propiedad que nos ocupa y hace necesario e inevitable el surgimiento de un poder penal, coactivo y garante del estado de cosas que describe Locke. Lo que es claro es que, a decir de Locke, tanto la 'vida' como 'la propiedad' y la 'seguridad' de los individuos no es tan estable ni hay la paz supuesta en el 'estado de naturaleza'. Locke indica, por un lado, el reconocimiento del derecho de propiedad no precisa de un reconocimiento previo (anterior) al hecho inmediato de 'personalizar' un objeto ajeno al mismo (para él, esto es evidente y reconocido por todos), pero también parece que Locke omite el hecho de que los 'inconvenientes' que hay en el 'estado de naturaleza' socavan, de algún modo, su teoría, sobre todo en el aspecto del reconocimiento a la propiedad. No voy a considerar en extenso éste punto porque es realmente problemático y requiere un tratamiento muy técnico del reconocimiento de la propiedad; simplemente lo enuncio porque ilumina el problema principal que hay en una explicación como la de Locke: el problema de la legalidad de la propiedad y su importancia con establecimiento de la sociedad civil.

#### ¿Propiedad evidente o por acuerdo?

Si Locke afirma que el derecho a la propiedad es reconocido por todos, de manera natural y evidente, en el 'estado de naturaleza', parece que se nos indica que uno no tendría que recurrir a pactos, convenios y a la sociedad civil. Cualquiera puede ver que todo aquello de lo que se apropia con su propio esfuerzo le pertenece y éste hecho es reconocido y respetado por una instancia judicial suprema. La laboriosidad personal y reconocida es lo que constituye el fundamento de la propiedad y no la violencia. Pero entonces ¿cómo y por qué Locke formula una teoría contractual de la sociedad que proteja a la propiedad? Parecería que lo que Locke desea preservar es el aspecto del trabajo personal y que la dificultad radica en la existencia de un conjunto de individuos que pretenden aprovecharse del trabajo ajeno. Este sería un indicativo de la intención de Locke: poner un freno a las ambiciones personales e irracionales de algunos hombres. Sin embargo, Locke nos indica que hay límites racionales a la apropiación de los bienes que existen en la naturaleza. De esta manera, en tiempos antiguos, al principio de la historia humana, todo aquello que proporciona la naturaleza de manera natural, y en consecuencia con la 'ley de la naturaleza', es común a todos, pero se penaliza –y limita- la apropiación que no tiene como objeto la satisfacción de las necesidades humanas (podría



entenderse como necesidades básicas, pero creo que Locke no se refiere a esto, sino a la satisfacción de las mismas con un cierto excedente) con el límite de que se deje lo que no se aprovecha y bajo la cual, el mundo se considera algo que no se puede dejarse 'echar a perder' (esto es algo censurable y sujeto de persecución por la ley de la naturaleza). El hombre no tiene derecho a ser, de acuerdo esta consideración, un depredador que, irracionalmente, despilfarre los bienes que la divinidad proporciona (hay incluso ciertos comentaristas que ven en esto tintes ecologistas y esta variante de la teoría política de Locke ha sido saludada con mucho entusiasmo). Pero esto, repito, sucede al principio de la historia de humanidad. La laboriosidad del hombre en sociedad se refiere al trabajo sobre la tierra y podría sugerir que Locke enuncia una teoría del valor que tiene como fundamento al trabajo. Creo que no es exactamente así, pero de todas maneras, el referente principal de la propiedad para Locke en cualquier estado humano, sea de naturaleza o no, radica en la posesión de la tierra. Y es el trabajo sobre ésta lo que confiere, consecuentemente, el derecho de propiedad. Sólo que entonces Locke tendría que indicarnos cómo es que se conviene en esto; esta es la objeción de Puffendorf. Lo que se nos indica por parte de Locke es que el reconocimiento de la propiedad en definitiva y en un sentido estricto no puede apelar a un reconocimiento expreso, ni convenio previo porque entonces el hombre perecería (a mi me parece que Locke tuvo que apelar a éste tipo de recursos fantásticos en su afán de sustentar su consideración política: no puede ser posible que él ignorara que la violencia puede ser el origen real de la propiedad y él mismo, al enunciar que no se precisa de un acuerdo previo que reconozca que la tenencia de la propiedad da entrada a la violencia y que esta fue, en su origen, producto de eso que se quiere suprimir; la violencia y aquello que engendra: la inseguridad).

Locke consideraba presumiblemente dos cosas: el derecho de propiedad se funda en la apropiación (transferencia de personalidad) de un objeto por parte de un sujeto y que es claro, evidente y que no precisa una convención o acuerdo previo. Pero Locke nos indica, de todas maneras, la necesidad y existencia de una convención que se da de manera tácita, que se expresa en el reconocimiento más o menos general de éste hecho. Si el trabajo 'personal' es el fundamento de la propiedad privada, con el transcurso del tiempo, tanto por factores demográficos como de creciente y complicada economía humana hicieron que el trabajo perdiese el papel fundamental del derecho a la propiedad. Locke es muy claro en la cita siguiente:

Así, pues, en las **épocas primeras**, el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a **bienes que eran comunes**. Esa clase de bienes constituyó durante largo tiempo la categoría más importante, y quedan todavía en cantidad superior a la que el género humano puede utilizar. La mayor parte de los hombres se conformaron, al principio, con lo que la Naturaleza les ofrecía espontáneamente para satisfacer sus necesidades; más adelante, sin embargo, en ciertas regiones, **el crecimiento de la población y de los recursos**,

**mediante el empleo del dinero, hicieron que la tierra escasease y adquiriese cierto valor;** entonces las diferentes comunidades establecieron los límites de sus distritos respectivos y regularon por medio de leyes, dentro de ellas mismas, las propiedades de los individuos y las de la sociedad a que pertenecían. **Así fue como el acuerdo y consenso mutuos establecieron definitivamente la propiedad que el trabajo y la industriosisidad habían iniciado.** Posteriormente, las ligas que se formaron entre los diversos Estados y reinos renunciaron, de una manera expresa o tácita, a toda pretensión y derecho a la tierra que se hallaba ya en posesión de los otros miembros de la liga, y al hacerlo renunciaron, por común acuerdo, al derecho natural común que primitivamente tenían a las tierras de dichos países. **Así fue como, por convenio positivo, establecieron entre los pueblos la propiedad en las distintas partes del mundo.** Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común, y que permanecen incultas; esos habitantes no las utilizan ni pueden utilizarlas, y por eso siguen perteneciendo a todos en común. Esta situación apenas podría darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero.<sup>75</sup>

En esta larga cita podemos observar los elementos fundamentales del concepto de propiedad en Locke. Primero, el origen del derecho de propiedad se debe al trabajo individual o personal sobre algún bien común (la tierra) y no precisa de un acuerdo previo para que sea reconocida. Esta es la consideración que podría llamarse ‘consideración genética’ o ‘histórica’ del origen del derecho de propiedad. Hay, en ésta etapa original, el elemento que permite tal derecho: la ley natural. Y también en ésta etapa podemos enunciar que no existía sino una ‘conformidad’ humana respecto a lo que podían poseer, en dependencia a lo que existía naturalmente. A continuación afrontamos una segunda situación o momento histórico: hay aquí una sorprendente evolución económica y social. El comercio ya es una realidad y el dinero se encuentra establecido en su uso generalizado y **por convención.** Después, en lo social, las comunidades humanas experimentan un crecimiento, lo mismo que sus necesidades. El hombre que se apropia en extenso de la tierra y ésta ‘escasea’ por el extendido ‘uso del dinero’; el trabajo ya no incide de manera directa sobre lo que existe simplemente en la naturaleza, sino que se orienta hacia los frutos de una labor sobre la tierra y esta producción no consiste en lo que puede denominarse ‘apropiación directa’ de lo que hay, sino, reitero, labor social sobre la tierra. Estas ‘adquieren cierto valor’ (realmente, la teoría del valor que Locke propone es asombrosa: no radica en el trabajo, como pudiera pensarse y que ha sido motivo de una gran controversia). Entonces, dada la situación de incertidumbre que priva en el estado de naturaleza se ‘regula’ la propiedad: surge el Estado o sociedad civil con ese fin. Pero lo importante aquí es que Locke tiene que admitir que es por ‘acuerdo’ y ‘consenso mutuo’ como la propiedad definitivamente se establece y luego se legaliza por medio del surgimiento de la sociedad civil y la ley positiva, ya que el origen de la sociedad civil y la ley positiva se debe a éste tipo de deseos.

---

<sup>75</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 45 pp. 34-35 (negrillas mías)

Adelanto que no puede existir duda alguna respecto a que la propiedad a la que se refiere Locke (propiedad sobre la tierra y sobre el dinero) era la gran propiedad latifundista y sobre la masa monetaria que en ese momento ya eran una realidad patente.

### Origen de la propiedad

Locke es muy enfático en indicar que el trabajo **origina** el proceso de adquisición de la propiedad. Y que después, mediante el crecimiento y evolución social del hombre, en el terreno económico y social, cuyos signos son tanto la aparición del dinero, el intercambio comercial creciente, la diferencia social, como de fortuna, así como la acumulación de la tierra, y otras consideraciones, surge la sociedad civil, con el fin de sancionar ese primer momento. La ‘aceptación común del dinero’ es fundamental en éste esquema, pues proporciona la base bajo la cual la propiedad abandona sus límites naturales, permitiendo una apropiación en función de una aceptación y sanción común incontrovertible que proporciona la sociedad civil. El derecho positivo surge y por medio del mismo queda legalizada la propiedad de manera definitiva. Y se aduce que es la razón lo que nos permite darnos cuenta de que apropiación y trabajo son procesos paralelos e indivisibles.

Locke, en su consideración sobre la propiedad tiene que apelar a la ‘razón’ como el instrumento bajo el cual se permite la apropiación personal de lo que se otorgó en común a toda la humanidad.<sup>76</sup> Este empleo de la razón como medio de la apropiación tiene su expresión tanto en el reconocimiento de la libertad del individuo, así como en la propiedad de su persona y los actos de la misma. De esta manera, Locke indica cómo puede accederse a la propiedad privada y al derecho sobre la misma sin una convención previa, sin un pacto o convenio previo. Pero creo que hay que hacer notar -para que esto sea explícito-, que Locke se refiere al menos a dos momentos de su concepción de la propiedad: un momento original, histórico, que explica cómo se inició el proceso de separación o diferenciación de la propiedad comunal (o común) por medio de un proceso inevitable y natural, así como por el ‘mandato divino’. El otro momento es fundamentar cómo el derecho de propiedad establece la legalidad de la concentración de la propiedad de la tierra, el derecho a la apropiación del trabajo ajeno a la persona y a la acumulación de ‘capital’ o dinero, todo esto ya reconociendo la necesidad de un contrato o pacto que permite regular y legitimar, mediante la ley positiva, la propiedad. Vemos que

---

<sup>76</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 25 donde se nos indica:

“Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos.”

algunos aspectos fundamentales de esta concepción de propiedad. En el primer momento (momento histórico original) el trabajo personal es el fundamento de la propiedad. Lo que existía en común es apropiado en función de la satisfacción de las necesidades humana y existía un convenio ‘explícito’ de reconocimiento de la propiedad.<sup>77</sup> Además, en éste momento hay un límite a la propiedad, que se deriva de la ‘ley natural’: no se puede apropiar nada que pueda ‘echarse a perder’.<sup>78</sup> En cambio, en el segundo momento hay una serie de elementos sociales y económicos bajo los cuales ya no se puede hablar de trabajo personal o individual como el fundamento del objeto principal de la propiedad: la tierra. La tierra, en éste momento, es ya acaparado por algunos y tiene un valor derivado del uso del dinero (como cualquiera puede ver, hay una situación de escasez). El que sea poseída por una pequeña minoría debe ser claramente aceptable para todos: tiene que ser algo que se reconoce (o de otra manera, no me explico el sentido del derecho de propiedad lockeana). El objeto de la propiedad ya no es aquí los productos o frutos de la naturaleza, sino la tierra misma. Y aunque se mencione que la adquisición de la tierra se justifica por medio del ‘trabajo’, es difícil pensar cómo alguien pueda trabajar más allá de su esfuerzo personal, grandes extensiones de tierra, aunque su origen pueda deberse al trabajo personal (aunque esto también es muy difícil de admitir). Igualmente, se reconoce el uso del dinero como aquello que permite apropiarse de todo cuanto se pueda y se desee,<sup>79</sup> puesto que el dinero rompe con el límite natural y racional del primer momento. En el segundo momento histórico se reconoce, de manera sorprendente un medio universal de intercambio sin que aparezca todavía el Estado y que se ‘descubre’ por la dinámica de la actividad económica del intercambio y de la ganancia que esto implica.<sup>80</sup> Es aquí cuando el trabajo personal o ‘industriosidad’ individual va a

---

<sup>77</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 28 donde se nos indica:

“...Por la conformidad explícita de cada uno de los coposores, necesaria para que alguien se apropie de una parte de lo que ha sido otorgado en común, los hijos o los criados no habrían podido repartirse la carne que el padre de la familia les había entregado, si antes no se le señalaba a cada uno la parte correspondiente. De la fuente es de todos ¿quién puede dudar de que la recogía en un recipiente le pertenecía a quien lo llenó? El trabajo suyo la ha sacado de las manos de la Naturaleza, en las que era común a todos, y pertenecía por igual a todos sus hijos, y con ello se la ha apropiado para sí.”

<sup>78</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 30

<sup>79</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 47 y § 48, donde Locke nos indica lo siguiente:

**“...el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones.** Supongamos, por ejemplo, una isla sin relación alguna con todo el resto del mundo, y que residiese en ella un centenar de familias, que podrían encontrar ovejas, caballos y vacas, además de otros animales útiles, frutos sanos y tierra suficiente en que producir cosechas de cereales como para alimentar a una población mil veces mayor; pero que no hubiese en la isla ningún producto capaz de servirles de dinero, por ser todos muy corrientes o perecederos. **¿Qué razón podía tener allí nadie para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para que la familia estuviese ampliamente provista para el consumo, ya fuese en lo producido por la industriosidad propia o en lo que pudiesen trocar por otros bienes perecederos?”**

<sup>80</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 49, Locke indica aquí:

encontrar un nuevo sustituto: la apropiación del esfuerzo ajeno o del trabajo asalariado, que pasa a ser regulada por las leyes de una sociedad que tiene como misión fundamental proteger la propiedad privada ya existente en el estado de naturaleza.<sup>81</sup>

Aparte, debo señalar un aspecto un tanto oscuro en lo que respecta al aspecto personal de la apropiación: por una parte, Locke nos indica que el hombre tiene que vivir y ‘cumplir el mandato de Dios’ trabajando para satisfacer sus necesidades más apremiantes. Por eso, en el origen de la sociedad humana, la apropiación es una necesidad y una obligación (§ 28, §32, §34 y §35).<sup>82</sup> Esta obligación no tiene nada de malo y no puede ser considerado de alguna manera como algo peyorativo o indicativo de que el hombre es un depredador (§ 36). Por esto, algunos teóricos como es el caso de Tully indican que tal vez MacPherson haya exagerado en su caracterización de ‘individualismo posesivo’ respecto a la teoría de Locke. Sin embargo, creo que es posible enunciar que Locke apela al aspecto genético u original de su teoría cuando enuncia que existe un principio o inicio de la historia humana bajo el cual no hay un deseo desenfrenado, irracional y depredatorio por adquirir más de lo que uno necesite para satisfacer sus necesidades:

“ Es indudable que en los comienzos de la Humanidad... antes que el ansia (*desire*, en inglés original) de poseer más de lo que cada cual necesitaba alterase el valor intrínseco de las cosas, valor que depende únicamente de la utilidad de estas para la vida humana, o antes que hubiesen llegado al acuerdo de que un trozo pequeño de metal amarillo, capaz de conservarse sin desgaste ni alteración, tuviese el valor de un gran trozo de carne o de un gran montón de cereal... si bien cada hombre tenía derecho a apropiarse de las cosas mediante su trabajo, cada cual para sí, en la cantidad que podía consumir, lo cierto es que esa apropiación no podía ser grande...’<sup>83</sup>

---

“...Pero que alguien descubra un producto que posea la utilidad para el uso y el valor del dinero y veremos inmediatamente que el hombre que vivía de **ese modo se lanza inmediatamente a ensanchar sus posesiones.**

<sup>81</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 50 Locke nos dice:

“...puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo. 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; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. 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, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.”

<sup>82</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 34

Locke aquí nos indica:

“La ley impuesta al hombre le ordenaba, en realidad, que se apropiase de ella. Dios le impuso la obligación de trabajar, y sus necesidades le obligaban a ello...”

<sup>83</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 37 (subrayado y negrillas más)

En el original tenemos lo siguiente:

“This is certain, that **in the beginning, before the desire of having more than man needed** had altered the intrinsic value of things, which depends only on their usefulness to the life of man; or ha agreed, that a little piece of yellow metal, which would keep without wasting or decay, should be worth a great piece of flesh, or a whole heap of corn..”

Pero, por otra parte, Locke es consciente de que el hombre tiene, después, una carácter ‘apropiador’ que surge por el desarrollo de la sociedad humana. El aspecto genético u original tiene que dar cuenta cómo es que surge el ‘deseo’ de poseer más de lo que racionalmente se necesita para subsistir. El dinero es lo que posibilita esto (§ 47, 48, 49). Locke nos indica claramente que:

“¿Qué razón podía tener allí nadie para aumentar sus posesiones más allá de lo necesario para que la familia estuviese ampliamente provista para el consumo, ya fuese en lo producido por la industriiosidad propia o en lo que pudiesen trocar por otros bienes perecederos?

**Si no existe nada que sea a la vez duradero, escaso y tan valioso como para ser atesorado, los hombres no mostrarían a ensanchar las tierras que ya poseen, por muy ricas que fuesen las que se ponían a su alcance.”<sup>84</sup>**

De esta manera, asistimos al origen del ‘deseo de poseer’ más allá de las simples necesidades que impone la mera sobrevivencia. Esto es producto del cambio en la naturaleza original del hombre. El surgimiento de un medio como el dinero da origen (indirecto, si se quiere) a éste deseo que, para algunos estudiosos es ya considerado por Locke como algo negativo. El surgimiento de éste deseo es lo que explica la concentración de la propiedad en tiempos de Locke y que permite a nuestro autor enunciar cómo, después de enunciar tanto el origen del derecho de propiedad, surge el ‘deseo’ no natural de adquirir más y más propiedades, y se remata con el convenio de la desigualdad social o, por lo menos, la desigualdad respecto a la propiedad fundamental de ese tiempo: la desigualdad en el hecho de poseer la tierra por convenio:

“Pero, puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo. 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; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión.**”<sup>85</sup>

Existe un ‘consenso humano’ que reconoce, de manera directa y sin duda para Locke, el derecho de propiedad y la sociedad solamente tiene el papel de reglamentarla. Y aunque parece que Locke indica textualmente que es el trabajo es lo que fundamenta el valor de los objetos, incluido el valor del dinero, es claro que el convenio al que alude Locke es un convenio tácito, ‘racional’, que es sujeto de reconocimiento general. Pero esto es algo que se presta a discusión y que trataré en el siguiente apartado del trabajo.

---

Locke “Second treatise of Government” Ed. C. B. MacPherson 1984 Hacket Publishing Company § 37 p. 23

<sup>84</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 48

<sup>85</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 51 (negritas mías)

## II –Segunda parte. Algunos problemas

No creo que existan muchas dudas sobre la concepción que Locke sustentaba sobre la propiedad. Ni tampoco la importancia sobre la misma. Esta concepción esencialmente sostiene que lo que confiere el derecho a la propiedad -en lo esencial- no tiene que fundarse en un contrato o convenio previo y que el trabajo es, de manera evidente, la instancia que permite apropiarse de algo.

Es evidente que estamos ante una teoría ahistórica de lo que ha sucedido realmente. Locke supone que su esquema se ajusta a lo que *debió* haber sucedido bajo parámetros lógicos e históricos de lo que supuestamente ha sucedido, así como a consideraciones teológicas y mercantiles de lo que supuestamente, fue y constituye el fundamento del derecho de propiedad.

De esta manera, tenemos que Locke supone una base fundamental del derecho de propiedad al inicio de la historia humana: el trabajo. Locke nos indica lo siguiente:

“Yo creo que, de ese modo, no hay dificultad alguna en concebir que el trabajo empezase por ser un título de propiedad en los productos corrientes de la Naturaleza, un título limitado por el empleo de los mismos en beneficio propio; no había, pues, entonces, razón alguna para disputar por un título de propiedad ni dudas acerca del alcance que ese título daba. Se armonizaban el derecho y la conveniencia. Y si un hombre tenía derecho a todo aquello en que podía emplear su trabajo, tampoco tenía la tentación de trabajar para conseguir más de lo que podía consumir. Esta situación no dejaba posibilidad para controversias acerca del título ni para intromisiones en el derecho de los demás. Fácilmente se veía la parte que cada cual se apropiaba, y era inútil, al mismo tiempo que fraudulento, apropiarse demasiado o tomar en cantidad superior a la que cada cual necesitaba”.<sup>86</sup>

Pero esto no ha sido, por desgracia, así. Ahora admitimos que, muy probablemente, la violencia fue, al inicio de la historia humana y de hecho, lo que engendró la gran propiedad territorial y latifundista; que el trabajo forzoso y la apropiación por medios violentos fue la norma y que la esclavitud fue la base de la gran propiedad, al principio de la historia humana.

Locke no hace sino apelar, en el mejor de los casos, a establecer una hipótesis bajo la cual el derecho de propiedad sobre la tierra pueda explicarse como algo admitido y reconocido. Esto eliminaba la controversia sobre algo tan nebuloso en su origen como es la tenencia de la propiedad y el derecho emanado de ésta tenencia, lo que condujo a Locke a postular –como cualquier autor interesado en éste aspecto social- una explicación que proporcionara una legitimidad de un estado de cosas existentes. Esta legitimidad, hay que admitirlo, es muy atractiva, porque apela a un aspecto que

---

<sup>86</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 51

es muy valioso por nosotros, pero que es, por desgracia, ajeno a la historia; me refiero al aspecto racional del hombre, que Locke pondera equivocadamente, me parece, al menos en el aspecto original o genético que él intenta presentar como verdadero y real. Sin embargo, debo mencionar un aspecto realmente sobresaliente sobre la consideración sobre la propiedad lockeana: para nuestro autor no es relevante que la autoridad política, se deba a la posición privilegiada del hombre en lo económico; es decir, para Locke, aunque la posesión de bienes es algo necesario, dado que el hombre tiene que sobrevivir, no es el factor determinante para que pueda tener derecho a imponer su dominio político hacia los demás. Locke además nos indica que el poder político de un magistrado es distinto al poder de un ‘amo sobre sus siervos’ como asimismo lo es de un ‘padre de familia’ (§ 2).

La explicación de Locke sobre el origen del dinero es claramente ahistórico. Se cree que éste surge en un momento en que el Estado no existe todavía y que es, en cierto modo, una convención fundada en el trabajo humano, entendido esto como labor o esfuerzo personal.<sup>87</sup> No creo necesario indicar cómo lo anterior puede ser erróneo en los hechos, sino indicar por qué Locke hace este tipo de afirmaciones. Para algunos autores (Dunn, Tully y Grant) el eje del capítulo de la propiedad tiene que inscribirse en el tiempo histórico (contexto) de Locke, y por tanto, a decir de estos autores, no es posible considerar al hombre como un mero ‘consumidor’ (como MacPherson sugeriría) sino que la antropología social y económica de Locke apela, con el término de ‘propiedad’ a algo tan amplio y tan específico como puede ser la libertad de la persona, el derecho de la misma persona a ser libre, junto con sus derechos y libertades más fundamentales.<sup>88</sup>

La noción que de trabajo sustenta Locke es susceptible de prestarse a confusiones no tanto por lo que esto significa en sí (esfuerzo personal), ni porque sea la instancia bajo la cual el derecho de posesión surge, sino que las situaciones diversas en las que se usa el término conducen a situaciones de perplejidad. A lo largo del “Segundo tratado” Locke indica que la laboriosidad humana individual, el trabajo personal, la ‘industriosidad’ y el esfuerzo de uno son lo que ha otorgado -y otorga- derecho de propiedad. Permítaseme explicar lo anterior.

---

<sup>87</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 50

<sup>88</sup> Lo que nos indica Tully es revelador:

“..From Hobbes to Locke unlimited consumption was not considered rational or morally permissible. ... When property rights were defended, this was against attacks from absolute monarchs or ‘degenerative’ representative bodies. These rights were limited by government and correlated with obligations to the destitute. The word ‘property’ had a broader reference than today: it included personal rights, especially religious and civil liberties. Although no one argued against commerce, manufacturing or agricultural improvement per se, no one had a vision of a full –scale commercial or capitalist society.”

Tully J. “Op. cit ” {1993} p. 77



De alguna manera, para Locke, en los momentos originales (si se puede hablar de esta manera) de la historia humana, el sentido del trabajo se refiere claramente al esfuerzo personal e individual (el hombre que saca agua del río, el hombre que recolecta nueces). Parece que esto se remite a una consideración de mera economía de subsistencia y es en éste estado donde 'existe' el límite de la propiedad natural. El derecho a apropiarse es claro aquí; tan claro que es reconocido por todos y es una lástima que éste tipo de reconocimiento no pueda ser preservado. En una situación posterior, donde la propiedad es un hecho, pero no tan reconocida y evidente (no está plenamente asegurada) el trabajo o esfuerzo personal ya no son los objetos distintivos de la propiedad, sino algo más convencional y no tan -pemítaseme llamarlo de éste modo- 'natural' u original. En efecto, Locke, en una breve, pero reveladora cita nos indica que, bajo ciertas circunstancias, no todos los frutos del trabajo personal pertenecen a quien realmente trabaja (§ 28); en esta dimensión el siervo y el esclavo son los que trabajan (esfuerzo personal) y el amo o patrón es el que recibe los beneficios y estos trabajadores, aunque 'personalizan' objetos, no se les reconoce como 'propietarios' de hecho (de tierras, al menos en un caso) y al esclavo incluso se le niega el derecho a poseer cualquier cosa, ya que no es ni siquiera propietario de su persona, fundamento de todo derecho de propiedad. Pero en el caso del sirviente (o siervo), parece que se admite, sin muchas dificultades que el trabajo de éste pertenece al propietario o a aquella persona que compre la fuerza de trabajo de un hombre, aunque esta compra es voluntaria y se establezca un contrato o convenio entre dos entidades supuestamente iguales. Es entonces que la aparición del dinero, como medio que permite la apropiación ilimitada, no se restringe a aquello que hay en la naturaleza, ni a la tierra, sino que se extiende al dominio de los hombres y sus acciones. A este respecto, no creo que Locke se refiera directamente a una acumulación de capital 'humano' o a una concentración de trabajo 'servil', sino que su teoría nos permite visualizar la existencia de una transferencia de voluntades que tienen que suscribirse en un convenio, pacto o acuerdo y que es distinto al derecho de propiedad original y que tiene que ver con el trabajo asalariado y que apela a un convenio, entre el siervo y el amo. Este tipo de convenios es económico y nunca puede ser de naturaleza política. Pero debo consignar que el tema del trabajo asalariado, siendo fundamental en la consideración de la propiedad existente, por motivos económicos, no fue tomado muy en cuenta por Locke, preocupado por la teoría de la injerencia política del individuo y del ciudadano, algo sin precedente hasta entonces, pero que evidentemente, no puede omitirse, dado que él mismo reconoce que el objeto fundamental de la propiedad de sus tiempos era la tierra y sobre todo, la concentración y trabajo sobre la misma (§ 31). La cuestión que nunca se plantea -porque creo que

era algo secundario para él- era cómo algo que no es susceptible de adquisición directa -por medio del trabajo- (apropiación personal), sino por un agente intermedio (dinero) permitiese que, en los hechos, la tierra estuviese ociosa, sujeta a especulación o meramente como forma de concentración de capital. Locke nunca se plantea estas cuestiones, porque, repito, me parece, estaba interesado en mostrar como surge –de manera original- el derecho de propiedad y como es que las relaciones económicas, aunque muy relacionadas con el surgimiento de la propia sociedad civil, son de naturaleza distinta a las relaciones políticas.

De todas maneras, Locke consideraba que, dada la dinámica de la sociedad humana (desarrollo de la sociedad humana) y el establecimiento de la sociedad civil, podía darse muy bien la legalización positiva de lo anterior, porque era lo que en realidad existía. Esto ha dado lugar a que Locke sea considerado un teórico de la legalidad política, más que como teórico preocupado por aspectos sociales.

El problema de la vinculación social del derecho de propiedad es otro de los aspectos problemáticos de la teoría de Locke. La necesidad de un ‘convenio’ o reconocimiento social de la propiedad es independiente de su origen. Para Locke, como se ha mencionado antes, el establecimiento de la sociedad civil legaliza en derecho positivo la propiedad. Esto es, la propiedad toma un carácter definitivo, con un fundamento estable, constante. Pero la propiedad misma, en su origen, no precisa de lo anterior. Para Locke -y para Grocio- era suficiente con apropiarse de alguna cosa que estuviese en la naturaleza –por medio de la personalización o trabajo- para que esta pasara a la propiedad de uno de manera inmediata. Por tal motivo, Locke indica que la apropiación no requiere pacto o convenio previo. El derecho de propiedad es algo evidente, pero entonces, ¿qué fue lo que motiva a Locke a considerar la necesidad de un pacto o convenio explícito (pacto político), si ya existe uno implícito y reconocido por todos y hay un ‘estado de paz’? Para mí no existe alguna duda: Locke tiene que reconocer la insuficiencia de la explicación genética del derecho de propiedad, y por esto, tiene que recurrir a una instancia coactiva, colectiva y social que sancione la propiedad existente (esto es lo que MacPherson llamó el aspecto ‘vinculante’ del convenio o acuerdo social de Locke). Pero este convenio es, a mi juicio, una forma de legitimar un estado de cosas existente: la propiedad misma ya existe antes de la sociedad civil y lo que se intenta es legitimarla.

La explicación genética de propiedad lockeana enfrenta una contradicción interna con su teoría del valor, con la consecuencia más inmediata de presentarnos la necesidad de pactos vinculantes como

medio operativo de legitimación de un hecho existente. Esta legitimación tiene que ser, de una u otra manera, reconocida, si no por la razón, sí por la fuerza de la sociedad y sus leyes. El fundamento de lo anterior es el reconocimiento original de que cada uno es propietario de su propia persona y que Locke indica para poder establecer la vinculación del derecho de propiedad con los demás: todo aquel que tenga la voluntad y la persistencia necesaria (que cumpla con los mandatos de Dios, que sea racional, que sea trabajador, que sea moralmente bueno, etc.), será un propietario de algo distinto a sí mismo y esto debe ser reconocido. Esto tiene una clara referencia al individuo, que admitiría esto y se constituiría -como creo que lo ha sido- en el eje y el centro del individualismo que no tiene que apelar más que a los deseos de la persona, engendrando una creencia extendida: el reconocimiento de que el trabajo ha engendrado propiedad es lo que da derecho a poseer. Pero por desgracia, se olvida aquí el condicionamiento social -aunque parece que Locke a veces es consciente del mismo-, que impide a la mayoría que trabaja poseer algo.

#### Individualismo posesivo y sus críticos

El aspecto más problemático del capítulo sobre la propiedad es, sin lugar a dudas, las distintas interpretaciones que ahora hay sobre la misma. Estas interpretaciones son diversas, pero pueden clasificarse en dos: aquellas que apelan a la naturaleza humana 'posesiva' y aquellas que se refieren a las 'intenciones' políticas de Locke, fundadas en la historia. Por supuesto, que me refiero a la concepción de MacPherson y Dunn, cuyo seguidor J. Tully es un digno sucesor de ésta tradición. No trato estos puntos de vista en extenso, sino simplemente trato de enunciar someramente la dificultad de ambas posiciones.

La concepción de MacPherson sobre el carácter del individuo como una entidad 'posesiva' que conforma una 'sociedad posesiva de mercado' fue provocadora en grado sumo y su influencia fue enorme. Después de esto, el estudio de la teoría política de Locke no fue el mismo, como incluso lo reconocen muchos de sus antagonistas.<sup>89</sup> Es un hecho que a partir del análisis provocador de MacPherson se conformó, básicamente, una división en cuanto a la consideración y estudio de la noción de propiedad en Locke; aquellos que más o menos admitían la síntesis macphersoniana del individualismo como una mera expresión ideológica del mercantilismo y el capitalismo naciente y aquellos que, de una u otra manera, negaban lo anterior. Las razones bajo las cuales se pueden

rechazar la teoría de MacPherson son variadas, pero básicamente hay un elemento que ha sido constantemente enunciado: la insuficiencia o incompletud de la misma. Esto quiere indicar muchas cosas, pero evidentemente apunta en el sentido de que MacPherson se refiere a una serie de aspectos específicos de lo que Locke *realmente enunció o quiso significar* con su teoría política. Respecto al tema de la propiedad Tully se muestra en desacuerdo con el modelo de MacPherson, el cual, según él, confunde el aspecto económico con el aspecto político del capítulo de la propiedad lockana.<sup>90</sup> De esta manera, la concepción de MacPherson es considerada profundamente equivocada, tanto en su fundamento como en su tratamiento de los problemas principales de la época de los teóricos políticos ingleses más connotados. El hecho de que una multitud de estudios sobre el tema (a decir de Tully) hayan sido más exactos y rigurosos, así como menos orientados a sostener un modelo que era económico en esencia, pero no político, es la prueba indirecta de que el modelo de MacPherson tuvo sus virtudes, pero era, en su gran mayoría, erróneo, por decir lo menos.

La pluralidad de los trabajos sobre el tema de la propiedad lockeana y la consideración hacia el aspecto político de lo que Locke indicaba son ahora un indicativo de que la concepción individualista posesiva de mercado –debido a su impertinencia- ha sido superada. El aspecto político ‘contiene’ una serie de elementos que configuran lo que realmente era el objetivo de Locke (y demás teóricos políticos, por extensión): presentar una teoría que se fundamentara en el aspecto moral, político y no económico. La noción que de individuo sostiene Locke, a decir de Tully consiste en lo siguiente:

“In Locke’s theory individuals are said to have the right to defend themselves and others, and the right to acquire things necessary for preservation by means of labour. These two rights correlate with duties to others. **The power one has to defend oneself and others is the origin of political power...**”<sup>91</sup>

Además, la noción de propiedad es, en la interpretación de Tully, un derecho del individuo (así como la religión)<sup>92</sup> y no se inscribe meramente como instancia de ‘individualismo posesivo’ o lo que

---

<sup>89</sup> Simplemente menciono a Dunn y Tully por ser los más conocidos antagonistas que han tenido que reconocer su deuda con MacPherson, a pesar de que creen que éste ha presentado un trabajo profundamente equivocado, tanto en sus fundamentos, como en su aspecto hermenéutico-histórico.

<sup>90</sup> Tully indica:

“MacPherson’s model of a ‘possesive market society’ misrepresent the political economy in the text as well as what we know of the English ‘economy’ in the seventeenth century. Moreover, the thesis of possesive individualism missidentifies the principal problems these theorist were addressing [Hobbes, Locke, Harrington, Hume, Burke, Mill, etc.] They where not concerned with justifying unlimited accumulation in a market society but with more basic political problems of political order, preservation, state-building, obedience and liberty in a situation of insecurity brought on by a century of civil wars, religions wars, the Thirthy Years’ War, and the European wars of the latter half seventeenth century” Tully J. “Op. Cit” {1993} pp. 77-78

<sup>91</sup> Tully J. “Op. Cit” {1993} p.83

<sup>92</sup> Tully J. “Op. Cit” {1993}, p. 88

se denomina 'economic conception of self' (cfr. Tully. 1993 p. 80) Esto es importante, porque sólo el derecho y la libertad permiten dotar de sentido al enunciado de que el universo moral es el supuesto fundamento de la teoría política de Locke. Dado que el derecho es en una instancia 'política' y no económica, permite, de conformidad con el republicanismo declarado de Locke, el 'espíritu cívico', la participación (y el derecho del individuo) política, así como la responsabilidad del ciudadano es lo que da sentido a la noción de propiedad de Locke.<sup>93</sup> La propiedad sólo es considerada como un derecho individual, relacionado con el derecho, pero distinto del mismo. Lo político tiene su realización en lo social, cívico y moral de la persona.<sup>94</sup> La concepción republicana que se funda en la 'virtud cívica' es otro elemento que permite -supuestamente- poner en evidencia cómo la explicación de MacPherson no contempla todos los aspectos de una teoría política como la de Locke, cuya instancia principal radica en tratar de contrarrestar los argumentos de Filmer y su concepción absolutista del ejercicio del poder. Incluso, para Tully, el estado político va a establecer una regulación de la propiedad, dentro del ámbito del derecho, en consonancia con la ley de la naturaleza y va a impedir el voluntarismo y la arbitrariedad del estado absoluto sobre la misma propiedad. Esta consideración es -supuestamente- más rica y completa que la de MacPherson.

Yo no quisiera terciar en este tipo de argumentación. Concedo sin mucha dificultad que pudiera ser que MacPherson haya realizado un trabajo parcial, incompleto y tendencioso del capítulo de la propiedad lockeana y que su hipótesis fundamental (el hombre como mero ser ávido de posesiones) sea incorrecta. Pero tengo la impresión de que sus argumentos no son discutidos; lo que se contrapone es -las más de las veces- una concepción histórica y no filosófica. Es decir, que se trata argüir en función de lo que existió y de lo que a veces se interpreta el sentido de lo que es la propiedad en Locke y su alcance mediato. En cambio, cuando se habla de una interpretación 'más completa', se apela a una descalificación -por lo menos, en el caso de Dunn y Tully- que se apoyan -creo que de manera principal- en otra óptica, metodología o punto de vista y que, ciertamente, MacPherson no podía ni tenía por qué ocuparse de la misma. Creo que los puntos de vista de Dunn y Tully son más que nada fundados en el conocimiento de las circunstancias históricas que rodeaban a Locke y de ahí

---

<sup>93</sup> Tully reitera el aspecto de incompletud de MacPherson continuamente, aunque no siempre de manera explícita. Respecto a lo que Locke intentaba indicar con su investigación sobre la propiedad, Tully indica:

"In the two Treatises Locke is primarily concerned with showing how property would be distributed in a society organized in accordance with natural law."

Tully J. "Op. Cit" {1993} p.114

<sup>94</sup> Lo anterior es atribuido a Pockock por Tully

Tully J. "Op. Cit" {1993} pp.88-90

pasan a tratar de plantear las supuestas inconsistencia en los argumentos de MacPherson, en virtud de que este último no ‘conoce’ el contexto bajo el cual se desarrolla la teoría política de Locke. Al margen de admitir lo anterior, la diferencia que yo veo radica en la metodología que se adopte. Y yo simplemente me adhiero a la posición de Lloyd Thomas, que consiste en la admisión de la importancia de la historia, pero solamente como algo secundario en la investigación argumental de lo que textualmente nos dice Locke. Finalmente, quisiera indicar que la noción del ‘individualismo posesivo’, es un modelo de argumentación que no es *per se* inconsistente.<sup>95</sup>

Uno puede, dadas estas posiciones extremas, sustentar una tercera opción: admitir que los hechos sociales e históricos presentan una cierta influencia en la concepción de una teoría como la de Locke, incluyendo aspectos económicos y religiosos, pero sin perder de vista que dichas teorías son, supuestamente, filosóficas y, por tanto, apelan supuestamente a la argumentación; es el análisis de la argumentación lo que, me parece, es primordial atender. Un ejemplo de análisis mixto, que combina elementos históricos y argumentativos es el que realiza a mi juicio Bobbio, y él nos indica lo siguiente con lo cual yo trataré de finalizar ésta parte de mi trabajo:

‘En la medida en que la sociedad familiar desaparece de la escena como momento inicial de la formación del Estado, como pequeño Estado en potencia (a lo que corresponde la imagen del Estado como familia ampliada), y la sustituye un Estado de hecho en el que los individuos singulares, ya no padres e hijos, ni señores y siervos, ligados entre sí a través de vínculos orgánicos, sino *homines oeconomici*, libres, iguales e independientes, no tienen otra relación entre sí que la necesidad de intercambiar los productos de su trabajo, aquella sociedad familiar pierde también toda función económica y al perder toda función económica conserva exclusivamente la función (que se convertirá cada vez más en la característica de la familiar burguesa) de la procreación y la educación de la prole. A medida que se va produciendo la emancipación de la sociedad burguesa de la sociedad política, los sujetos del trabajo productivo serán cada vez menos los miembros de la sociedad familiar, considerada como un todo orgánico, y cada vez más los productores (jurídicamente) independientes.

En la teoría lockeana se encuentra una expresión ya plenamente madura de esta transformación de la familia de empresa económica en instituciones ético-pedagógica. **El tema que Locke se plantea inmediatamente después de haber hablado del estado de naturaleza y del estado de guerra, es el tema del fundamento de la propiedad individual, es decir, el tema relativo al paso de la original posesión en común de todas las cosas a la propiedad como derecho exclusivo de un individuo singular sobre una parte de los bienes de la tierra, paso que se produce en el estado de naturaleza, es decir, antes de la institución de la sociedad civil.** Como se sabe, Locke resuelve este problema tradicional refutando las dos soluciones clásicas, la que hace derivar el título original de propiedad de la ocupación y la que lo hace derivar del contrato: la propiedad individual, es decir, el derecho de un individuo singular a disfrutar y disponer a título exclusivo, de un bien determinado, deriva, según Locke, del esfuerzo que el individuo aislado ha dedicado a hacerse con él y, si es necesario, a transformarlo y valorizarlo con su propio trabajo. No hace falta añadir que esta tesis sobre la propiedad es una de las más originales e innovadoras del sistema lockiano”.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Pudiera estar equivocada, pero MacPherson es un modelo de argumentación filosófica que todos seguimos en el planteamiento de problemas filosóficos. Descubrir el pretendido origen del derecho en cierto autor, como Hobbes y Locke no es una tarea fácil. Enunciar las condiciones históricas y sociales es un trabajo que no requiere talento filosófico, sino histórico. Lo que quiero indicar es que la teoría de MacPherson no ha sido, hasta donde sé, considerada como inconsistente (que lleva una contradicción interna) en ninguno de sus argumentos. Se le achaca que es esencialmente incompleta y parcialmente errónea por no contemplar todos los aspectos de lo que enuncia Locke.

<sup>96</sup> Bobbio N. “Op. Cit. {1995} pp.27-28

Creo firmemente que esta manera de considerar la teoría política de Locke tiene su utilidad: permite evitar los inconvenientes que se pueden encontrar en las investigaciones de las escuelas de MacPherson y Dunn, con las consabidas descalificaciones al infinito que pueden llegar a adoptar el carácter de exageración pasional desmedida.

#### Conclusiones analíticas

1.- El propósito declarado de Locke es ‘mostrar’ cómo es posible el tránsito de la propiedad general, ‘común’ a la propiedad privada sin apelar a un consentimiento expreso y previo al hecho de la personalización de los objetos (en éste caso, principalmente se refiere a la tierra y los frutos de la misma tierra).

2.- Locke presupone que el trabajo personal (§ 27), siendo una extensión de la propiedad personal natural y evidente del hombre (en lo individual), es lo que confiere el derecho de propiedad privada. El trabajo personal y el derecho de propiedad son adjuntos y el reconocimiento de ésta última no precisa de algo más (convenio o acuerdo previo) que la voluntad y la racionalidad de los demás.

3.- El derecho de propiedad es una instancia de la observación de la ‘ley de la naturaleza’, y en consecuencia, de la ‘ley de la razón’, pues, a decir de Locke, consideramos que el trabajo es lo que otorga derecho de propiedad privada (§ 30).

4.- Sin embargo, creo que Locke divide su explicación sobre la propiedad en dos aspectos: un aspecto original o genético del derecho de propiedad y una explicación económica o social de la desigualdad. En la primera explicación, simplemente se trata de dar cuenta de cómo surge el derecho de propiedad en el ámbito de lo que proporciona la naturaleza y sus frutos, que son propiedad comunal. En la segunda explicación, Locke nos remite a la explicación de las causas por las que la sociedad civil se establece y cómo el objeto de la propiedad ya no es la naturaleza, sino la tierra y sus frutos (§ 32). Por esto, creo que son dos maneras distintas de abordar el tema del origen de la propiedad. El primer tema se refiere a una situación presuntamente histórica y la segunda tiene una clara connotación económica y social descriptiva de cómo presuntamente sucede la legitimación moderna del derecho a poseer (fundamentalmente, la tierra).

5.- En la explicación genética de la propiedad, Locke reconoce que hay un límite natural a la misma (§ 36 - § 37), pero que se supera cuando –en el primer momento del desarrollo humano– el uso del dinero (descubrimiento y uso convencional del mismo) alteran, de una u otra manera ‘el valor

intrínscico de las cosas' (§ 37). Esta alteración del 'valor original' es algo lamentable, pero inevitable y hace que el hombre, de cierta manera cambie su naturaleza original, y, como veremos más adelante, éste que es el factor por el que Locke va a explicar por qué el hombre, siendo racional en el inicio del estado de naturaleza, 'olvida' y no considera ni respeta la ley de la naturaleza.

### Conclusión

La cuestión sobre el derecho a la propiedad se inscribe en lo que Locke denomina como 'trabajo' (o lo que podría entenderse como 'esfuerzo personal') y el 'derecho' a 'poseer' (retener) y acumular propiedades, lo que remite al deseo y necesidad de asegurar 'la vida del individuo', comprendiendo con esto a la propiedad, dada la necesidad manifiesta de la misma.

Si bien Locke indica que el trabajo es lo que confiere 'derecho' a la persona a poseer, nunca se aclara (aunque este es el sentido, creo yo) si se nos habla de 'trabajo personal' o, como parece ser en los hechos, 'asalariado'. Yo creo que el tema del 'derecho a la propiedad' es una preocupación que tratará de aclarar Locke, pero que, me parece, se inscribe en la discusión -y, en cierta medida, en una toma de posición- que formularon anteriormente tanto Grocio como Puffendorf y anteriormente los últimos filósofos medievales como Vittoria y Suárez.

Uno de los aspectos más fascinantes de la teoría sobre la propiedad de Locke es el que se refiere al dinero. El dinero es, para Locke, causa directa de la apropiación a gran escala, que ya no presenta relación inmediata con la satisfacción mínima o moderada de la que se necesita para vivir naturalmente. El dinero es causa directa del surgimiento de un 'deseo' (no estoy seguro de que sea identificado éste deseo de poseer como una pasión violenta, pero creo que éste es el sentido que debe denominarse a éste deseo cuando surge el dinero) de acrecentar, más allá de lo racional, la (s) propiedad (es). Dentro de la explicación histórica del dinero se apela al desarrollo de la actividad económica y a un 'consenso' respecto a la 'alteración' en los 'valores' fundamentales de aquello que sirve para la 'vida'; es decir, se produce una diferencia entre la 'utilidad' de algunos artículos; algunos son evidentemente 'útiles' y necesarios para subsistir y otros tienen una utilidad o valor que es extrínscico (no en función de sus cualidades primarias).<sup>97</sup> La aparición del dinero, recordemos, es el

---

<sup>97</sup> Locke indica, a este respecto:

"La parte mayor de los artículos realmente útiles para la vida del hombre, aquellos que la necesidad de subsistir hizo imperativo que buscasen los primeros hombres -como los buscan hoy los americanos-, son, por lo general, de corta duración, y se alteran o se echan a perder por sí mismos si no son consumidos. Por el contrario, el oro, la plata y los diamantes son artículos a los que la fantasía o un convenio entre los hombres han dado un valor que superan al que verdaderamente tienen como necesario para la subsistencia."



requisito indispensable, seguro y cierto (no hay duda en esto para Locke) de que el límite natural de la propiedad (reducido a las necesidades humanas y con el límite de 'echar a perder') se rompa y que aparezca, por ¡'consentimiento mutuo'! el fundamento de la gran propiedad. La necesidad del intercambio entre los seres humanos hace surgir un medio común que lo permita y el dinero, como producto de la 'fantasía' y el 'convenio' llena éste requisito y hace surgir un deseo irrefrenable de poseer más y más. Es este aspecto tan claro en la teoría de Locke (y tan descarnado) donde comentaristas como Tully reconocen lo desagradable de esto e intentan suavizar lo anterior, aduciendo que la introducción del dinero es vista por Locke como algo negativo y que éste mismo lamenta -de alguna manera- la aparición de éste. Ahora bien, yo creo que sería algo extraño que Locke presentara una consideración condenatoria al hecho de la aparición del dinero. Si bien es cierto que indica que éste es la causa de que el deseo de apropiación se exprese como incontrolable, y que a veces es algo que no tiene relación con las necesidades fundamentales de la vida, creo que en esto no puede haber una condena o actitud moral negativa, sino que él intenta dar cuenta de los motivos de por qué la propiedad se concentra, fundado no en una tendencia innata a poseer, sino a incrementar, de una u otra manera, las posesiones, de acuerdo al deseo constante de poseer más de lo que se necesita, de acuerdo al medio que permite lo anterior: el dinero. Pero, incluso, me atrevería a afirmar que Locke, de alguna manera, y entrando en polémica con Tully, no sólo no condena la aparición del dinero, sino que, de alguna manera, él cree que su existencia es benéfica, ya que contribuye al desarrollo de la sociedad.<sup>98</sup>

Creo que la consideración que Locke presenta sobre la propiedad tiene -como he enunciado al principio- un doble aspecto: el de la explicación original del surgimiento del derecho de propiedad y el desarrollo moderno (operacional) de la propiedad moderna (concentración de la propiedad). Y a pesar de que se piense que Locke no tenía intenciones 'individualistas posesiva' en su formulación, me parece difícil aceptar que por esto no se considere que el derecho de propiedad es un elemento que va a cimentar y -en alguna manera- configurar el orden social que va reconocer y permitir la participación política del individuo. Pues creo que Locke todavía no puede ser considerado un demócrata (con esto quiere indicar simplemente que no se le puede atribuir que todos deban participar en la conformación y en los asuntos del Estado o que sostenga la posición 'un hombre, un voto') sino que él plantea la existencia y viabilidad de un Estado constitucional. Esto es evidente y claro. Lo que no es evidente es que de esto se siga que Locke fue, ciertamente, un ideólogo o teórico del capitalismo

---

Locke J. "ST/GC" {1994} § 46

<sup>98</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 41, § 48 y § 49

y de la democracia actual. Esto sería demasiado y concedo esto sin dificultad. Pero sí puede afirmarse que lo es, en el sentido de que en nuestra época se le atribuyen una serie de características que lo hacen considerar un autor democrático, liberal o defensor del mercado, siendo que él mismo que se ubica, históricamente, en la creación y defensa de una nueva consideración moral: la ganancia, el trabajo, la acumulación de propiedades no tiene por qué ser vista como algo deleznable, sino que es algo útil y positivo. Los seres que tratan de aprovecharse del trabajo ajeno y que no trabajan son los verdaderos seres amorales. La actividad comercial e industrial es buena intrínsecamente y aquellos que no producen nada, y que tratan de aprovecharse de los ‘trabajadores’ son los malos. Simplemente se trata un cambio en la consideración general (moral, inclusive) de la actitud del mercantilismo naciente y de la moral burguesa que surgía en su momento.

Quisiera terminar con una reflexión actual sobre el derecho a la propiedad. Como sabemos, la propiedad es una noción que está tomando una importancia fundamental en la teoría de la sociedad civil contemporánea. Lo que ha indicado Tully sobre la diferencia entre la concepción lockeana y la concepción actual de propiedad es cierta: estas no son equivalentes y no tienen el mismo significado. La cuestión del derecho de propiedad ya no es considerada -en los hechos- como mero producto del trabajo humano, entendido éste como esfuerzo personal (aunque se quiere preservar un sentido cercano al mismo). A algunos filósofos actuales les parece escandaloso e inexplicable cómo alguien puede ganar demasiado por anunciar algo, usar algo o promover algo con una sospechosa falta de esfuerzo físico y que eso pueda ser considerado como trabajo (los caso extremo no son los atletas, sino los corredores de bolsa, los banqueros inescrupulosos y las modelos). El caso es que el conservadurismo contemporáneo (o como quiera denominarse), así como otras formaciones políticas difusas (socialdemócratas, socialistas democráticos, social-civilistas, liberales, etc.) ha encontrado en Locke una fuente de inspiración ideológica y sociológica de lo que seguramente nuestro autor no es responsable.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Simplemente la “NRA” cree que Locke provee los suficientes argumentos para que todo hombre tenga derecho a la portación de armas de fuego, de manera ‘natural’ y que éste derecho sea algo tan natural como la libertad de creencia, de palabra y de movimiento.

## ELEMENTOS DE LA TEORÍA POLÍTICA DE LOCKE

### Introducción

En éste capítulo mi propósito es exponer, brevemente, algunos aspectos de la teoría política de Locke, particularmente aquellos que se relacionan más estrechamente con el tema de la sociedad civil, entendida esta como sociedad política. Soy consciente de que una exposición como la que pretendo realizar tiene que ser limitada, sobre todo, porque mi propósito es distinguir -de manera subjetiva, por supuesto- los elementos de ese marco teórico, pero mi pretensión es hacerlo de manera justificada.

En el capítulo anterior traté de exponer, de manera esquemática, la noción que de propiedad sustentaba Locke en el ‘Segundo tratado del gobierno civil’: el capítulo de la propiedad permite explicar cómo causalmente en el ‘estado de naturaleza’ puede darse –no que sean equivalentes o que se identifiquen- el estado de guerra, sea de manera latente o francamente actualizado. La razón de lo anterior radica en la transformación del estado de naturaleza y de la naturaleza original del hombre, aunado a que la ley de la naturaleza es insuficiente para proporcionar certidumbre y seguridad, pues los hombres, en el estado de naturaleza no respetan ni ‘estudian’ dicha ley.

No quisiera dejar la oportunidad para volver a mencionar que si bien es cierto que Locke posiblemente tiene la intención de mostrarnos a la propiedad formando parte de los derechos naturales, también es cierto que para él la naturaleza humana se transforma con la aparición de dos factores económicos: la aparición del dinero y el surgimiento de la gran propiedad. También quiero volver a mencionar que Locke explica el origen del Estado y la sociedad civil en una relación estrecha con la propiedad, pero también es evidente que su teoría política no se agota en el tipo de consideraciones económicas, sino que, siendo su propósito el enunciar una teoría que diera cuenta de la legitimidad y el origen del poder político, recurre también a otras consideraciones, como podría ser el elemento antropológico -o consideración sobre lo que el hombre es-; el elemento metafísico, que tiene una relación estrecha con la libertad humana, la asignación de una razón universal a todo ser humano, un estado de naturaleza y la existencia de la ‘ley natural’.

Estos elementos fundamentales son generalmente admitidos, por lo que yo voy a referirme a los mismos en un plano expositivo, tratando de que los mismos sean el cimiento de mi disertación: elucidar el significado del término ‘sociedad civil’ para Locke.

### La situación original

Empezaré haciendo una observación inicial sobre el estado de naturaleza. Este estado es definido como la situación ‘original’, natural, bajo el cual surge el hombre y que es el fundamento de la explicación política lockeana. La existencia de éste estado es algo que está fuera de toda discusión y además Locke le da una valoración o consideración a éste estado original: tiene que ser algo intrínsecamente ‘bueno’ (en contraste con la consideración tan negativa de Hobbes) y descriptivamente objetivo. En éste estado, como he intentado indicar, la propiedad, el dinero ya existen, así como la ausencia de la autoridad política.

Locke es suficientemente claro cuando nos indica que en el estado de naturaleza existe ‘libertad’ pero no licencia; hay en él una serie de obligaciones naturales que, de cierta manera, se extienden hasta la sociedad civil. Sin embargo –y esto es lo extraño- estas obligaciones originales no son suficientes para que la propiedad del individuo y su persona estén aseguradas en el estado de naturaleza. Locke reconoce que existen ciertos inconvenientes en el estado de naturaleza que hacen necesario el tránsito del mismo a la sociedad civil. Aunque esto será tratado en su momento, quiero indicar por ahora que éste tránsito no se da en un vacío teórico ni social, aunque tampoco es producto de una ciega necesidad (Locke es muy claro en señalarnos cómo todavía en su época había regiones y pueblos del planeta que todavía no alcanzaban el estado civil, ni mucho menos defensa de la propiedad privada)<sup>100</sup>. De esta manera, la sociedad civil no se extiende necesariamente a todos los grupos sociales y todas las comunidades humanas como ahora parece que se reclama con la democratización universal de nuestros tiempos, sino que es producto del deseo y acuerdo de un determinado grupo humano.

### Explicación original de Locke

Yo creo que existe en la teoría política de Locke un elemento reconstructivo que permite establecer la necesidad de la sociedad política, pero que se fundamenta en la admisión de la existencia de las entidades a explicar. Con lo anterior quiero indicar que el modelo que Locke va a

establecer es aquel que apela a la existencia del hombre en comunidad dentro del estado de naturaleza, a la existencia de formas sociales ya determinadas (familia, empresa) y la existencia y necesidad de la legitimidad o legalidad natural. Esto se complementa con la existencia del estado, del derecho positivo y de la propiedad. De la existencia de estas realidades, Locke pasa a preguntarse por el origen de las mismas. Por tanto, se apela a la hipótesis lógica; si tenemos estas realidades, lo más ‘lógico’ es que tuvo que haber sucedido x. De ahí se pasa a considerar que ésta hipótesis lógica fue cierta de manera indudable (hay la pretensión de que el estado de naturaleza, la existencia de la propiedad o la existencia de la ley de la naturaleza son algo histórico).

La necesidad de una situación original va a dotar a la explicación política lockeana de un fundamento indudable y ‘objetivo’ que servirá como recurso último de ésta explicación. La ‘naturaleza’ es el criterio que Locke va a emplear para poder fundamentar toda su argumentación política, pero entendida ésta naturaleza como situación original bajo la cual el hombre existe. De esta situación original (lo que hay, lo que existió necesariamente) se pasa a lo que debe ser.

#### Aspecto operativo

Yo creo que hay que dejar claro Locke no nada más se ocupa de establecer una explicación original de la misma sociedad política, sino que también considera cómo es que *tiene o debe* funcionar; a esto lo denomino su aspecto operativo que tiene una gran relación con la obligatoriedad o normatividad lockeana. Es decir, para Locke la sociedad civil debe, por motivos de legitimidad y de ‘justicia’, incluir una serie de características que le permitan funcionar en el marco de ciertas instituciones y que cumplan con los fines de la sociedad civil, que es para lo que fue creada, pero en consonancia con la situación original. Estas características son, por ejemplo, en dónde debe radicar el poder político, la necesidad y pertinencia de la división y jerarquía de poderes, la legitimación del poder y todo lo que tiene que ver con cuestiones de su finalidad -bien común-, limitaciones del poder, la naturaleza de la prerrogativa, etc. Este aspecto operativo de la teoría de Locke es –al menos para mí- lo más vivo de la teoría política de Locke, pero advierto que, dado que la mayoría de los comentaristas se ocupan en extenso de este aspecto, yo sólo me referiré a ciertos aspectos que me parecen importantes (no todos).

---

<sup>100</sup> cfr. Locke. “ST/GC” § 49

Antes de entrar de lleno a la explicación del origen y aspecto operativo de la sociedad civil, trataré establecer una serie de puntos generales bajo los cuales Locke fundamentó su explicación política.

#### Intención general de la teoría política de Locke

Es posible enunciar –de manera muy laxa y general- que Locke enuncia su teoría política como una alternativa a la concepción absoluta -o absolutista- del origen y fundamento del poder y del Estado. Filmer es el antagonista principal (aunque no el único) que encarna esta consideración absolutista -y podría decirse que Hobbes también es uno de sus adversarios-.<sup>101</sup>

La concepción del derecho divino a gobernar puede ser interpretada como una variante del poder paternal,<sup>102</sup> fundado en una supuesta donación -u otorgamiento- de la autoridad por parte de la divinidad tenía que ser refutada, así como la concepción del poder absoluto: Filmer y no Hobbes es el antagonista de Locke, a decir de Tully.<sup>103</sup>

Locke, al rechazar ese tipo de teorías no atenta ni pone en duda la creencia religiosa –particularmente, la noción de un Dios existente-, mucho menos, de la necesidad de la religión, como algo necesario y que es el fundamento ‘objetivo’ de la ley de la naturaleza.

La alternativa que opone Locke a la gracia como origen del poder y al absolutismo como forma de gobierno es la creencia de que la legalidad (legitimidad) debe sustituir a la fuerza, y esto implica que el consentimiento de los individuos de una determinada comunidad sustituye a la gracia como el fundamento de la sociedad política. De alguna manera, para Locke la división de poderes será una consecuencia de lo anterior y el derecho de rebelión será el último recurso que va

---

<sup>101</sup> Aunque Dunn nos indica que, de cierta manera, los argumentos y la teoría de Hobbes son ignorados tranquilamente por parte de Locke. Esto parece increíble, porque de alguna manera encontramos hasta una referencia textual hacia Hobbes en el “Ensayo”, pero creo que en este caso, Dunn tiene toda la razón: Locke no intentó refutar directamente a Hobbes, así que prefirió no tomarlo en cuenta.

<sup>102</sup> Locke establece que existe una ‘confusión’ respecto al origen del gobierno civil y su primera forma de gobierno. De esta confusión surge la creencia de que la monarquía, como primera forma de gobierno histórica, tenga esencialmente un origen paternal y no social. Tenemos que:

“...aunque al investigar en el pasado del que tenemos información acerca de la población del mundo y de la historia de las naciones, nos encontramos con que el gobierno estaba en manos de un solo individuo, ello no contradice lo que y afirmo, a saber: que el comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos, los cuales se juntan y acuerdan formar una sociedad...pero como esto ha dado ocasión a que los hombres se confundan y piensen que el gobierno fue monárquico y pertenecía la padre, no estará de más considerar por qué los pueblos, en un principio, favorecieron generalmente esta forma de gobierno..”

Locke. “Op. Cit “ § 106, p. 119

<sup>103</sup> Cfr. Tully J. “An approach to political philosophy: Locke in contexts” {1993} Cambridge U. Press p. 101-102

a contener los abusos del poder representados por la concepción absolutista del poder político.<sup>104</sup> Esto presupone la afirmación de una teoría constitucional del estado, que va a pregonar la necesidad y pertinencia de la división de poderes. Locke, por todo lo anterior, es considerado el padre del liberalismo inglés y es un modelo de recurrente para los defensores de casi todo tipo de liberalismo (desde los históricos *whig* hasta para algunos socialistas, pasando por una amplia gama de ‘istas’ e ‘ismos’ actuales<sup>105</sup>). Sin embargo, la importancia de la teoría política de Locke, aunque manifiesta y sorprendente en sus detalles, no está exenta de dificultades -como cualquier teoría política- y mi propósito no será, como cualquiera puede verlo, hacer énfasis en los aspectos más evidentes y más aplaudidos de ésta teoría, sino señalar aquellos aspectos problemáticos de dicha teoría con el propósito de aprender de las mismas dificultades porque considero que algunas son ilustrativas para nosotros.

Por ejemplo, una dificultad radica en la concepción del estado de naturaleza, algo que ya había notado Locke en su momento: la existencia en él de un sector muy importante de la población (que no es la minoría ni mucho menos) que, en virtud de su ‘ceguera’ causada ‘por {la consideración de} sus propios intereses’ (Locke “Segundo tratado del gobierno civil” § 124) transgreden una ley tan universal, ‘conocida’ y clara como puede ser dicha ley. Este es el problema al que se enfrenta Locke: ¿cómo puede un pacto y un sistema legal construido por el hombre (que no es, en un sentido, ‘natural’, sino ‘artificial’) llegar a ser la fuente de la civilidad cuando, en los hechos la ‘Ley de la naturaleza’ no puede garantizar ni siquiera su principal postulado y que es la preservación de la vida humana? Locke tiene que explicar cómo es que surge el orden político y para eso, me parece, parte de que dicho orden ya se encuentra constituido en los hechos; éste es una realidad y lo que le preocupa a Locke no es tanto si es necesario o no, sino proporcionar las razones de su necesidad y por esto se recurre a un ejercicio de mostrar las causas originales que dan lugar a dicho estado.

Vemos que Locke tiene que reconstruir una teoría que permita un estado de cosas aceptables para los hombres, bajo la cual tanto su persona, su libertad, sus propiedades y sus derechos

---

<sup>104</sup> Lo que nos indica Tully es ilustrativo:

“The leading issues to which Locke responds in the Two Treatises is arbitrary and absolutist government. He mounts a blistering attack on its most popular defence: the political tracts of Sir Robert Filmer...In its place Locke reasserts a radical constitutionalist theory, or theory of popular sovereignty, **and individualist theory of resistance to arbitrary government.**”

Tully J. “Op. cit” {1993} p. 100-101

<sup>105</sup> Cfr. Tully J. “Op. cit” {1993} p. 96-99

(naturales, en éste caso) queden garantizados; para esto se recurre a la postulación de ciertos fundamentos originales y estos se reconocen como evidentes, ciertos y seguros, para poder sostenerlos incluso en el estado de sociedad civil. Locke tiene el gran mérito al tratar de proponer una teoría política que ha sido fuente de admiración y estudio en el pasado, pero que ahora se antoja evidentemente incompleta, aunque su aceptación y valor sean innegables como antecedente y solución a una situación histórica y política determinada.

Consideremos ahora los elementos principales de la teoría política de Locke.

### Elementos principales de la teoría política de Locke

Arbitrariamente se pueden suponer 3 elementos fundamentales (de manera general) que conforman la explicación política de Locke: un elemento metafísico, un elemento histórico y un elemento antropológico. Pudiera añadirse a lo anterior el uso de una regularidad constante o ‘curso natural’ de las cosas por parte de Locke, entendido esto como la admisión ‘científica’ de los eventos naturales, los cuales poseen una cierta regularidad en su funcionamiento.<sup>106</sup> Esto podría considerarse como el fundamento ‘científico’ de la explicación política de Locke. Sin embargo, creo que el elemento ‘científico’ va a quedar comprendido en el fundamento metafísico y que comprende elementos francamente religiosos, al grado tal que en la ‘Carta sobre la tolerancia’ se postula la necesidad de la creencia en la divinidad, sea de cualquier tipo y secta religiosa como condición necesaria para poder cimentar el orden político, al ser una parte esencial del mecanismo de la promesa, el juramento, el compromiso y el acuerdo entre los hombres, proporcionando el ‘cemento’ del cumplimiento de una obligación moral del individuo, fundamental en la génesis y operatividad de cualquier sociedad.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> A lo largo de la obra de Locke se encuentra insinuado esto que yo menciono, pero de manera más clara se encuentra esto en el apartado § 79 del ‘Segundo tratado’, donde Locke, al referirse a la sociedad conyugal, aduce como prueba una regularidad que toma fuerza de ley y que establece el ‘supremo Hacedor’ respecto al origen, funcionamiento y desarrollo de criaturas inferiores y el hombre respecto a los fines de la unión entre macho y hembra; hombre y mujer respectivamente.

<sup>107</sup> Es interesantísimo hacer notar cómo Locke no incluye lo siguiente en su obra de teoría política fundamental (“ST/GC” {1994}) lo que a continuación sigue:

‘No ha de tolerarse en forma alguna {por parte del magistrado; nota mía} a quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, los convenios y los juramentos, que constituyen el vínculo de la sociedad humana, carecen de significación para un ateo. **La supresión de Dios, aunque sea tan sólo en el pensamiento, lo disuelve todo**; además, quienes socavan y destruyen la religión con su ateísmo no pueden aducir pretextos religiosos para solicitar el privilegio de la tolerancia.’

Locke “Carta sobre la tolerancia” México 1997 Ed. Gernika pp. 87-88 {En adelante “C/T” {1997}}



El primer elemento al que me voy a referir es el metafísico y éste no tiene nada que ver con lo que entendemos como 'metafísica' en la actualidad, sino que se refiere a aquello que criticaban Descartes, Hume y Kant y que se puede entender como el abuso de la razón en cuestiones de hecho, pretendiendo ir más allá de lo que pudiera establecer una inquisición científica, como ahora lo entendemos. Creo que no es posible negar la importancia de Dios como punto central en la teoría política y ética de Locke, pero también hay que indicar que existe una diferencia sustancial entre un pensador medieval, escolástico y lo que Locke enunció en su momento; él, si bien admite un fundamento divino y metafísico, lo hace con una intención determinada y distinta a aquellos filósofos: secularizar, de cierta manera, la moral y la teoría del fundamento de la soberanía y, a fin de cuentas, establecer una concepción de libertad individual ajena a la creencia religiosa, aun al costo de admitir en su configuración moral y política a un fundamento teológico: Dios.

Como entidad metafísica, Dios es el elemento fundamental que constituye, como veremos más tarde, el cimiento de nuestra moralidad, de la existencia de la 'ley de la naturaleza' y, en consecuencia, de nuestro sistema de derecho positivo. Locke apela, como fundamento de obligación primaria, a la ley de la naturaleza y ésta es una entidad objetiva, cierta, segura y evidente. No es posible que la 'ley de la naturaleza' sea algo que no pueda existir, no puede dejar de tener validez absoluta (no sería 'ley', ni obligaría en el sentido en que Locke pretende; y, en última instancia, no la 'reconoceríamos').

Locke 'prueba' la 'objetividad' de esta 'Ley' al indicarnos que un signo seguro de la existencia de la misma es que, como hombres, tenemos una serie de deberes hacia Dios, hacia nosotros mismos y hacia los demás. Esto puede denominarse como el fundamento del universo moral lockeano: la existencia de una fuente de la obligatoriedad original y de nuestros deberes, que radica, a fin de cuentas, en la existencia de un ser supremo al que debemos obediencia, al cual estamos obligados y condicionados por cierto tipo de deberes (es nuestro creador y le pertenecemos). Por medio de sus decretos y mandatos, este ser supremo nos ha limitado en nuestra libertad natural por medio de una Ley fundamental, suprema y bajo la cual toda ley –y en esto se incluyan las leyes positivas- tiene que adecuarse a ésta. Y no es posible, que por una parte, neguemos la existencia de esa Ley, ya que entonces negamos la existencia del ser supremo y de la moralidad misma, con lo que enfrentamos un dilema: o se reconoce su existencia o se derrumba

tanto el universo moral como el fundamento de cualquier tipo de sociedad (sea o no política) en función de la sacralidad del juramento y las promesas.<sup>108</sup>

En segundo lugar, es notorio que Locke apela regularmente a la historia como un fundamento del origen de la sociedad civil. En esto, hay una constante en su manejo de la historia que adopta el carácter de desafío<sup>109</sup>, apoyo evidente o autoridad confrontada por los relatos y ‘hechos históricos’. Sabemos que en esto se enfrenta a un problema mayúsculo: los datos y fuentes históricas que maneja, de alguna manera, son inexactos, no fidedignos, carentes de sustento y fuertemente inscritos en la tradición antigua y acrítica de la historia (con esto quiero indicar la tradición antigua de la Historia, con personajes como Herodoto, Tucídides, etc. que de cierta manera, admitían el mito, la causa sobrenatural y la laxitud de las opiniones y fuentes en sus inquisiciones históricas). Por esto Locke puede afirmar tranquilamente una serie de inexactitudes históricas que ahora son evidentes, pero que son importantes para él cuando formula su teoría política -por ejemplo, cuando indica que el dinero surge con antelación a la sociedad política; cuando menciona el supuesto origen de la monarquía; cuando menciona la ‘unión voluntaria’ y acuerdo mutuo’ como aquello que origina la sociedad civil; la suposición de una “Edad dorada” de la humanidad, donde no existía prácticamente el mal y, finalmente, un manejo de ‘datos históricos’<sup>110</sup> que confirman la creencia lockeana del ‘consentimiento’ por parte de un conjunto de hombres libres como **el único** origen histórico posible de la sociedad civil, que es ‘confirmado’ por medio de ‘ejemplos claros’ o, por lo menos, como lo enuncia Locke mismo, estos ejemplos ‘muestran signos manifiestos que apuntan hacia éste origen’<sup>111</sup>-.

En tercer lugar, el elemento antropológico permite explicar el aspecto operativo de la teoría política de Locke, sobre todo en la atribución igualitaria de la naturaleza humana, la libertad natural del hombre, expresado en la propiedad de su persona y la autonomía de sus acciones y,

---

<sup>108</sup> Indico esto con base a lo que nos indica Locke en su célebre ‘Carta sobre la tolerancia’, sobre todo, la parte en que Locke sustrae la tolerancia a los ateos, y donde caracteriza las promesas, los convenios y los juramentos como entidades vinculantes con una relación directa con Dios, la ley que éste pueda instituir y con aquello que pueda establecerse entre los hombres como su significado obligatorio y vinculante para con los demás.

<sup>109</sup> Por ejemplo, cuando Locke se refiere a la existencia *real* de los hombres en el estado de naturaleza Locke “ST/GC” {1994} § 14

<sup>110</sup> cfr. Locke “Op. Cit” {1994} § 100-101

<sup>111</sup> cfr. “Ibid § 100, § 102, § 104, § 105, § 106

finalmente, la atribución universal al hombre de la racionalidad, lo que son, a grandes rasgos, los elementos distintivos de ésta consideración antropológica.

La pretendida igualdad y capacidad racional del individuo son presupuestos como condición necesaria de la igualdad y libertad. Y no creo exagerar cuando afirmo que Locke, al apelar a la divinidad como fuente original y creadora de la humanidad (elemento metafísico o teológico, si se quiere) pretende proporcionarnos un cimiento 'indudable' y 'objetivo' de la igualdad y de la libertad humana. La voluntad del hombre y su capacidad de formar sociedades por medio de su racionalidad quedan sustentados -en última instancia- en una consideración teológica: los hombres cumplen los mandatos de la divinidad y se asocian entre ellos por la misma razón.

La igualdad es el resultado de la voluntad Dios, que establece una igualdad entre todos los seres humanos. Esto no quiere decir que en los hechos todos los hombres sean iguales y menos aún, independientes entre sí. No creo que Locke se refiera a una igualdad absoluta respecto a la posición social, intelectual o de igualdad de fortuna de todos los seres humanos, sino que él se refiere a la igualdad física, a la igualdad política original y a la igualdad moral.

De igual manera, la racionalidad es parte inseparable de la naturaleza humana, siendo originalmente un don del ser supremo y constituyéndose en el instrumento fundamental de la acción.

A grandes rasgos, estos son los elementos que se tendrían que considerar cuando uno investiga la teoría política de Locke. Como es evidente, contienen una serie de sub-elementos que conforman la consideración moral, social y política de Locke. Sería muy arriesgado referirme aquí a la totalidad de estos sub-elementos que pudieran resultar de los anteriores elementos. Yo solamente he querido establecer un marco o hipótesis de trabajo que me permita analizar, como herramienta de trabajo, los antecedentes imprescindibles que se tienen que considerar cuando uno se ocupa de la teoría social de Locke. Puede que lo anterior sea incompleta -como seguramente lo es- pero mi intención es no omitir el marco conceptual de la explicación moral y política de Locke.

Dicho esto, paso a continuación a tratar de exponer algunos de los sub-elementos que me parecen más importantes cuando se realiza el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil con meros propósitos expositivos, primero y de crítica, después.

## Propiedad y sociedad civil

Uno de los puntos centrales que, como he indicado anteriormente, se tiene que considerar al examinar el problema del origen de la sociedad civil es el de la existencia de la propiedad. No hay duda de que la propiedad juega un papel esencial en la teoría política de Locke; tanta que él mismo nos indica, de manera indirecta, que a ésta se debe el origen de la justicia,<sup>112</sup> y Locke le da una connotación tan amplia que bajo la noción de propiedad se incluye tanto la vida de la persona (propiedad de uno mismo) como aquello que puede ser adquirido por medio del trabajo personal, con o sin limitaciones ‘naturales’ (por medio del dinero, por ejemplo). La propiedad existe antes de que los hombres se asocien políticamente y a veces presenta características muy complejas. El dinero, al contrario de lo que nos parece, es algo que ya existe como medio de acumulación y de transferencia mercantil necesario y su aparición se da ‘por mutuo acuerdo’ siendo anterior al establecimiento de la sociedad política. Siendo la actividad productiva algo que es anterior a la sociedad civil, el derecho que de ella se tiene es algo natural y en consecuencia, inalienable.

Locke cree que en la sociedad prepolítica (llamémosle así para diferenciarla de una sociedad política) ya existe la propiedad y también un sofisticado mercado que permite la comercialización de los excedentes que puedan generar los hombres con su trabajo; hay un intercambio de productos y un universo económico complejo, producto de ese intercambio (en ese mundo debería existir un universo real de ley positiva para regular los intercambios, pero Locke no considera esto). Incluso, como se ha indicado antes, por ‘consentimiento mutuo’ y general humano se establece un medio general de intercambio: el dinero. Lo más curioso es que, existiendo claramente un límite natural de la propiedad (que se establece bajo el criterio de lo que no se puede aprovechar o dejar que se corrompa), éste se rompe *naturalmente* cuando aparece el dinero y en virtud del mismo se hace posible la aparición de la propiedad no natural (parece que esto es, a decir de Locke, algo que la gente admite sin mucha dificultad, cosa que no es admisible histórica, ni económicamente; mucho menos, sociológicamente). Lo anterior parece sugerir que es en el estado de naturaleza cuando surge una enorme transformación de la naturaleza humana original que es provocada por el surgimiento de la pasión, deseo, o tendencia, si se quiere, de acumular más de lo que uno puede obtener con el producto del trabajo personal, de manera natural. Por lo

---

<sup>112</sup> cfr. Locke “E/e.h.” {1982} L. iv, C. iii, §18 donde se nos indica lo siguiente:

anterior, pienso que Locke indirectamente sugiere que hay ciertas condiciones en el estado de naturaleza que hacen factible el surgimiento de ciertas pasiones (no originales, porque no se pueden encontrar presentes en un estado donde la paz y la razón privan) en el hombre y que surgen al existir una diferencia de propiedades al romperse el límite natural de la propiedad y que se denominan codicia y envidia.

Además, el estado de naturaleza, que se supone es originalmente de 'paz' e impera la racionalidad –y aunque no lo diga Locke, existe una buena voluntad- que se transforma en un estado de inseguridad, de guerra potencial y se dan ciertos inconvenientes por la propia dinámica de la actividad humana, sobre todo, en lo que se refiere al afán de apropiación irrestricta e 'ilegal' que surge debido a las pasiones antes señaladas, aunque debo mencionar que uno de los objetivos de Locke es considerar a la acumulación de propiedades como perspectiva de vida honorable y loable, al mismo tiempo también se plantea la posibilidad de establecer un remedio a la situación de ilegalidad (apropiación ilegal) y de violencia que acompaña a esta situación original.<sup>113</sup>

#### Estado de naturaleza y libertad

El hombre vive originalmente en un 'Estado de naturaleza', que es la situación bajo la cual se encuentra 'libre'; esto es, el hombre es independiente de una voluntad ajena a la propia y, por supuesto, es 'poseedor' de su persona, además de tener también 'naturalmente' ciertos derechos naturales. La libertad de la persona y sus respectivos derechos son algo evidente y constituyen el punto de partida de la explicación iusnaturalista de Locke.

La dificultad más evidente con respecto a lo anterior se deriva de la propia afirmación de Locke respecto a la situación bajo la cual vive el hombre en este estado de naturaleza: ¿es éste un estado de 'paz' o de 'guerra'? Lo anterior va a ser fundamental, porque Locke insiste en plantear un origen social pacífico de la sociedad civil con el propósito de descartar a la violencia como el origen del estado y, por consiguiente, la necesidad del estado absoluto. Por tanto, sorprende que

---

“...no hay injusticia, donde no haya propiedad, es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides...”

<sup>113</sup> Creo que es necesario hacer una distinción fundamental en el capítulo de la propiedad. Locke intenta, en este capítulo fundamentar el derecho de propiedad. Pero al fundamentar el derecho de propiedad, en § 50 nos indica que la propiedad fundamental de su tiempo (la tierra, el dinero) admite que es 'desigual' y 'desproporcionada'. Peor aun, son establecidas 'al margen de la sociedad y sin contrato alguno' es decir, en pleno estado de naturaleza. Esto engendra una situación de máxima inseguridad. Existe un peligro constante de ser 'invadido' por otro hombre y hay una incertidumbre constante. (§ 123). La ilegalidad, entendido como transgresión de la ley de la naturaleza es una

Locke sea medianamente cuidadoso cuando nos indica que hay una gran diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra y luego tenga que reconocer la existencia de factores que los igualan. Aunque no son términos equivalentes para él, se nos plantea la posibilidad de que el estado de naturaleza pueda llegar a ser estado de guerra, pues es en el seno del estado de naturaleza, dadas las crecientes necesidades humana, el desarrollo económico y la aparición de la propiedad privada, donde surgen los elementos para que el estado de guerra pueda darse (que puede surgir también en la sociedad civil), al menos como una posibilidad y, en el peor de los casos, como realidad, y, a veces, en accesos de franqueza, se nos indique textualmente que el propio estado de naturaleza padece una condición de ‘enfermedad’ que es equivalente al estado de guerra.

El hombre, en el estado de naturaleza es todo lo libre que se quiera, pero no se debe confundir esto con la admisión una libertad irrestricta. Hay límites ‘naturales’ que nos impone algo tan cierto y objetivo como la ‘Ley de la naturaleza’. Esta noción es tan importante que merece tratarse aparte, pero ahora solamente diré que esta ‘Ley’ es lo que impide que el ‘Estado de naturaleza’ sea identificado como ‘estado de licencia’ y se añade que dicha ‘ley’ no es innata, sino que está ‘presente’ y puede ser reconocida por todos los hombres en virtud de su capacidad racional.<sup>114</sup>

En el ‘estado de naturaleza’, los hombres tienen una serie de necesidades que surgen en virtud de su subsistencia. Para poder solventar estas necesidades impostergables, hay un empleo de facultades físicas como racionales. La capacidad racional del hombre surge de la creencia, ampliamente aceptada de la noción aristotélica<sup>115</sup> y es fundamental en la teoría política de Locke (como cualquiera de su tiempo) pero tiene un claro sentido de instrumento para resolver situaciones: la racionalidad sirve para algo. De esta manera, la capacidad racional del hombre establece la posibilidad del surgimiento de la sociedad civil de Locke y ésta capacidad humana es algo compartido y extendido (quisiera mencionar que aunque Locke se inscribe en el racionalismo de su tiempo, y lo anterior no sea algo negativo de por sí, tendríamos que esperar a que Hume y los ilustrados franceses subvirtieran la creencia de que el hombre era diferente del mundo animal en virtud de algo considerado como atributo y don de la divinidad como puede ser la atribución al hombre de la razón, y considerar a ésta como un mero refinamiento de sus capacidades naturales,

---

posibilidad manifiesta y la acumulación, la diferencia de fortunas y de posesiones es lo que causa esta situación de necesidad o tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil.

<sup>114</sup> cfr. Locke “‘E/e.h.’ {1982} Libro I, Ch. 3, § 13. p. 50

animales y físicas, lo que situaba al hombre muy emparentado con el mundo animal y no separado del mismo; otro de los elementos demoleedores de la concepción racional del hombre fue asestado por Schumpeter, cuando enuncia que, si bien los hombres son fundamentalmente racionales, a la hora de hacer distinciones que caen fuera de su competencia, como pudiera ser su ingreso al universo de la política, ‘descienden’ a un nivel inferior de ‘prestación mental’ si no tienen el suficiente conocimiento de la misma.<sup>116</sup>).

Para Locke, el aspecto racional del hombre es la condición necesaria para la atribución de la responsabilidad moral, y es lo que nos permite reconocer la supuesta obligatoriedad de los derechos y deberes naturales como aquellos que se derivan de estos (leyes positivas). Este ‘reconocimiento’ es asequible para todo hombre que no sea un imbécil y la mayoría de edad es el criterio generalmente admitido para el reconocimiento de esta capacidad. Esta capacidad humana permite formular a Locke uno de sus principales postulados respecto a la moral: es ésta una ciencia demostrativa. La moral, es pues, para Locke, susceptible de reconocimiento absoluto y de conocimiento seguro y se constituye en una ‘ciencia’, a la manera de la geometría.<sup>117</sup> Sin ánimo de explotar este aspecto tan débil (pero tan fundamental en la explicación de la filosofía política de Locke) simplemente me atengo a la consideración crítica de Hume, cuando indica que el fundamento del universo moral no puede fundarse en relaciones de hecho ni en la comparación de ideas.

Otro de los elementos del estado de naturaleza es que a veces se sugiere que éste estado, en sus comienzos, es como una ‘edad de oro’ de la humanidad y que, de cierta manera, se ha ‘degradado’, debido a la dinámica del universo social (el hombre se asocia para vivir, pero no forma sociedades políticas inmediatamente, sino que se asocia para subsistir primeramente, producir y comerciar para satisfacer las necesidades humanas, acumular para un progreso personal y social) y cuya causa es la aparición, junto con la riqueza, de un comportamiento extraño al comportamiento natural original, y que produce, entre otras cosas, una cierta confusión histórica respecto al origen del universo social y político (gobiernos históricos aceptables para su tiempo y bajo ciertas condiciones, como la monarquía primitiva, donde ‘todo era sencillo y justo’, privaba el amor del monarca ‘hacia sus hijos’ hasta que surge la parcialidad derivada de nuestros

---

<sup>115</sup> Por lo menos, yo no he visto una argumentación que nos indique la razón por la que se piensa que el hombre debe ser racional, al menos en Locke en el “Segundo tratado”.

<sup>116</sup> cfr. Schumpeter ‘Capitalismo, socialismo y democracia’ Madrid Aguilar 1986 p. 335

<sup>117</sup> cfr. cfr. Locke “E/e.h.” {1982} L. iv, C. iii, § 18

intereses). Estos ‘hechos’ han realmente sucedido y han transformado el estado de cosas existentes del ‘estado de naturaleza’. De esta manera, este estado es definido en ocasiones, de manera negativa: es una situación donde no existe todavía la sociedad civil, donde no hay capacidad de defensa del individuo ni de la propiedad de manera inequívoca, donde no hay a quien apelar, si no es al Cielo, donde no existen jueces, donde hay ausencia de una ley estable y conocida, etc. Un argumento que se aduce como prueba de su realidad es que para Locke se puede encontrar evidencia de su existencia en los amplios territorios de América (ahí privaba el estado de naturaleza) o, en Europa, la existencia de los monarcas absolutos, que entre ellos se encontraban en esa situación, confirmaban su consideración.

#### Estado de naturaleza y estado de guerra

Locke nos indica, de manera sorprendente, que algunos hombres no viven siempre en un estado ‘idílico’ en el estado de naturaleza porque, aunque puedan reconocer la ‘ley de la naturaleza’ y este sea un estado de ‘libertad’ y supuesta racionalidad, hay una situación de constante inseguridad, producto de transformación de la naturaleza original del hombre: los hombres son todos iguales (no hay nadie políticamente superior a otro y parece ser, de acuerdo al propio Locke, que comparten la misma fuerza física, las mismas capacidades racionales e incluso, los mismos deseos de trabajo y, si fuese el caso, el deseo de aprovecharse de los demás, y aunque esto nunca es explícito, sí nos indica que los hombres son, en su mayoría, susceptibles de ser racionales, moralmente responsables e independientes) aunque existen algunos hombres (Locke indica en algún momento y expresamente que estos son **la mayoría** y también señala, en otra obra directamente a ‘los cabecillas y dirigentes de la Iglesia’...los que....‘aprovechando la inmoderada ambición de los magistrados y la crédula superstición de...las muchedumbres’ se dedican a expoliar al pueblo<sup>118</sup> ) y que no ‘observan la equidad y la justicia’, con el resultado de que el estado de naturaleza no es conveniente, seguro y estable no nada más para cierta clase o grupo humano, sino para todos los hombres en general. Vemos que Locke tiene una visión inequívoca de la situación que incide particularmente en el origen de la sociedad política:

“Si en el estado de naturaleza la libertad de un hombre es tan grande como hemos dicho, si él es señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones en igual medida que pueda serlo el más poderoso, y si no es súbdito de nadie, ¿por qué decide mermar su libertad? ¿Por qué renuncia a su imperio y se somete al dominio y control de otro poder. La respuesta a estas preguntas es obvia. Contesto diciendo que, aunque en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la

---

<sup>118</sup> Locke “C/T” p. 99



*incertidumbre y a la amenaza* de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre es igual a los demás; y como **la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia**, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro. Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de 'propiedad' ".<sup>119</sup>

Me parece que el elemento de 'igualdad política' (originalmente, tener los mismos derechos, no ser súbdito de nadie y ser independiente tanto moral como políticamente) conduce a Locke a afirmar el que los hombres no tienen naturalmente una autoridad política; no hay una autoridad política original ni natural: todos son iguales y todos son independientes de origen. Sin embargo, Locke nos indica que esta igualdad permite que cualquiera, al tener idénticos derechos, pretenda equivocadamente tener privilegios particulares e ilimitados por sobre los demás, lo que conduce a la situación (hecho histórico, a decir de él mismo, aunque yo creo que es un hecho psicológico) de ser parciales respecto a ellos mismos, particularmente respecto a su propiedad y que se extiende a la vida, libertad y posesiones del individuo.<sup>120</sup> Esta parcialidad no puede ser sino la expresión del interés personal del individuo llevado al extremo (algo que tiene todas las connotaciones de lo que entendemos como egoísmo o individualismo) y que se constituye en una consideración admitida de la actitud 'moderna' y que se traduce en algo que MacPherson identifica como 'individualismo posesivo', y que, a fin de cuentas, se fundamenta en la admisión de los derechos del individuo.<sup>121</sup>

De cualquier manera, Locke tiene que admitir que el 'Estado de naturaleza' no es todo lo bueno que pudiera parecer.<sup>122</sup> Presenta una serie de 'inconvenientes' bajo los cuales intervienen elementos de pasión humana: la codicia, el deseo de acumulación y de poder; es decir, la expresión del interés humano particular, el 'interés propio' y la confusión -e imposición- de

---

<sup>119</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 123

<sup>120</sup> De alguna manera, para enunciar lo anterior, me apoyo en una cita de Locke :

"...Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares"

Locke "ST/GC" {1994} § 123 (negritas mías)

<sup>121</sup> Con 'individualismo posesivo' me atengo a la definición de MacPherson:

"el pensamiento político inglés de los siglos xvii a xix tenía una unidad subyacente.. llamaba individualismo posesivo a (un) supuesto unificador... el individualismo,... infirió los derechos y las obligaciones políticas del interés y la voluntad de los individuos disociados"

MacPherson "La teoría política del individualismo posesivo" 1970 Ed. Fontanella pp.13-15

<sup>122</sup> Locke indica claramente lo siguiente: "Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistad, malicia, violencia y mutua destrucción"

nuestros intereses por sobre los de los demás, es lo que rompe con la consideración armoniosa e idílica del Estado de Naturaleza (Locke indica que también la ignorancia de la Ley de la naturaleza es otro elemento de esta situación de ruptura). Es entonces cuando la concepción humana de Locke presenta una doble naturaleza: una, racional, bajo la cual puede reconocer y acatar la ley de la naturaleza y otra, pasional, bajo la cual confunde (en el mejor de los casos) su interés privado y éste a veces choca con el de los demás individuos. La admisión de que el hombre es un ser conflictivo y sujeto a resolver sus conflictos por medios no racionales como podría ser el uso de la fuerza física es algo que se rechaza por parte de Locke: el hombre, en esencia, no es una bestia y el orden político no se puede fundamentar en algo tan irracional (léase, animal) como la fuerza. De esta manera, Locke nos indica que en el estado de naturaleza la situación idílica (si es que esta existió alguna vez) se degrada y provoca conflictos que deben resolverse por medios distintos a la propia fuerza física, so pena de que la humanidad perezca.

La admisión de que existe un estado de confrontación humana que puede darse como posibilidad o como realidad en el estado de naturaleza es lo que se trata no de evitar, sino de regular. Los conflictos de los hombres no pueden suprimirse y esto porque no es posible cambiar la naturaleza humana original. Esta es algo constante y hasta cierto punto, regida por la existencia de leyes y reglas morales que influyen en la conducta humana.<sup>123</sup> Locke es un realista en este sentido: las pasiones humanas como del tipo de la acumulación, apropiación y del interés propio existen y originan situaciones de peligrosidad, pero concediendo esto, se hace necesario establecer mecanismos de control que permitan inhibir (regular) estas pasiones y que establezcan un grado de ‘civilidad’ en el mejor sentido de la palabra. Creo que en esto radica el mérito de la teoría de Locke y es un claro indicativo de cómo deberíamos las fuentes de legitimidad política, aunque con base en otro(s) fundamento(s).

En un principio, debemos hacer notar otro aspecto relevante en la teoría política de Locke: el surgimiento de la sociedad política debe hacerse en función del consentimiento del propio hombre.<sup>124</sup> Sólo en virtud de su voluntad puede constituirse la sociedad civil. Esta voluntad nace

---

Locke “ST/GC” {1994} § 19 (negritas mías)

<sup>123</sup> La ‘Ley de la naturaleza humana es instancia de lo anterior.

<sup>124</sup> Locke nos indica:

"Al ser, según hemos demostrado, libre todo hombre por naturaleza, no pudiendo imponérsele que se someta a ningún poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que estudiarse qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para someterse a las leyes de un determinado gobierno. "

Locke “ST/GC” {1994} Aguilar § 119

de una necesidad: el deseo de alcanzar la seguridad de los individuos en lo referente a su persona y sus propiedades. Esto quiere decir que se hace necesario que los hombres decidan, en función de su *propia conveniencia*, abandonar el estado de naturaleza y pasar a la sociedad civil por motivos de seguridad personal, y si bien la seguridad que se persigue es esencialmente seguridad individual, éste deseo es algo compartido, lo que le hace ser general y colectivo. Este es el elemento ‘vinculante’ de la teoría política de Locke: permitir que el ‘consenso’ sea una instancia de un deseo generalizado que parte de un anhelo o creencia individual que se comparte y que se admita, siendo la expresión de los hombres libres, independientes y racionales que, dándose cuenta que en el estado de naturaleza no pueden tener la seguridad (ni mayor libertad) de la que se precisa para su propia subsistencia, comienzan a integrarse socialmente. Esta integración, me parece, es producto de “un darse cuenta” de los inconvenientes del estado de naturaleza, que proporcionan tanto la experiencia inmediata como el ejercicio racional. La razón aquí adopta un claro sentido de medio para alcanzar un fin: alcanzar un estado de mayor seguridad para el individuo y, por extensión, para la comunidad. Locke pasa a establecer una razón práctica bajo la cual la toma de conciencia (por llamarlo de alguna manera) desempeña un papel fundamental en el hombre en el aspecto de la creación de sociedades. Pero también -y esto es difícil de aceptar para nosotros- parece que Locke nos indica que esto se debe a una especie de determinismo que es producto de los designios de Dios.

Es algo admitido, por parte de Locke, que Dios ha creado al hombre con una cierta estructura bajo la cual sus necesidades y su forma de vida lo conducen irremisiblemente (naturalmente, si se quiere) a fundar sociedades. Locke es muy claro en esto último:

**“Dios, al hacer del hombre una criatura que, según el juicio divino, no era bueno que estuviese sola, lo puso bajo fuertes obligaciones, tanto de necesidades como de conveniencia, que lo inclinaban a vivir en sociedad; y le otorgó un entendimiento y un lenguaje que le permitieran continuar su condición sociable, y disfrutarla.”**<sup>125</sup>

De esta consideración se desprende un determinismo que nos permite suponer que el hombre debe, de manera inevitable, vivir en sociedad, dadas las ‘fuertes inclinaciones’ de las que él mismo no es responsable; el hombre no las causa ni establece las ‘fuertes obligaciones’ que constituyen su universo moral fundamental: estas obligaciones son determinadas por el ser supremo. Asimismo, se presupone que los hombres tienen una ‘condición sociable’ que ya está predeterminada.

De este elemento determinista bajo el cual Locke construye su teoría política, se tiene que conciliar la doctrina del libre albedrío y esto es un problema en la concepción política y moral de Locke: el determinismo en que se encuentra el hombre, y su libertad y responsabilidad moral. (Yo no sé si esto puede conciliarse en la teoría política de Locke, pero me parece que esto nunca puede explicarse de manera satisfactoria, dada la dificultad de conciliar la libertad del hombre en una teoría determinista).

Admitir que Locke sostenga una posición determinista no es en sí un defecto, falla u objeción importante, ya que en el contexto de su tiempo se tuvo que apelar a un elemento que le permita, de manera irrefutable e indudable indicar el fundamento original de la sociedad humana. Y no había algo tan óptimo (o fundamental) que apelar a la explicación tradicional de un Dios que nos ha determinado en nuestros deberes y obligaciones. Pero si es entendible –históricamente- la referencia y asunción de Locke a la explicación religiosa, es extraño –para nosotros, en un cierto sentido- apelar la divinidad. Esto no es una objeción a Locke en sí, pero es claro que, en éste aspecto, somos más próximos a Hobbes que a Locke, aunque todavía subsista la tendencia a considerar a Dios como el fundamento primero y original del hombre y la sociedad, aunque el problema que surgiría aquí sería el supuesto grado de libertad y la pertinencia del consenso para formalizar una sociedad entre individuos determinados y, por ende, compelidos por la fuerza de la circunstancia. No insisto en este punto porque me apartaría del tema irremisiblemente.<sup>126</sup>

La teoría política de Locke se inscribe, de esta manera, en la tradición del iusnaturalismo y de la modernidad. Y es indudable que fue –como indican ciertos autores, como Bobbio y MacPherson- una teoría fundamental del orden burgués naciente, con sus resultados más importante: el hombre va a sufrir una transformación tanto en sus valores y sus condiciones de vida tales que se hace necesario una justificación de la actitud humana hacia actividades que son consideradas dignas y no sujetas de reprobación.

---

<sup>125</sup> Locke. "ST/GC" {1994} § 77 (negritas mías)

<sup>126</sup> Gauthier es muy claro en afirmar que resulta -en nuestro tiempo y en cierto sentido- más próximo a nosotros Hobbes que Locke (aunque este último esté, a fin de cuentas, en lo correcto) al referirse a la consideración lockeana sobre la promesa, los juramentos y los pactos que se encuentra en le 'Carta sobre la tolerancia:

"These words, from Locke's Letter concerning Toleration, ring unconvincingly in our ears....The supposition that moral convections depends on religious belief has become alien to our way of thinking. Modern moral philosophers do not meet it wint vigorous denials or refutations; usually they ignore it. If the dependence of moral conventions on religious beliefs was necessary for Locke, it is almost inconceivable for us"

Gauthier D. 'Why ought one obey God?' en "Moral dealing" Cornell University Press 1990 pp. 24-25

No es simplemente que el hombre sea ahora considerado como un ser libre y dotado de derechos (de manera natural), o que sea igual a otro hombre en un vacío social. Esta nueva consideración es el fundamento de la actitud moral moderna que pretende justificar la acción y el comportamiento de los hombres que comercian, producen y acumulan riqueza. La actitud humana hacia estas actividades sufre un cambio radical y ahora la acumulación –por ejemplo- no es algo considerado pecaminoso, degradante sino algo perfectamente normal, humano y, si nos atenemos al fundamento del valor humano, hasta valioso por ser lo útil del hombre en sociedad. La igualdad - física, jurídica y moral-, junto con la proclamación de la libertad humana, que se atreve a considerar hasta cuestiones de fe y origen de la autoridad, además de la racionalidad, van a constituir el fundamento del orden social y político lockeano (esto era realmente muy peligroso y francamente subversivo en ese tiempo donde persistía la intolerancia religiosa, donde la autoridad tomaba su sustento en la violencia y el dogma, y lo racional era no referirse a estos temas por precaución, lo que hace que la actitud de Locke tenga que ser considerada con una gran admiración por nuestra parte).

Pero además, nuestro autor, haciendo un trabajo que hace distinciones, pretende mostrar cómo es que la sociedad política es distinta a la sociedad conyugal, la sociedad mercantil, la sociedad patronal, etc., que, aunque pueden compartir algunos elementos de libertad, igualdad jurídica o lo que sea, son, con todo, diferentes en función de los diversos fines que tienen que cumplir cada uno de estos tipos de sociedades. De esta manera, la antropología de Locke considera como su punto de partida la igualdad, la libertad y el otorgamiento de derechos a todos los seres humanos. Pero no se agota aquí esta visión antropológica; tenemos que el ser humano presenta una condición de racionalidad indudable bajo la cual puede reconocer lo bueno y lo malo, constituyendo el fundamento de la moral humana. Sin embargo, esta consideración moral es muy especial. De hecho, Locke indica que la moral propiamente se sitúa en el terreno de la razón y que es susceptible de ser una ‘ciencia demostrativa’ como lo puede ser la geometría.

Resumiendo: en los inicios de la historia humana, parece que el hombre, preocupado por su subsistencia, era, ciertamente, libre, pero no podía ser un sujeto que, por vivir en su estado natural, pudiera vivir en ‘licencia’. Existe un orden metafísico bajo el cual el hombre tiene que ajustar su conducta. Este orden es la ‘Ley de la Naturaleza’. En virtud de que el hombre puede distinguir, por medio de su ‘razón’, un orden ‘moral’, parece que la ‘Ley de la naturaleza’ es el medio adecuado para resolver todo tipo de controversias, pero resulta que no todos los hombres se

ajustan y respetan este orden: de hecho, lo rechazan. Uno se pregunta cuando ocurre esto, porque es innegable que Locke indica a veces que el hombre original se sitúa en una 'Edad dorada', bajo la cual el hombre no está corrompido por el deseo de riqueza, poder y deseos voluptuosos, sino que es de por sí natural y racionalmente bueno, consciente de dicha Ley y de los mandatos divinos (¡puede incluso reconocer la propiedad de otra persona sin consenso previo!), respetándolos y haciendo cumplir la 'Ley' en virtud de su poder ejecutivo natural (de dicha Ley). Considerado así, el hombre es, natural y originalmente, bueno. Pero en otras partes se nos sugiere una naturaleza humana diferente, bajo la cual el hombre no sale tan bien favorecido. ¿Cuál es la verdadera concepción de la naturaleza humana original? Sin ánimo de indicar algo que puede ser refutado o discutido al infinito, podemos conceder que el hombre, en sus inicios, fue una entidad buena, candorosa y justa, y que después se 'echó a perder'. Indico que admito esto por zanjar una disputa que no tiene mucho caso seguir.

La conclusión de todo lo anterior es que es posible pensar en que la situación original del hombre lockeano es un estado de naturaleza que tiene dos etapas al menos: una, donde hay 'paz' y la propiedad tiene un límite, derivado de la aceptación universal de la ley de la naturaleza, y otra etapa, bajo la cual el hombre se 'corrompe', pues la propiedad humana rebasa su límite natural; es en esta etapa cuando el hombre no reconoce tan claramente la ley de la naturaleza y surgen los inconvenientes del mismo estado de naturaleza.

De esta manera, el desarrollo del propio hombre, en lo económico como en lo social producen un cambio en la naturaleza original del hombre y, por tanto, en su situación social, lo que origina tanto la aparición de la propiedad como ciertos deseos que van más allá de lo que originalmente el hombre pudo querer poseer. De esta manera, la propiedad, de manera directa engendra una serie de pasiones y deseos que van a trastocar el orden natural y hacer obsoleta la 'Ley de la naturaleza'.

#### Sociedades humanas

La sociedad civil o política no era la única sociedad humana. Locke mismo nos indica que, por lo menos, existen tres sociedades humanas distintas. La primera es la sociedad familiar. La

segunda es la sociedad que se establece entre el amo y el siervo. Y la tercera es la sociedad política.<sup>127</sup>

Es revelador que cada una de estas sociedades responda a ‘fines’, ‘vínculos’ y ‘obligaciones’ diversas, lo que los hace diferentes tanto en su operatividad como en su origen. {Me parece que en este planteamiento de los ‘fines’ tan delimitados de Locke respecto a la familia, la sociedad patronal, etc. hay un resabio de la ‘causa final’ aristotélica.}

Como he tratado de indicar anteriormente, un propósito claro de la teoría política de Locke es presentar la inconsecuencia de la consideración absoluta del poder, fundado en la supuesta revelación o sanción divina y en el ejercicio (§ 92). Por tanto, se tiene que indicar como las distintas formas de sociedad distintas a la sociedad política no son una continuación una de otra, ni son consecuencia directa una de la otra.

De esta manera, para Locke no existe una continuidad (o tránsito productivo) entre la sociedad familiar, conyugal o patriarcal y que resulten en una evolución o transformación de estas sociedades en sociedad civil (aunque puedan darse rasgos comunes). Esto es uno de los elementos centrales de la argumentación lockeana: establecer la distinción y competencia de las distintas sociedades humanas y, particularmente, establecer la diferencia entre la sociedad patriarcal y la sociedad civil.<sup>128</sup> Para Locke la sociedad civil o política no puede tener los mismo ‘fines’, ‘vínculos’ y ‘obligaciones’ de otras formas de sociedad. Aunque -pienso- lo principal es que estas diferencias entre las distintas sociedades se resuelven en su finalidad.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Locke indica:

“La primera sociedad que se creó fue la de hombre y mujer; y esto dio luego lugar a la sociedad entre padres e hijos. Conforme fue pasando el tiempo, a ésta se le añadió la sociedad entre amo y siervo. Y aunque todos ellos pudieron reunirse, y de hecho se reunieron en la mayoría de los casos formando una sola familia en la que el amo y señor, o la ama y señora, ejercieron una cierta autoridad familiar, todos estos individuos, tomados por separado o tomados en conjunto, no llegaron a formar una sociedad política, según veremos cuando consideremos los diferentes fines, vínculos, y obligaciones de cada una de estas.”

Locke. “ST/GC” {1994} § 77

<sup>128</sup> Locke nos indica:

“Consideremos, por tanto, a un padre de familia con todos estos subordinados suyos con los que está relacionado - esposa, hijos, siervos y esclavos- y que se aúnan bajo la regla doméstica de una familia. Esta unidad familiar, aunque en lo que tiene de jerarquía funciones y agrupaciones de miembros, se asemeja a un pequeño estado, difiere mucho de él en lo que respecta a su constitución, su poder y sus fines.”

Locke “ST/GC” {1994} § 86

<sup>129</sup> En § 83 de “ST/GC” {1994} se habla constantemente de ‘los fines’ de las diversas sociedades. Locke nos indica:

“Nada es, pues, necesario en sociedad alguna, que no sea necesario para alcanzar los fines para los que fue establecida”

Locke. “ST/GC” {1994} § 83

### Sociedad conyugal y patriarcal; especificidades

La familia -y la autoridad de la misma-, la sociedad patriarcal y la sociedad de servidumbre son sociedades que responden a sus fines específicos.<sup>130</sup>

En primera instancia, la 'sociedad conyugal' es considerada por Locke como una sociedad que surge -o se establece- en virtud de un 'contrato' y con una finalidad clara: la procreación o conservación de la especie (aunque se nos indica que ésta sociedad puede preservarse a pesar de que cumpla con su fin<sup>131</sup>).

La sociedad patriarcal se establece en virtud de su fin: de la necesaria crianza de los hijos y de la necesidad de alimentarlos y protegerlos mientras no tengan uso de razón y de ser capaces de ser libres e independientes para su propia vida.<sup>132</sup> Aquí el ejercicio del poder y autoridad del padre (en virtud de su mayor fuerza física y de lo que parece ser, una tradición) no es equivalente en absoluto a la autoridad política (no puede imponer penas de vida y muerte, tampoco puede obligar a sus hijos por medio de leyes y menos perpetuar su poder), sino temporal en lo que concierne a la obediencia de la autoridad paternal.

La sociedad entre amo y sirviente se puede asimilar a la familia, pero ésta sociedad tiene una finalidad y origen distinto. Es, primeramente, una sociedad productiva y se establece entre dos sujetos fundamentales (aunque pueden ser más): el amo o patrón y el sirviente (asalariado o no) y, dentro de esta sociedad, también hay un personaje problemático, pero imprescindible como puede ser el esclavo. La sociedad entre amo y sirvo puede ser de dos clases: en primer lugar, puede ser establecida en función de un convenio o pacto (mutuo acuerdo) o, en segundo lugar, por la fuerza (establecimiento de la esclavitud en una 'guerra justa'<sup>133</sup>). En cada una de estas modalidades se ejerce una autoridad o poder distinto y que puede ser temporal (con respecto a los trabajadores asalariados) y que se enmarca dentro de límites de contrato previamente establecidos o permanente, que es el caso de la esclavitud. Sin embargo, en éste caso, Locke parece que sostendría una posición ambigua respecto a la esclavitud: por un lado nos indica que esta es una forma del estado de guerra, aunque puede ser legal (si alguien atenta contra mi vida y propiedades,

---

<sup>130</sup> Locke indica:

"La primera sociedad que se creo fue la de hombre y mujer; y esto dio luego lugar a la sociedad entre padres e hijos. Conforme fue pasando el tiempo a ésta se le añadió la sociedad entre amo y sirvo."

Locke. "ST/GC" {1994} § 77

<sup>131</sup> "La sociedad conyugal se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer...el fin primario del matrimonio, que es la procreación.." Locke. "ST/GC" {1994} § 78

<sup>132</sup> cfr. Locke. "ST/GC" {1994} § 79, § 82 y § 80

<sup>133</sup> cfr. Locke. "ST/GC" {1994} § 85



tengo el derecho de defenderme y de someter al atacante, despojándolo de su libertad si me place y si puedo), aunque por otro lado, parece que esta situación, fundada en el imperio de la fuerza, no puede ser sino un estado de guerra permanente y que mientras esto se preserve, estamos situados en el estado de naturaleza, donde el fundamento de la propiedad de la persona no existe, porque éste fundamento radica en la libertad de la persona. Además, si consideramos que la fuerza es propia de las bestias, y que aquellos que son cautivos de una ‘guerra justa’ han perdido su libertad, están sujetos al arbitrio del vencedor, lo cual le da derecho de vida y muerte, lo cual sólo puede resolverse por medios violentos y propio de bestias, algo que a Locke no se le puede atribuir, sino con mucha dificultad. De cualquier manera, Locke nos indica que si la esclavitud tiene alguna razón de ser, y bajo ciertas condiciones específicas, su naturaleza debe ser temporal (no se debe extender a los hijos de los esclavos, so pena de violar la ley de la naturaleza) y también se nos indica que, esencialmente, este poder se define como de violencia extrema en donde uno se encuentra en estado de guerra respecto al esclavo. Lo que si es claro y explícito, por parte de Locke es que esta clase de servidumbre (los esclavos) no pueden participar en la conformación de la sociedad civil, porque no son siquiera propietarios de su persona.<sup>134</sup>

Indicadas las diferencias entre distintas formas de sociedad humana, pasemos a establecer por qué para Locke la sociedad política no se asimila a ninguna de estas. Pues aunque exista la posibilidad –admitida por Locke– de que el poder patriarcal sea una instancia de la sociedad familiar o que sea la misma bajo la cual se establece entre el amo y el sirviente, esto no puede constituir el origen y fundamento de la sociedad política; sus fines son distintos, aunque curiosamente y de manera sorprendente, Locke nos indica que es indudable que, al inicio de la historia de las sociedades políticas, y de manera general, la forma extendida de gobierno que surgió en la antigüedad fue, debido a la naturaleza humana, y a la sencillez de las costumbres que

---

<sup>134</sup> Locke indica claramente en § 85

"Amo y siervo son nombres tan viejos como la historia, pero se ha dado a individuos de muy diferente condición. ..Un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir...Pero hay otra clase de siervos a los que damos el nombre particular de esclavos. Estos, al haber sido capturados en una guerra justa, están por derecho de naturaleza sometidos al dominio absoluto y arbitrario de sus amos. ..Estos hombres, habiendo renunciado a sus vidas y junto con ellas, a sus libertades; y habiendo perdido sus posesiones al pasar a un estado de esclavitud que no los capacita para tener propiedad alguna, no pueden ser considerados como parte de la sociedad civil del país, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad.

Locke. "ST/GC" {1994} § 85

ahí privaban, la monarquía paternalista, con lo que el origen de la sociedad civil comprende a la sociedad paternal.<sup>135</sup>

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, Locke tiene la intención marcada de distinguir a la sociedad familiar y la sociedad patriarcal en sus diferencias; esto es, mostrar que tienen fines específicos que no son los de la sociedad política. Para Locke, el sostenimiento de la prole, la autoridad que ejerce el amo sobre los hijos, la autoridad de un capitán de barco, o la autoridad del amo sobre los esclavos o sirvientes no son los fines de la sociedad civil; fines que son específicos y que en la exposición del trabajo se irán mostrando.

### Convenciones morales y Dios

Locke, aunque haya sido un devoto creyente y concedía que la autoridad civil tiene una cierta relación con los mandatos de Dios, difería respecto al origen divino del poder político. Por esta razón, puede decirse que Locke trataba de establecer el origen del poder estatal en algo distinto a la mera asignación estratificada del poder, que tenía como sustento no nada más la autoridad paternal a secas, sino dicha autoridad fundada en el dogma religioso, cuya consecuencia era el poder absoluto. Por esta razón, Locke insiste una y otra vez en una explicación genética del Estado, de la sociedad y del derecho, constituyentes del poder político, que hasta entonces era considerado como mero ejercicio patrimonial de una cierta clase de hombres que ejercían el poder por gracia divina y que, por ese sólo hecho, tenían el derecho a ejercer la autoridad y a gobernar. El hecho es que Locke se opuso a la consideración paternalista del Estado y en su lugar plantea una diferencia sutil, pero profunda: la sociedad civil tiene su origen en la comunidad de los hombres libres (y propietarios, de por lo menos, de su propia persona) y estos respetan la 'ley de la naturaleza' (esto, porque son hombres racionales), tratando de remediar las inconveniencias del 'Estado de naturaleza'. Para que éste remedio pueda tener efecto, Locke plantea la renuncia humana a su derecho –natural- a castigar al transgresor de la misma ley de la naturaleza (aunque sin renunciar a sus otros derechos naturales, que son irrenunciables).

Además, aunque no es posible renunciar a la ley de la naturaleza (esta obliga siempre, incluso en el estado de sociedad civil), y aunque tenemos derecho previo o pre-político -que se supone está

---

<sup>135</sup> “No niego que, si echamos la mirada atrás y repasamos la historia hasta donde ésta nos lleva para encontrar los orígenes de los Estados, descubriremos que, por lo común, estos se erigieron bajo el gobierno y la administración de un solo hombre... el gobierno residiría por lo común en el padre...”  
Locke. “ST/GC” {1994} § 105

dado en el estado de naturaleza por la existencia de la ley de la naturaleza-, éste ‘derecho’ es muy imperfecto y totalmente ineficaz en algún momento del desarrollo de la historia del hombre. Por tanto, Locke nos indica que, de acuerdo con la insuficiencia de la ley de la naturaleza, el hombre va a establecer un mecanismo de castigo inmediato y terrenal hacia el posible transgresor del orden legal natural y, bajo esta óptica, el monarca pasa de ser de un ‘buen pastor’ de almas, un semidiós, un hombre con autoridad divina, a ser considerado como un estadista, el cual se debe a los demás y que tiene que procurar el beneficio de la sociedad. El tránsito de la ley natural a la ley positiva es lo que intenta mostrar Locke con el fin de indicarnos cómo es que el establecimiento de un estado de derecho natural puede –de manera plausible- engendrar un estado de derecho positivo. Y todo esto no tiene nada que ver ni con la supuesta gracia –que no se excluye de la creencia religiosa de Locke- ni con su supuesta consecuencia: el poder absoluto, derivado del poder patriarcal.

Para algunos comentaristas –Ferguson, Koselleck- esto era una señal del cambio de mentalidad medieval a la mentalidad moderna e, históricamente, ni más ni menos, la justificación de la legitimidad del gobernante y su función en el Estado. Por tal motivo, la concepción de Locke es revolucionaria, y ciertamente lo fue en su tiempo, pero también hay que admitir que el eje de su argumentación no es un modelo de consistencia. Admito que simpatizo en algunos aspectos con la misma, pero que, dada la naturaleza reconstructiva de Locke, tenía que tener, necesariamente, elementos contradictorios (en casi toda la teoría hay estos elementos).

Es claro que Locke no pudo evadir la carga religiosa de su tiempo. Esto fue algo común, y algunos autores indican que lo anterior es comprensible<sup>136</sup>: el público y Locke mismo eran francamente cristianos y sus creencias religiosas no eran puestas en duda, al menos en lo que

---

<sup>136</sup> Tully, Grant y en gran medida Dunn nos indican que una manera de estudiar a Locke (para ellos, la manera pertinente) es descubrir las intenciones de éste autor de manera ‘hermenéutica’; al menos, esto es lo que nos dice Tully:

“Another criticism came from the revival of interest in hermeneutics, especially by Hans-Georg Gadamer and Charles Taylor. It was argued that to recover the meaning of a text it is necessary to situate it in its intersubjective matrix of conventions and assumptions, in light of which the text can be said to have meaning for the author and his or her audience. John Dunn and Quentin Skinner went on to link the sense of meaning involved in hermeneutics to the author’s intention in writing of what the author was doing in writing it. Thus, the meaning exists for a subject but is equally dependent upon the intersubjective and conventional vocabulary available for its articulation. In *The political thought of John Locke* John Dunn showed that it is necessary to interpret Locke’s writing in light of the normative theological vocabulary available to him and in terms of which his theory is written if his meaning is to be recovered. Professors Hundert, Neale and Pocock have all presented studies along these lines which throw into question the four major interpretations outlined above.”  
Tully J. “Op. Cit” pp. 98-99

respecta a la necesidad de un Ser Supremo<sup>137</sup>; sin embargo, con el antecedente de Hobbes uno no se explica, aparentemente, por qué se tiene que recurrir a la divinidad como garantía suprema de un orden jurídico universal u 'objetivo'. Podría indicarse que lo que se intenta es establecer un criterio lo bastante fuerte para que no exista duda sobre la existencia de los deberes y derechos del hombre en el estado de naturaleza. Este criterio 'objetivo' era muy cómodo, además de ser generalmente admitido. Sin embargo, es preciso indicar que en la teoría política de Locke, si ésta tiene una base moral, la misma depende, de manera original y fundamental, en la creencia admitida y necesaria de Dios. Enfrentamos una consideración teísta de la moral y, además, racionalista. Pero lo más grave –si asumimos la consideración kantiana- es que este tipo de moralidad es claramente condicionada y dependiente respecto a las consecuencias de la acción.

La moralidad en Locke no consiste nada más en la admisión de elementos religiosos sino que apela en su fundamento epistémico a algo tan indudable, claro y distinto como la existencia de un Dios. Hay un lugar central en la aceptación de Dios como entidad fundamental que garantiza un estado de legalidad universal, objetivo e incuestionable.<sup>138</sup> No hay muchas dudas sobre la afirmación lockeana sobre si la 'Ley de la naturaleza' es expresión de la voluntad de Dios, así como que se identifica como 'ley de la razón', llegando al extremo de mencionarse que es 'la voz de Dios en el hombre'.<sup>139</sup> De ésta 'voz' se derivan una serie de obligaciones 'objetivas' que tienen los hombres hacia Dios, entre las que se encuentran las derivadas de su omnipotencia, su sabiduría y aquellos derivados del derecho de Dios como 'hacedor' o creador del propio hombre. {Pudiera ser que exista otra obligación, pero no es el caso exponerlas completamente.<sup>140</sup>}

De acuerdo con lo anterior, debería existir en el hombre un sentido de percepción acerca de sus deberes hacia su creador, sobre todo si el hombre puede reconocer -en función de su razón- lo

---

<sup>137</sup> En igual caso se encuentran, con sus respectivos matices, Rousseau, Motesquieu, Kant, etc. Y, como casos excepcionales uno tiene que mencionar a Hobbes y Hume; éste último, sobre todo, fue implacable respecto al fundamento social cristiano: es meramente una ficción para él.

<sup>138</sup> La relación entre moralidad, legalidad, Dios, naturaleza y razón son patentes y se establecen, por un lado, en el Capítulo XXVIII del Libro II del "Ensayo sobre el entendimiento humano" y a lo largo del 'Segundo tratado' principalmente.

<sup>139</sup> En el Primer tratado sobre el gobierno, Locke nos indica:

**"For the desire, strong desire of Preserving his Life and Being having been Planted in him, as a Principle of Action by God himself, Reason, which was the Voice of God in him, could not but teach him and assure him, that pursuing that natural Inclination he had the preserve his Being, he followed the Will of his Maker..."**

Locke "First treatise" en "Two Treatises of Government" ed. Laslett P. Cambridge U. P. 1988 § 86, p. 205

<sup>140</sup> Simmons, que tiene un espléndido estudio sobre la supuesta relación de obligatoriedad del hombre hacia con Dios, nos indica que el peso principal de la obligatoriedad humana radica en la sabiduría de Dios y no en su papel como creador. Indico esto porque es otro de los problemas mayúsculos que yo simplemente menciono, pero no trato. Cfr. Simmons J. A. "The Lockean theory of rights" 1992 Princenton University Press

anterior: puede ‘estudiar’ la ley de la naturaleza por medio de su razón y la moralidad es susceptible de demostración racional. Pero lo que es claro es que, a mi juicio, no hay argumentos en favor de reconocer una dependencia directa con el Creador y un tipo de obligación: no se sigue que de los deberes impuestos estos tengan que ser obligatoriamente cumplidos o realizados. Aquí es claro que Locke simplemente hace un ejercicio de apelación de la razón para ‘demostrar’ y postular que tenemos una clara obligación hacia Dios y en consecuencia, tenemos que admitir sus prescripciones.<sup>141</sup>

Sin embargo, me gustaría exponer la opinión de Simmons sobre la ‘ley de la naturaleza: se piensa que ésta es entendible, en virtud de las descripciones que Locke proporciona (discernible por la razón, voz de la razón, ley divina, etc.) Y sin embargo, el profesor Simmons nos indica:

“...Locke never tell us just what this mean. And while the natural law is ‘as intelligible and plain to a rational creature, and a studier of that law, as the positive laws of commonwealths, nay possibly plainer (II, 12), the Treatise do not show how to discover or ‘study’ the rules of morality”<sup>142</sup>

Puede indicarse que la apelación a Dios como el fundamento de toda moralidad tiene sustenta un tipo de obligación moral particular que se extiende más allá de la misma obligatoriedad personal: será algo público. De esta manera, la admisión de las leyes positivas debe ser interna, inequívoca y ‘objetiva’: no pueden dejar de respetarse por parte de la persona en el ámbito de lo público. Es más, supongo que éste es el papel fundamental de la moralidad lockeana: establecer una moralidad de la persona que haga imposible, con base en algo tan fuerte como la autoridad de Dios mismo, que la obligatoriedad positiva no deje de ser admitida por la persona. Así el cambio de dirección en el terreno de lo político (estado-persona) se trastoca y lo fundamental es ahora la persona (persona-estado) donde la persona es ahora lo importante.

El caso es que las prescripciones naturales existen –porque Dios las ha promulgado y porque esto se admite como cierto, sin ningún tipo de argumentación- y se denominan ‘leyes’; esto es, contienen un elemento punitivo para los transgresores de las mismas. Estas leyes son de tres tipos, como veremos a continuación.

---

<sup>141</sup> Lo que quiero indicar es que se pasa de la creación a la obligación sin argumento. Esto es evidente para Locke. No hay sino una apelación al sentido común para que cualquiera reconozca esto. Pero esto, claramente, es insuficiente. Parece que en este caso, Locke esta apelando a la racionalidad como un instrumento bajo el cual se establece el reconocimiento de los deberes hacia el Ser Supremo, pero sin indicarnos por qué deberíamos hacerlo.

<sup>142</sup> Cfr. Simmons J. A. “The Lockean theory of rights” 1992 Princenton University Press p.17

## Tipos de leyes

Koselleck, nos indica que Locke distingue 3 clases de 'ley': en primer lugar tenemos la divina, en segundo, la civil y por último, la moral. Esta última 'ley' va a ser, a decir de Koselleck, la que marca la diferencia entre la explicación teológica y la explicación moderna de Locke.<sup>143</sup> Hay, a decir de Koselleck, una 'separación' de los ámbitos de la ley divina y de la ley civil,<sup>144</sup> aunque yo me atrevo a afirmar que si bien es posible hablar de una separación de funciones y finalidades del ámbito de la ley divina con la civil, es clara la dependencia original de la ley civil con la ley divina. Lo importante en la consideración de Koselleck es cómo Locke presta una gran atención a lo que se denomina como "Ley de la Opinión" o reputación, la cual será el fundamento de lo que Koselleck mismo llama 'moral burguesa'.<sup>145</sup> Por el momento, permítaseme indicar que la explicación genética de Locke tiene que apelar a una entidad mayúscula que establece el origen de nuestra conducta y de nuestro respeto hacia la ley civil y que, aunque se nos indique que la 'Ley de la Opinión' tiene una referencia secular, se apoya, en última instancia, en la 'Ley divina',

Al establecer Dios una 'Ley de la naturaleza' (sea esta conocida por revelación o por la mera razón) se establece un vínculo que es patente, reconocido y universal entre Dios y el hombre. El contenido principal de esta 'Ley' es la autopreservación (o preservación del género humano (§§ 134)) del hombre. La preservación de la humanidad tiene que darse a un nivel individual, primero, para que adopte el carácter de colectivo en la sociedad civil (aunque parece que antes de la sociedad civil, en el estado de naturaleza, es un deber el preservar a la humanidad en general). Esta expresión de contenido de la 'Ley' establece una prohibición expresa: la de destruir a otro sin causa, motivo o razón: esto es cuando se atenta de manera patente en contra de vidas y propiedades personales. Y no es que no se reconozca el derecho a defenderse, sino que se establece que, en ausencia de una causa o motivo que amerita la destrucción de un ser humano - por ejemplo, en el caso de que alguien o algo patentemente amenace nuestra vida o posesiones-,

---

<sup>143</sup> Koselleck indica exactamente:

"Locke distinguished three kinds of law: first, 'The Divine Law the Measure of Sin and duty', manifested to man by nature or by revelation; second, 'The civil Law the Measure of Crimes and Innocence', that is, the law of the State, armed with powers of enforcement and charged with the protection of the citizen ; and third, the specifically moral law, termed by Locke, 'Philosophical Law the Measure of Virtue and Vice'".

Koselleck R. "Critique and Crisis" MIT Press 1988 p.54

<sup>144</sup> Koselleck indica:

"Locke's separation of Divine and Civil Law made the religions newly, legally obligatory, and at the same time, by the same separation, the laws of nature and the State ....were sundered again."

Koselleck R. "Op. Cit" {1988} p. 54

<sup>145</sup> cfr Koselleck R. "Op. Cit" {1988} p.54-55

no está, en virtud de esa ley, justificada la destrucción de alguien que es igual a nosotros: un ser humano, a pesar de los motivos que se aduzcan. Quisiera indicar aquí solamente cómo al hablar de 'Ley' y de su expresión más patente, se introducen inmediatamente las nociones de deberes, derechos y obligaciones que debe poseer la 'Ley', así como su característica más importante: contener un principio de obligatoriedad, que, en el caso de la ley positiva, radica en su carácter punitivo (castigo físico). Este es claramente un uso extendido del lenguaje, pero absolutamente injustificado: se adopta simplemente una distinción analítica de lo que significa el término 'Ley'<sup>146</sup>, y se pasa del significado analítico a lo supuestamente obligatorio.

Vemos que en la anterior consideración sobre la dependencia y fundamentación del universo legal y moral lockeanos hay un claro fundamento metafísico: la consideración moral de Locke, que tiene un origen religioso y profundamente excluyente (la exclusión del ateo del universo moral es sólo un ejemplo de lo anterior), aunque hay también que reconocer la clara intención de Locke al pretender secularizar la moral de los individuos y de la sociedad (esto es, retrae el fundamento de la moralidad a los individuos y su razón y los sustrae de los jefes eclesiásticos) y establecer un ámbito diferenciado de la opinión humana como el fundamento de la acción y de la valoración, aunque también que hay un innegable 'teocentrismo' en esta concepción 'moral' (quiero insistir en su aspecto original, genético), que se extiende a la concepción política y que, como espero mostrar en su momento, la relación entre la autonomía de la persona está relacionada con una razón práctica que nos permite actuar de conformidad con la voluntad de Dios, en última instancia. Esto es simplemente un postulado necesario para establecer un criterio de obligatoriedad y de sanción moral 'objetivo' y legal que se extenderá a otros puntos menos fundamentales de la acción moral, política y social del ser humano.

Sin embargo, debo recalcar que Locke advierte un elemento que es debería ser ejemplo para nuestra consideración filosófica actual: la obligatoriedad moral tiene que establecerse con relación a la acción del individuo. Los fundamentos metafísicos son sólo eso, aunque corresponde al hombre, por medio de su razón establecer y descubrir la obligatoriedad que se encuentra 'contenida' en la moralidad. Esto es una tarea humana, porque la revelación no nos proporciona, sino en muy contados casos, una revelación evidente y explícita (aunque nos da las suficientes indicaciones para lo anterior). Por esto, Locke establece un criterio de valoración humano, que,

---

<sup>146</sup> Esta definición analítica de la ley no es exclusiva de Locke; si consideramos a Kant, él, a pesar del tiempo transcurrido, emplea una definición analítica y de ahí pasa a la obligatoriedad de la ley.

aunque no es todo lo absoluto y 'objetivo' (me refiero al sentido de ser universalmente válido) y pudiera parecer contingente y francamente insuficiente, es un intento plausible de describir el mecanismo de cómo establecemos nuestras diferencias morales. La virtud y el vicio son, de esta manera, un producto humano, social y esto tiene, sin duda, una connotación secular, alejada de lo que indica tradicionalmente la autoridad religiosa. Veamos esto en detalle.

### Concepción Moral de Locke

El último de los elementos constitutivos de la filosofía política de Locke que yo trataré es su concepción moral. Esta tiene que verse en un doble plano: primeramente, el plano de su origen y el segundo, de su operatividad. Para Locke, la existencia de principios morales no puede ser algo innato ('no se trata de impresiones de la verdad en el entendimiento') y su origen fundamental radica en la naturaleza humana<sup>147</sup> y en la voluntad y la ley de Dios<sup>148</sup>, pero en última instancia, es el interés propio y el beneficio personal lo que conforma la aceptación de la moral, como expresión de su naturaleza, y de su deseo de felicidad (tendencia) y aversión a la desgracia de manera natural.

Locke afirma que la moral no puede tener un origen innato. De esta manera, Locke considera que el origen de la moral no puede ser una impresión o idea 'grabada' en la mente humana; mucho menos, una impresión de los castigos, premios y recompensas que Dios ha establecido en la mente humana.<sup>149</sup> Hay un cambio, un reconocimiento de que existe la moral (o principios prácticos de la conducta) y que tiene una causa: los apetitos humanos y los 'deseos de felicidad' y aversión a la desgracia. Pero también se reconoce que los hombres, al actuar y al establecer diferencias de

---

<sup>147</sup>"la naturaleza...ha sembrado en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la desgracia" Locke "E/e.h."

Libro I, C. 3 , § 3 p. 42

<sup>148</sup> "Creo que debe reconocerse que varias reglas morales pueden ser acogidas por la humanidad con muy general aprobación, sin que se sepa , ni se admita, el verdadero fundamento de la moral, que sólo puede ser la voluntad y la ley de un Dios...Porque, como Dios unión con vínculo inseparable la virtud y la felicidad social, e hizo que la práctica de la virtud sea necesaria para la preservación de la sociedad y visiblemente beneficiosa para todos los que tengan un trato con el hombre virtuoso, no es de sorprender que cada uno no sólo confiese, sino que recomiende y alabe esas reglas a otros, por las ventajas que él cosechará de la observancia que los otros le presten a dichas reglas. Bien se puede, por interés y también por convicción, proclamar como sagrado aquello que, una vez pisoteado y profanado, trae por consecuencia que uno mismo ya no pueda sentirse a salvo y seguro. Esto, aunque en nada menoscaba la obligación moral y eterna que evidentemente tienen esas reglas...los hombres no tanto les conceden asentimiento interior a sus propias mentes, cuanto como a reglas inviolables de su propio obrar, ya que vemos que el **interés propio y los beneficios de esta vida hacen que profesen y aprueben exteriormente aquellas reglas morales muchos hombres cuyas acciones delatan suficientemente que no les importa mucho el legislador que prescribió esas reglas, ni el infierno que tiene preparado para castigo de quienes las trasgredan.**

Locke "E/e.h." Libro I, C. 3 , § 6 p. 43 -44 (negrillas mías).

<sup>149</sup> cfr. Locke "E/e.h." Libro I, C. 3 , §11, § 13



valoración que permitan esta acción, posean un criterio de diferencia o justificación de ciertos actos. Lo que nos indica Locke es que las nociones morales no pueden establecerse de manera analítica; es decir, no son susceptibles de establecer su significación por medio del análisis de sus conceptos y en segundo lugar, son ‘mandamientos’ y no pueden ser ni verdaderos ni falsos (no son proposiciones).<sup>150</sup> Los principios morales se establecen porque tienen una determinada utilidad y son transmitidos por la enseñanza. Es decir, su difusión radica en la transmisión de valores y cumplen con una función.<sup>151</sup> Esta función es operativa y consiste en lo siguiente:

**“Las leyes éticas se han establecido para frenar y poner límites a esos deseos tan exorbitantes {(Locke aquí se refiere a los apetitos humanos; nota mía)} lo que consiguen con la promesa de premios y amenazas de castigos que pesen más que la satisfacción que cualquiera pueda prometerse a sí mismo con la violación de la ley..”**<sup>152</sup>

De esta manera, tenemos que la moral es establecida para limitar los apetitos humanos, y con el fin de ‘producir conformidad con las acciones’ (§3, del ‘Segundo tratado del G. Civil’) y, en consecuencia presentan una utilidad tanto para el individuo como para la sociedad.

Dicho lo anterior, debo explicar cómo distingue Locke el bien y el mal morales. Para Locke, el principio de la acción radica en el placer y dolor que acompaña la expectativa de todo evento a realizarse. El dolor y el placer son ‘ideas simples’ que pueden ser tanto de sensación como de reflexión<sup>153</sup> y aquello que denominamos como bueno y malo presentan una relación estrecha con el dolor y el placer mismos:

**“Llamamos bueno aquello que sea capaz de causar o de aumentar en nosotros el placer o de disminuir el dolor; o bien, lo que sea capaz de procurarnos o de conservarnos la posesión de cualquier otro bien o la ausencia de cualquier mal.”**<sup>154</sup>

El bien y mal morales son producto de una relación de ideas. Estas se establecen entre las acciones (voluntarias) y nuestras ideas de placer y dolor:

**“el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o inconformidad entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o inconformidad que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador, y ese bien o ese mal, que no es sino el placer o el dolor que, por el decreto del legislador, acompaña a la observación o la violación de la ley, es eso que llamamos recompensa y castigo.”**<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> cfr. Locke “E/e.h.” Libro I, C. 3 , § 18, 19 y § 12

<sup>151</sup> cfr. Locke “E/e.h.” Libro I, C. 3 , § 22, 23, 24

<sup>152</sup> Locke “E/e.h.” Libro I, C. 3 , § 13

<sup>153</sup> Locke “E/e.h.” Libro II, C. 20 , § 1

<sup>154</sup> Locke “E/e.h.” Libro II, C. 20 , § 2

<sup>155</sup> Locke “E/e.h.” Libro II, C. 28 , § 5

De esta manera, la distinción entre lo que es bueno o malo moralmente se establece por la conformidad entre algo contingente (acciones) y algo establecido (ley) con relación al dolor o placer que originan esas acciones y el cumplimiento de ‘alguna’ ley.

No hay duda de que Locke no pudo establecer la diferencia entre cuestiones de ideas y cuestiones de hecho como Hume lo hizo en su momento. Sin embargo, es también evidente que Locke indica que la fuente de la moral radica en nuestras ‘ideas simples’ de placer y dolor que engendran ciertos actos humanos, pero en relación con una ley (universal o positiva). El mérito de Locke radica aquí, a mi juicio, en que establece una consideración moral ‘naturalista’ que, aunque apela a Dios como legislador supremo, apela también al elemento humano constitutivo (fisiología del ser humano) que, en última instancia, nos permiten dar cuenta de una consideración moral hasta cierto punto, ‘naturalizada’ (por lo menos en su origen).

No creo que sea necesario indicar que esta consideración lockeana de lo que consiste el universo moral sea una parte fundamental del utilitarismo. El placer y el dolor que acompañan las consecuencias de las acciones humanas, en concordancia con un determinado marco legal establecido, permiten conformar una moral del individuo, que es responsable tanto de sus acciones, como de su propia responsabilidad moral. Dios es el legislador supremo, y este establece el límite de los apetitos humanos que podrían desbordarse. El mecanismo ‘de freno’ a estos apetitos apela a un sistema de premios y castigos (un sistema coactivo) que, a fin de cuentas, tiene que ser reconocido como ‘placentero’ por todo aquél que cumpla las reglas morales y que castigue al que lo viole. Pero como no puede ser esto sino expresión de un castigo o pena personal (hasta que rebase el ámbito de lo moral) se tiene que recurrir a Dios como instancia última de justicia que, a fin de cuentas, se pueda castigar y premiar al hombre.

Así, para Locke el sistema moral es tan amplio que abarca tanto leyes divinas, civiles y la ‘ley de opinión’. No hay ninguna duda de que esto conforma un esquema normativo fuerte, que opera en función de un sistema legal coactivo y que establece el fundamento moral de la explicación política de Locke. Pero también es necesario indicar que la concepción del deber lockeano es claramente condicionado. Uno tiene actitudes morales con relación al provecho, utilidad, o ventaja que le reporten siempre que no rebasen los límites de la ley (Divina, civil o de opinión). Esta consideración difícilmente puede considerarse como ‘moral’ sobre todo después de que Kant hizo una crítica demoledora en contra de éste tipo de fundamentación moral así como de toda moral ‘condicionada’.

Al margen de considerar un poco exagerada e inexacta la consideración moral de Locke (sobre todo, en el aspecto racional de la misma) me parece que la misma tiene un elemento importante e innovador para su tiempo y que podría retomarse ahora, particularmente en lo que respecta al terreno de la sociedad civil contemporánea. Hablo de la ley filosófica o de opinión. Esta ley apela a la racionalidad y la libertad de pensamiento del individuo, bajo la cual se pueden juzgar las acciones de manera social. Se apela así a un mecanismo de extensión de un juicio moral social en función del tiempo y circunstancia específica (en algún momento, Locke denomina a esta ley como 'ley de la moda'). Su fuerza 'coactiva' no radica sino en la expresión o desaprobación del juicio individual que se transforma en una aprobación o desaprobación colectiva y que cobra fuerza por la supuesta compatibilidad del contenido de éste juicio que pasa de ser juicio meramente personal -o de unos pocos-, a ser -si es el caso- juicio ampliamente compartido.

Esta ley de la opinión se ubica claramente en el universo privado de los hombres pero incide en el universo social y general de la moralidad. De este modo, se conforma y se crea una moral 'pública' que tiene su fundamento en la capacidad de juicio moral privado del individuo, pero en virtud de una serie de eventos y situaciones compartidas. Este mecanismo de acceso a lo público con un fundamento privado es, para los propósitos sociales de Locke, una gran herramienta y le permite -como lo indica Koselleck- enfrentar la consideración absolutista y medieval, las cuales apelaban a una moral antigua, fundada en una variante del cristianismo, que ordenaba la obediencia, la resignación y que era la expresión de la Iglesia católica, como mero instrumento al servicio de las instituciones políticas medievales. La concepción lockeana permite establecer, en cambio, una reforma (la llamo así, pero puede denominarse de otra manera) de la concepción moral que permite la confrontación y el examen 'libre' de los eventos por parte de los individuos. Pudiera hablarse -como lo indica Koselleck- de que expresa el funcionamiento de una 'moral cívica', que llega a tener un gran impacto en lo referente al universo de la política y en la creación de una opinión pública que tiene incidencia en la vida social del individuo, conformando hasta cierto punto, el estado de derecho de la sociedad burguesa de la Inglaterra del tiempo de Locke.

Este punto es de una gran importancia todavía y creo que, aunque podamos estar en desacuerdo con esta explicación, debemos admitir que ahora que estamos a la búsqueda de criterios que permitan satisfacer la libertad del individuo, así como su autonomía, y una cierta responsabilidad social -que tiene como objetivo el que la propia opinión pública no sea sujeto de manipulación-, el hecho de que se haya formulado una teoría que apela a la capacidad (racional) del individuo para

poder juzgar y para poder sancionar moralmente es algo que tendría que tomarse en cuenta, por lo menos, como antecedente y herramienta teórica. Esto constituye un elemento importante que nos permitiría aprender cómo acceder a una nueva concepción de la opinión pública de manera más coherente y no nada más apelar a la misma pretendiendo ignorar que ahora es todavía algo derivado de una mera manipulación de intereses particulares y que pocas veces tiene que ver con los intereses de las mayorías; esto es, que en la conformación de la opinión pública actual tiene más relación con los intereses de determinados sectores que tienen una relación estrecha con el universo del poder y del dinero.<sup>156</sup>

De todas formas, ley de la opinión pública de Locke le permite justificar la forma en que el individuo ejerce un derecho fundamental: el inevitable derecho de acceder a un determinado juicio u opinión que conforman la reputación ('buen nombre') de los individuos y que será un factor importante para la acción humana en los asuntos políticos. La libertad de pensamiento -y su consecuencia, el juicio moral sobre cualquier acción pública- será algo que no puede ser prohibida, negada o disminuida de manera razonable, bajo cualquier sistema político y bajo cualquier sistema coactivo. Con fundamento en la misma libertad de pensamiento y en el consiguiente juicio moral personal, los hombres, en un determinado punto, pueden guiar sus acciones y configurar sus propios patrones de conducta, y, aunque Locke no lo indica de manera clara, me parece que lo anterior es uno de los elementos centrales que van a fundamentar la parte más importante -a mi juicio- de la obra política de Locke: el derecho de rebelión, siendo ésta 'ley de la opinión' el cimiento de la legitimidad en la sociedad civil.

#### Tránsito del Estado de naturaleza a la sociedad civil

Si se admite que Locke, de alguna manera se plantea la fundamentación teórica del estado moderno -y ésta excluye la consideración medieval tradicional, en lo que respecta al fundamento de la autoridad política medieval, que se encuentra fundada en Dios y en una consideración paternalista-, es claro que Locke no niega la autoridad patriarcal y familiar; lo que intenta es distinguirla de la autoridad del estado. Este punto bastaría para darnos cuenta de la importancia de la teoría política de Locke. La ruptura con el pasado no siempre es radical, y sin embargo, Locke

---

<sup>156</sup> *Tiempo* t. II-1997 "Sobre el complot de los medios" Madrid

En este semanario madrileño se admite por parte de los directores de 'ABC', 'Diario 16', 'El independiente' y 'El mundo', así como de periodistas de radio que, con el fin de apresurar y derrocar a Felipe González de la presidencia

planteaba una consideración revolucionaria: el fundamento -o cimiento- del poder estatal no radica en la autoridad delegada por donación divina, ni por delegación de autoridad -familiar, patriarcal- a una (unas) persona (s) a una persona; ni siquiera a un determinado grupo o clase social (en este caso, estamental, para preservar el espíritu de la explicación lockeana). La fuente de la autoridad estatal no puede fundarse en una relación derivada de la mera sumisión del individuo, ni tampoco ser instancia de un contrato mercantil, aunque puede y tiene que relacionarse con esos elementos. Pues, a decir de Locke hay una diferencia entre el ámbito familiar y empresarial, que tienen sus respectivos dominios y estos no pueden invadir el dominio del Estado. Locke plantea en consecuencia, una división de la competencia entre la autoridad de la familia, la empresa y el estado. Cada uno de estos ámbitos tiene su universo de acción distintiva y aunque se relacionen, la competencia de cada uno de estas instancias de autoridad descansa en los objetivos o fines específicos que persiguen. Y el objetivo o fin del estado es más amplio que el de la familia o la empresa (si bien todos los fines de estas sociedades son en sí 'buenos').

El fin del Estado consiste en brindar un marco de seguridad tanto a los individuos, lo que incluye sus vidas y posesiones. Por tanto, no se invalida tanto la competencia de los seres humanos en sus diversas actividades, ni invalidan la autoridad de la familia y la empresa (comercial o productiva o de otra índole). La finalidad del Estado tiene que considerar a los distintos individuos que componen la sociedad y estos son, de una cierta manera, iguales entre sí, pero que en el aspecto material, su situación social es diferenciada. Locke trata de encontrar una fuente de la autoridad plenamente racional, reconocida y legítima que permita tanto la operatividad de la vida en sociedad, como de fundamentar teóricamente la autoridad del Estado.

Es necesario indicar que para Locke la igualdad de derechos no significa -ni puede significar- igualdad social. Pero esto no es en sí el obstáculo que pretende resolver, puesto que él no tiene en cuenta la noción de justicia social que nosotros consideramos y que enfrentamos. Lo que Locke quiere establecer es cómo puede el Estado político encontrar su fundamento y por ende, el ejercicio fáctico de su autoridad.

La consecuencia de que el 'estado de naturaleza' sea un estado de inseguridad y bajo el cual puede surgir un estado de guerra (el estado de naturaleza lo describe Locke como 'condición de enfermedad' (§ 127) es, como cualquiera puede verlo, una variante del estado de guerra

---

de España, se formó una operación de 'acoso y derribo'. Lo anterior fue admitido por Luis María Anson, que fue director de ABC y que también era académico de la Lengua y publicado por 'Tiempo'

hobbesiano, dada la inseguridad en que ahí se vive, solamente que no se expresa a veces, en toda su fuerza) es que los hombres ‘convienen’ en establecer una sociedad bajo la cual su vida y sus propiedades queden aseguradas bajo el imperio de la Ley. Es decir, se establece la creación de una sociedad que defienda individuo y sus propiedades, lo que incluye la vida de la persona.

Parecería que si todo mundo siguiera los dictados de su razón, obedeciera la ley de la naturaleza y respetara la propiedad de los demás, no tendría razón de ser el establecimiento de la sociedad política, ni la delegación del poder político del hombre individual a la sociedad. Parecería que esto en realidad es un paso innecesario y que si no fuese absolutamente necesario, podría dejarse a un lado. Es claro que en este sentido, MacPherson tiene razón cuando indica que hay cierta inconsecuencia en postular una ‘edad de oro’ respecto al estado de naturaleza e indicar después que éste estado es insuficiente en lo que compete a la defensa de la propiedad. Concediendo esto, debo consignar que una de las intenciones principales de la teoría política lockeana es establecer la fuente original del poder político y tal vez la razón de dicha incongruencia sea la naturaleza amplia de la argumentación lockeana misma (porque creo que estaba dedicada a un amplio sector de población, aunque Tully nos indica que el trabajo político de Locke fue ignorado por la gran mayoría y esto en grado sumo). El tema del origen del poder político y su consiguiente legitimidad son, a mi juicio, algo inseparable en la argumentación lockeana, tanto que la apelación al estado de naturaleza por parte de nuestro autor es un recurso necesario para poder fundamentar la fuente de la legitimidad del Estado y del gobierno de manera inapelable. De esto nos ocuparemos ahora brevemente.

### Génesis de la autoridad política

Para que exista el poder político o sociedad civil se presupone una delegación de la autoridad -o poder político- personal, individual a uno ‘social’, común. Esto sólo puede darse por medio de una delegación voluntaria del poder personal. Es decir, se tiene que renunciar y delegar el poder ejecutivo natural, original, de la persona (ejecución de la ley natural) a un cuerpo representativo, pero de manera voluntaria. Esto implica que no debería de existir coacción para que esto ocurra. Y por tal motivo, el consentimiento, que es el otorgamiento voluntario del poder político, tiene que hacerse de manera pacífica. Este ‘consentimiento tiene una causa original: el empleo de la razón

humana que se constituye en ‘el mejor modo de preservarse a sí mismo y a la propiedad humana’.<sup>157</sup>

A grandes rasgos, uno puede pensar que es el consentimiento (entendido esto como expresión general de la voluntad y la necesidad humana) lo que hace posible éste tránsito. La consciencia de un estado de inseguridad en el estado de naturaleza -junto con el deseo de asegurar tanto la vida y las propiedades del individuo- es lo que, a fin de cuentas, mueven a los hombres a establecer la sociedad civil. Hay una admisión importante en esto: todos los hombres ‘tienen’, en el estado de naturaleza un cierto ‘poder político’.<sup>158</sup> Este ‘poder político’ natural u original no es, claramente, el derecho de una persona a ser el depositario de la autoridad de los demás, sino que, originalmente, todo hombre puede delegar su propia autoridad (de otra manera, la explicación del consentimiento y la ‘regla de la mayoría’ no tendrían sentido). De esta manera, Locke asegura tanto el cumplimiento de la ley de la naturaleza, como la principal instancia de la misma: la supervivencia -y protección- de la raza humana. Lo importante aquí es que se establece el reconocimiento de una capacidad política original del hombre y que ésta es previa al establecimiento de la sociedad civil. Un fundamento adicional a este poder político original radica en que Locke considera que la disolución de la sociedad política o su inexistencia no impiden que los seres humanos puedan crear sociedades políticas en función de aquello que se supone, es su verdadero y real interés: la seguridad.

Lo anterior es, ciertamente, incompleto. Creo que hasta ahora no he explicado en qué consiste el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil; a modo de disculpa, debo decir que me parece, este tema merece un capítulo aparte y será el próximo.

### Conclusión

La teoría política de Locke se formula -como cualquier teoría- en un marco conceptual e histórico. En esto tiene razón ciertamente tanto Dunn, Tully y MacPherson. El problema es establecer dicho marco y creo que las consideraciones ideológicas de cada autor son

---

<sup>157</sup> Locke nos indica:

“..el poder político es que, teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza, es entregado por éstos a la sociedad...”

Locke. ““ST/GC” {1994} § 171

<sup>158</sup> Locke indica:

“...**el poder político es el que teniéndolo todos los hombres en el estado de naturaleza**, es entregado por éstos a la sociedad...”

Locke. “ST/GC” {1994} § 171 (subrayado mío)

fundamentales para poder realizar esta labor. Sin embargo, parece que podemos indicar ciertos lugares comunes. En primer lugar, tenemos que el marco conceptual de Locke en lo que respecta al origen y operatividad de la sociedad política fue, como ahora se reconoce, conforme a su rechazo a la filosofía cartesiana, particularmente en lo que se refiere a las ideas innatas. Las ideas, para Locke, son producto de la mente humana siempre que piensa. Su referente primario se encuentra en las 'ideas de sensación' (impresiones directas) y estas van a 'impresionar' la mente humana (que es como una 'tabula rasa').<sup>159</sup> Las ideas no pueden entenderse como algo que se encuentre en la mente 'impresas en ella' de origen. Esta es la base de la crítica lockeana al conocimiento proposicional innato (las 'verdades de razón' no pueden ser fundamento de nuestro conocimiento: no hay verdades absolutas de razón; los principios prácticos no son innatos; las verdades de razón no son autoevidentes, etc.). Lo que pudiéramos tener, como hombres, sería *una capacidad natural o facultad*, si se quiere, para poder ejercer diversas actividades como seres humanos. Entre estas, las de pensar (por medio de ideas, claro) y de actuar. Pero de lo que no hay duda es que Locke atribuye a todo esto un primer origen: Dios nos ha creado de ese modo. Este elemento metafísico se confunde con un elemento natural: el hombre tiene un funcionamiento natural, constante y una serie de necesidades ineludibles, que, me parece, conforman un determinismo naturalista. Este origen metafísico -o 'natural', si se quiere- es lo que conforma, en principio, la consideración antropológica de Locke, que comprende al hombre como ser pensante, racional y libre, dotado de capacidades y sujeto a mandatos y obligaciones con el Ser supremo. La capacidad humana de pensar y de actuar en provecho propio conforma la razón práctica de su entorno y ésta es siempre (debe ser) congruente con la ley de la naturaleza y respetando los designios de Dios. Se supone que el hombre aparece en el mundo por voluntad de Dios y que tiene una serie de deberes hacia sí mismo (en lo particular y en lo general hacia el común del género humano), como hacia su creador. Los deberes hacia sí mismo empiezan con la preservación de su propia persona y hacia los demás y tienen un único origen: los deberes hacia el Ser supremo. Este Ser supremo ha establecido una serie de determinantes o condicionamientos hacia el hombre, pero nunca ha establecido ideas innatas en él, por ejemplo de justicia, equidad o propiedad. Lo que ha establecido es, entre otras cosas, un orden metafísico objetivo y un orden jurídico absoluto (Ley de la Naturaleza) que se descubre por medio de las 'luces de la razón'. No cabe duda de que este elemento metafísico se establece con el motivo de fundamentar, fuera de toda duda, el

---

<sup>159</sup> cfr. Locke "Ensayo sobre el entendimiento humano" Libro II, Ch. 11, § 17



comportamiento humano y establecer la objetividad existencia de la obligatoriedad humana. La Ley de la Naturaleza es, de este modo 'evidente' y reconocida por todos los seres humanos -que son racionales (aunque para cualquiera de nosotros ahora no es tan evidente)- y la existencia del Estado de naturaleza -estado histórico humano previo- es algo que esta fuera de toda duda. Este estado es claramente un recurso que no es -para Locke- una ficción histórica, sino un hecho que se defiende: todavía hay partes de la tierra donde éste estado se preserva y los reyes absolutos de la época están inscritos en él. Existió y tiene ciertas características bajo las cuales la propiedad se establece como una necesidad (origen, reconocimiento y defensa de la misma), así como la aparición del dinero, cosa que Locke establece como algo natural, ya que se cumplía con un aspecto de los mandatos divinos. Esta etapa de la humanidad es confusa y oscura (no se recuerda muy bien), pero para Locke fue un antecedente necesario y objetivo en la formación de la sociedad política. El hombre, en esta etapa, tenía que enfrentarse a un mundo de necesidades y de sobrevivencia -establecidos por Dios-. No era, como a veces indica Locke, el estado de naturaleza de Hobbes -guerra de todos contra todos-; Locke indica claramente que existe una diferencia abismal entre ambas nociones -diferencia que a veces se diluye-.<sup>160</sup> De cualquier manera, Locke nos indica que habiendo una situación de insuficiencia (pudiendo ser por causa de la inseguridad, carencia de paz, anhelo de la misma, precaución, un alto grado de razón o conciencia de los seres humanos, etc.) el estado de naturaleza es el antecedente de la sociedad civil. Esta situación -de insuficiencia- es algo extraña: uno podría indicar que esto es a lo que se refería -de cierta manera- Hobbes cuando habla del estado de naturaleza y de la necesidad de un poder central absoluto. Pero dejando aparte la polémica para otro momento, es posible afirmar con seguridad que esta situación de insuficiencia surge -principalmente- por el desarrollo social, derivado del trabajo humano y la ambición creciente de ciertos hombres sobre el trabajo ajeno -y, en consecuencia, por la pasión que suscita la riqueza ajena-. El universo pasional humano surge con toda la fuerza destructiva y antisocial (parece que no es, en cierto sentido, algo natural, sino artificial, en el sentido de que

---

<sup>160</sup> Resulta extraño que en § 19 se indique -por parte de Locke- que la diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra radica en que en el primero los hombres viven en paz; 'juntos conforme a la razón, sin un poder terrenal, común y superior a todos' y que no existe la fuerza, pues "la fuerza, o una intención declarada de utilizar la fuerza sobre la persona de otro individuo allí donde no hay un poder superior y común al que recurrir para encontrar en él alivio, es el estado de guerra". De esta manera, en § 21 Locke pasa a indicar "Para evitar este estado de guerra... Es por lo que, con gran razón, los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza."

Los motivos son extraños o un poco confusos, pero simplemente enuncio esto como apoyo y cita textual de mi afirmación.

Dios no nos dota de pensamientos malignos) y la única manera de refrenar esta es por medio del establecimiento de un marco coactivo que nos proporciona tanto el sistema jurídico universal (Ley de la naturaleza) como el arbitraje humano coactivo (ley positiva). Por tal motivo, la sociedad civil solamente puede proporcionar seguridad a vidas y propiedades; no invadir el universo social y productivo del hombre, mucho menos restringir sus derechos, que siempre están ahí, reconocidos y establecidos por Dios, en última instancia, y por la naturaleza.

Lo anterior es claramente un trabajo de reconstrucción que realiza Locke y que incorpora elementos metafísicos, religiosos, epistémicos, económicos, sociales, históricos y jurídicos con el fin de conformar una explicación que permita establecer la génesis del poder político. A mi juicio Locke propuso la alternativa teórica a la concepción tradicional del poder bajo la cual la moral era una pieza clave para justificar la obediencia y la resignación (es mejor vivir en sociedad que no vivir en ella), engendrando, al mismo tiempo, una nueva consideración moral, que sirviera para fundamentar el reconocimiento y la legitimidad del poder, bajo las nuevas condiciones del nacimiento del mercantilismo, la burguesía, los derechos del individuo, la propiedad privada y todo aquello que distingue al naciente mundo moderno.<sup>161</sup>

---

Locke. "ST/GC" {1994} §§ 19, 21

<sup>161</sup> Inusitadamente, Koselleck, Gauthier y MacPerson, Tully y Dunn coinciden en esto.

## TRANSICIÓN DEL ESTADO DE NATURALEZA A LA SOCIEDAD CIVIL

### Introducción

En los dos capítulos siguientes de éste trabajo apelo a dos aspectos que me permitirán analizar la teoría política de Locke: uno que denomino ‘genético’ (causas originales y explicativas de las condiciones por las que surge la sociedad civil y las razones por las que se instituye ésta), y el segundo, el aspecto ‘operativo’ –la normatividad de cómo, y bajo qué criterios, debe constituirse la sociedad civil-. En el presente capítulo me centraré en el aspecto genético de la sociedad civil, particularmente, la transición del estado de naturaleza al de sociedad civil. Esta será mi hipótesis de trabajo y lo que intento es tratar de exponer cómo Locke nos indica que ciertos puntos son, en orden de importancia, más relevantes en ese tránsito. Soy consciente de que tal vez esta forma de abordar el tema puede ser arbitraria, pero creo que permite exponer la teoría política de Locke de manera que sea posible centrarme en el pretendido origen de la teoría misma, aunque reconozco que la verdadera y real interpretación o la intención de lo que quiso decir exactamente Locke rebasa mi propósito. Esta exposición de lo ‘genético’ –como he tratado de desarrollar en el trabajo- trata de hacer énfasis en los argumentos de Locke y no tanto en la historia y desarrollo de la argumentación de Locke, aunque, reconozco, es interesante e importante, pero he elegido otra metodología.

Por otra parte, en éste capítulo espero realizar un ejercicio activo de aquello que enuncia Locke, porque aunque el “Segundo tratado sobre el gobierno civil” esté escrito en un lenguaje suficientemente claro, a veces presupone algunas cosas que no lo son, sobre todo en aspectos que son fundamentales en esta teoría. Enuncio esto, porque, como se verá en el presente capítulo, el estado de naturaleza puede entenderse como estado de guerra, a pesar de la intención manifiesta de Locke en contra de este sentido. Esto refleja, pienso, la existencia de cierta obscuridad en algunas partes de la teoría política de Locke, dada la ambigüedad de sentidos que a veces hay en partes de su teoría política. Yo lo que trato es establecer dónde existen estas, las consecuencias que acarrearán y, con esta base, tratar de re-pensar, desde nuestra óptica, algunos aspectos de esta teoría política, aspectos que pueden ser todavía reveladores y útiles, dados los problemas prácticos y teóricos que enfrentamos en nuestros días.

### Algunas consideraciones generales

La teoría política de Locke se ha interpretado de diferentes maneras. Se puede hablar de ella como una teoría que pretende fundamentar los derechos del individuo, como teoría que se refiere al individuo como poseedor, como teoría que intenta justificar el derecho de rebelión, como teoría del reconocimiento de la autoridad legítima, etc.

Me parece que las interpretaciones de esta teoría son, en su gran mayoría, si no enteramente correctas, por lo menos, fundamentadas por investigaciones y trabajos monográficos más que completos y oportunos. Sin embargo, parece ser que en la teoría política de Locke, el aspecto de la génesis de la sociedad civil es muy clara: ésta surge porque hay una serie de insuficiencias en el estado de naturaleza que hacen insegura la tenencia de la propiedad. El estado de naturaleza es el estado original -o situación natural- donde el hombre vive y éste, ahí, es un ser libre, dotado ya de derechos y propietario de su propia persona. Su independencia natural -derivada de su situación de igualdad- se hace más evidente cuando Locke nos indica que el hombre posee un poder político, legal y original, derivado de la posesión de su persona y de los derechos que tiene de manera natural. Este orden legal es conocido como 'ley de la naturaleza', que se deriva de los mandatos de Dios y se reconoce por medio de la razón. El hombre social (hombre del estado de sociedad civil) se tiene que ajustar a este orden. De esta manera, los derechos de los hombres se denominan -por extensión- 'naturales' y esto quiere decir que esos derechos serán preservados incluso en la sociedad civil. Estos derechos de la persona (como pueden ser la vida, la libertad, la propiedad) no están completamente asegurados en el estado de naturaleza. De ahí que Locke considere la necesidad de la sociedad civil.

Estas consideraciones se irán aclarando más adelante. Por el momento, quisiera indicar que el problema que enfrentamos es la formulación de un orden social que se va a fundamentar, supuestamente, en un principio de legitimidad (o legalidad) política. Esto implica muchas cosas, pero lo que me parece importante resaltar ahora es que este principio de legalidad apela a la justificación y fundamentación de una determinada autoridad política, que permita establecer -de manera distintiva- quien legalmente tiene el derecho de gobernar, así como también el procedimiento de los mecanismos de reconocimiento de la autoridad política. Esto se ha considerado como el aspecto normativo de la teoría política de Locke y será tratado en su momento, pero por lo pronto, voy a tratar de referirme al aspecto genético u original de la sociedad civil.

## Objetividad del Estado de naturaleza

Locke piensa que hay una situación histórica de tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil. Al margen de considerar ésta situación como algo que realmente sucedió (Locke defendió esto como algo evidente, que *sucedió realmente*, entendiendo esto no como una hipótesis de trabajo, sino como un hecho necesario, e incluso, formula a veces cierto desafío que adopta la forma imposibilidad lógica, vg. si los ejércitos de *x* eran hombres, entonces estos fueron alguna vez niños, etc), la enunciación de la misma reviste una gran importancia en su teoría, ya que es el punto de partida bajo el cual se admite que el hombre se encuentra en una situación original, 'natural', donde tiene ya, en virtud de su existencia (y por la evidencia de sus deberes hacia la 'ley de naturaleza' y hacia Dios) una serie de derechos y obligaciones 'naturales'. El hombre que vive en un estado de naturaleza posee una serie de derechos que son –llamémosle así– reales y evidentes, difíciles de negar y menos suprimir. De esta manera, el hombre puede constituirse en un ser social que puede intervenir en el ámbito de lo político, dada su condición natural de libertad e independencia de todo poder político original y natural (no existe una cosa como esta en el estado de naturaleza).

Estemos o no de acuerdo con la explicación lockeana, es indudable que gran parte de nuestra concepción de los derechos individuales (y humanos) actuales se fundan en consideraciones que toman como modelo y fuente de inspiración esta teoría, aunque, con las particularidades de nuestro tiempo. De todas maneras, indicar las causas del origen de estos derechos del hombre (*per se*) es algo que va más allá de mi trabajo, aunque ciertamente es un tema que se tendría que considerar. Simplemente indico que en este punto podemos percatarnos de la fuerza que todavía tiene la teoría política de Locke, al proporcionar –filosóficamente– algunos elementos bajo los cuales se puede formular una explicación que sustenta el pleno derecho de los individuos a ejercer una amplia gama de actividades, entre estos, el de intervenir como agentes políticos, con 'pleno derecho', y sin impedimento natural alguno. Esto tuvo consecuencias inmensas en su momento, porque permitió establecer la consideración 'moderna' del hombre como un ser dotado de derechos y, entre estos, se incluyen aspectos tanto del universo particular (familia, empresa, etc.) como del universo de lo público y de la política (cualquier asignación de derechos los seres humanos pretende, de manera análoga, justificar la asignación de determinados roles en el universo de competencia humana). De esta manera, la propiedad privada, la libertad de comercio, la libertad religiosa o la pertenencia a una determinada nacionalidad o la protección del individuo en el marco de su esfera particular, se derivan del derecho natural y la soberanía popular adquirió su plena justificación.

DOCUMENTAL

Sin embargo me parece que es preciso examinar ahora las razones por las cuales, a decir de Locke, el hombre decide abandonar un estado bajo el cual –supuestamente- goza de mayor libertad<sup>162</sup> para acceder a otro de ‘menor libertad’ o ‘verdadera libertad’ de cierta manera (voluntaria o no) y con plena libertad (o necesidad) y la forma en que esto se realiza (por el uso de la fuerza o por un cálculo racional). De la respuesta a estas cuestiones podremos inferir el significado de lo que es la sociedad civil en Locke, por lo menos en un cierto punto: cómo es que el estado de naturaleza es insuficiente y cómo esto lo va a resolver la sociedad civil.

### Génesis de la sociedad política

Parece extraño que, dada la mala imagen de casi todo gobierno actual, pasado y presente (expresado esto en su mal funcionamiento, su constante ineficiencia y en la insatisfacción que deja en amplios sectores de población), donde las sujeciones y las desventajas son –nos parece ahora- evidentes, los hombres hayan decidido voluntariamente, como indica nuestro autor ‘coartar su libertad’ y someterse a un arbitro común (juez) y decidido también a formar un determinado gobierno. Para Locke, esto en realidad no es tan malo como puede parecer y la constitución de un gobierno no es, en absoluto, un ‘mal menor’ como ahora lo pudiéramos enunciar. Para él es un tránsito de situación hacia lo ‘mejor’ ya que la libertad real (verdadera, auténtica) sólo puede lograrse cuando uno se encuentra en el estado de la sociedad civil.<sup>163</sup>

Locke tiene una concepción inequívoca sobre el origen y la necesidad del ser humano a intervenir en la génesis y conformación del universo social y político. Podrían resumirse en los ‘inconvenientes’ que hay en el estado de naturaleza y el poder ‘ejecutivo’ del hombre en dicho estado. Pues el hombre tiene naturalmente un poder natural (derecho) que radica en la ejecución de la ley de la naturaleza<sup>164</sup>. Por ahora, baste enunciar que si bien hay un poder natural del individuo, es una facultad que todo hombre posee (por su condición de igualdad). En conformación de la sociedad civil este poder es ‘cedido’ voluntariamente a la sociedad –en la persona del (o los) representante (s) que pueden ser

---

<sup>162</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 123

<sup>163</sup> Locke “ST/GC” § 22

<sup>164</sup> “...**el poder político** es el que, teniéndolo todos los hombres, en el estado de naturaleza **es entregado** por éstos **a la sociedad**...Ahora bien, este poder que todo hombre tienen en el estado de naturaleza y que luego comparte con la sociedad en aquellos casos en que la sociedad pueda darle seguridad, ha de ser empleado echando mano de los medios que cada hombre estime oportunos y que la naturaleza le permita, a fin de preservar su propiedad y de castigar los infringimientos de la ley de naturaleza cometidos por otros; y esto ha de hacerlo cada hombre según lo que su razón le aconseje que es el mejor modo de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad.”

Locke “ST/GC” § 171

magistrados, legisladores o árbitros imparciales-, lo que le da un sentido de ‘poder común’, social. Esto tiene un fin: la defensa de la vida y propiedad de la persona y esto recibe el nombre de ‘bien común’.

El fin de la sociedad civil se debe, en buena medida, a la naturaleza del hombre que está, de cierta manera, condicionado a asociarse para alcanzar diversos fines (por mandato expreso de Dios). Estos fines pueden ser tan diversos como se quiera y de acuerdo a una multiplicidad de intereses. Pueden, de esta manera, constituirse sociedades mercantiles, sociales, políticas, etc. que no tienen necesariamente objetivos o fines comunes. De esta manera, en el estado de naturaleza el hombre puede formar sociedades diversas y entre estas, puede formar la sociedad civil, que es distinta de otro tipo de sociedades (familia, sociedad comercial, patronal, etc.). Esto indica que el hombre tiene, por naturaleza y de acuerdo a la existencia de la libertad, la propiedad y la existencia de sus derechos naturales, la potencialidad de ejercer su capacidad política natural. Tully nos indica que para Locke, el origen de cualquier forma de gobierno tiene un antecedente que se constituye por el poder político original del individuo o la persona:

**“...prior to and independent of the establishment of institutionalized forms of government, people are able to govern themselves; and, second, the power of institutionalized forms of government is derived from the original powers of the individual members of the political society”.**<sup>165</sup>

De esta manera, parece evidente que en el estado de naturaleza el hombre tiene un ‘poder político’ *original*, dada su capacidad de ejercer su derecho ejecutivo de la ley de la naturaleza expresada en la defensa de su vida y propiedades, y que puede renunciar –en consideración a las circunstancias a las que se enfrenta en el estado de naturaleza y la insuficiencia de la ley de la naturaleza- a esa capacidad ejecutiva natural y delegarla. Lo anterior, insisto, lo puede hacer por tener una capacidad política original, que se deriva de su situación de igualdad, racionalidad, y libre voluntad, lo que sólo es posible entender en un individuo dotado de plenos derechos y que este incluya el derecho a ejercer su poder político natural, es el que se encuentra originalmente en el estado de naturaleza.<sup>166</sup> Esto es, a mi

---

<sup>165</sup> Tully J. “An approach to political philosophy; : Locke in contexts”. 1993 p. 15 (negritas mías)

<sup>166</sup> Locke indica textualmente:

“..el poder político es el que, **teniéndolo todos los hombres, en el estado de naturaleza** es entregado por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad.”

Locke “ST/GC” {1994} § 171 (negritas y subrayado mío).

juicio, el antecedente obligado de la teoría política de Locke y que puede entenderse como un aspecto de la consideración social de Locke.<sup>167</sup>

Que el hombre decida pasar del estado de naturaleza al estado de sociedad civil es el resultado de su capacidad para poder intervenir en asuntos políticos, con todo lo que esto implica y significa, pero como Locke indica acertadamente, no habría necesidad de pasar del estado de naturaleza al estado político si el primero fuese un estado perfecto donde se garantiza tanto la paz y la seguridad bajo un estado de derecho.<sup>168</sup>

Antes de acceder al estado de sociedad civil se debería inquirir las razones que conducen a esto, pues el hombre ya se encuentra, en el estado de naturaleza, de cierta manera, asociado, (mercantil, familiar, empresarialmente, etc.) y tendría que renunciar a las supuestas ‘ventajas’ de dicho estado; al menos, a su libertad y a su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza ¿Por qué, entonces, pasar de un estado a otro, donde el futuro es incierto y no hay garantía de nada?; ¿cual es el motivo por el cual el hombre accede a renunciar a su modo de vida tradicional? Locke no tiene dudas: hay ciertos inconvenientes en el estado de naturaleza y estos son de tal naturaleza que hacen imposible la seguridad de la propiedad (en un sentido amplio). El estado de naturaleza se transforma, dados estos inconvenientes, en un ‘estado de enfermedad’ (¡ya no es un estado de paz! <sup>169</sup>). Sin embargo, el problema aquí, me parece, radica en lo que entiende Locke por ‘estado de naturaleza’, porque de esta noción se puede examinar esos ‘inconvenientes’ y su naturaleza.

#### Indefinición del estado de naturaleza; estado de paz o estado de guerra

Yo creo que hay una indefinición o falta de claridad que Locke introduce en la exposición del estado de naturaleza. Si asumimos que éste estado se define como la condición original donde el hombre vive, hay, en la definición o exposición del mismo, por lo menos ciertas variantes y elementos desconcertantes. En capítulos anteriores he tratado el problema someramente y ahora es necesario verlo con algún detalle. No tengo muchas dudas de que esta noción es problemática y a veces, me parece, poco clara como espero exponerlo a continuación.

---

<sup>167</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 87

<sup>168</sup> Locke nos dice lo siguiente:

“Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se someterían a una norma, si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas, y **porque requieren que su paz y tranquilidad sean aseguradas** por reglas establecidas en lo concerniente a su derecho y a su propiedad.”

Locke “ST/GC” {1994} § 137 (negritas mías).

<sup>169</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 127



Primeramente, parece que Locke indica a veces que el estado de naturaleza es ‘un estado de paz’<sup>170</sup>, con lo que asistimos a una consideración idílica de la misma, bajo la cual surgen las artes, el comercio, la estabilidad familiar (y su desarrollo complejo) y donde reina la razón. Vistas así las cosas, se eliminaría la necesidad de la existencia de la sociedad civil, porque ‘el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón’, en paz y armonía. Cualquier interpretación sobre esta caracterización puede admitirse, pero lo que me parece evidente es que en un estado así los hombres respetan la ley de la naturaleza por vivir ‘conforme a la razón’. En dicho estado, la propiedad existe naturalmente y la propiedad privada de objetos que son necesarios para la subsistencia humana también ya existe (‘propiedad’ referida a una sociedad recolectora de los bienes de la naturaleza); también existe el reconocimiento y el respeto a esa propiedad y el derecho a la misma es algo evidente.

Pero más adelante, y de manera desconcertante, Locke menciona que bajo el estado de naturaleza ‘la humanidad’ padece una situación (condición) de ‘enfermedad’<sup>171</sup> y a veces, uno puede inferir, de acuerdo al propio Locke, que el estado de naturaleza se define como un estado de guerra, por oposición, al menos, al estado de paz que resulta del establecimiento del poder legislativo. Locke nos indica textualmente:

**“La sociedad civil es un estado de paz entre aquéllos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo...”**<sup>172</sup>

De esta manera, Locke nos indica de manera clara que la sociedad civil es un estado de paz del que ‘han salido’ los hombres que la forman y que se encontraban en un estado de guerra cuando acceden –por medio del ‘arbitraje’ del poder legislativo- a la sociedad civil.

Pudiera pensarse que esto no es muy relevante al fin y al cabo en el planteamiento del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil. Pudiera ser, aunque creo que esto tiene su importancia. Permítaseme indicar que Locke intenta distinguir estado de naturaleza, sociedad civil y estado de

---

<sup>170</sup> Locke indica:

“Aquí tenemos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra; y a pesar de que algunos los han confundido, se diferencian mucho el uno del otro. **Pues el primero es un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación, mientras que el segundo es un estado de enemistado, malicia, violencia y mutua destrucción. Propiamente hablando, el estado de naturaleza es aquél en el que los hombres viven juntos conforme a la razón..**”

Locke “ST/GC” {1994} § 19 (negritas y cursivas mías).

<sup>171</sup> “...La humanidad, a pesar de todos sus privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes...”

Locke “ST/GC” {1994} § 127

<sup>172</sup> Locke “ST/GC” § 212 (negritas mías).

guerra de manera más o menos clara en los primeros capítulos del “Segundo tratado”. Someramente, el intenta definirlos de la siguiente manera: El estado de guerra se distingue fundamentalmente por la presencia de la fuerza<sup>173</sup> (junto con la violencia) que priva en dicho estado y en el estado de naturaleza puede ésta estar presente o no, lo mismo que en la sociedad civil (la distinción parece pequeña e insignificante, pero es necesario mencionarla). El origen de la sociedad civil no puede darse por medio de la fuerza y la violencia, ya que, en primer lugar, Locke cree que el hombre es distinto a las bestias; en segundo lugar, esta fuerza y violencia propicia la destrucción de la humanidad y de toda forma de sociedad, así como del ser humano en general (Locke habla de ‘humanidad’). Veamos cómo sucede esto.

Para Locke la fuerza es la expresión de la carencia de todo derecho y estamos propiamente en el terreno de lo ilegal, porque hay una ley que obliga naturalmente a todos, aún a la divinidad y, por supuesto, al hombre.<sup>174</sup> La fuerza debe quedar excluida en la génesis original de toda sociedad para que la legalidad quede preservada. Y sin embargo, me atrevo a afirmar que uno de los elementos que se tiene que considerar en el origen de la sociedad civil es la *posibilidad* de que exista un estado de guerra (al menos como amenaza) en el estado de naturaleza, porque parece que Locke a veces se refiere en este sentido en algunos apartados del ‘Segundo tratado’. Para afirmar esto, me apoyo en la indicación explícita de Locke: bajo el estado de naturaleza enfrentamos –como hombres- una situación de ‘enfermedad’ bajo la cual hay ciertos inconvenientes. Esta ‘situación de enfermedad’ es claramente una situación de inseguridad del individuo respecto a su vida, sus propiedades -y el producto de su trabajo, entre otras cosas-. Y también se nos indica –negativamente, si se quiere-, que la sociedad civil es un estado de paz, a la que acceden los hombres después de salir de un estado de guerra.<sup>175</sup>

Así enfrentamos un dilema: ¿cómo es posible que el estado de naturaleza -donde puede o no darse la situación del estado de guerra (que me parece, se caracteriza como la expresión de la fuerza intencional de alguien contra una persona o una multitud), pero bajo la cual los hombres son tan racionales como en la sociedad civil y que, parece, siguen los mandatos de la ley de la naturaleza-, presentar inconvenientes tan significativos bajo que sean las causas de abandono de dicho estado y se opte por transitar a la sociedad civil?

---

<sup>173</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 16, § 19, § 232, §242 por citar algunos apartados relevantes que definen el estado de guerra y su relación con la fuerza y su aspecto intencional.

<sup>174</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 195, § 57

<sup>175</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 212

Locke nos indica manera sorprendente que hay fundadas dudas de que la vida en el estado de naturaleza presenta ciertas ventajas, y si las hay, estas son mínimas si consideramos que los hombres están muy deseosos de salir de dicho estado.<sup>176</sup> Esto es, Locke admite que ya en el estado de naturaleza los hombres –algunos, la mayoría- (la cuestión de la cantidad no quiero analizarla, porque eso conduciría a un problema que, a decir de algunos autores, coloca a Locke como un precursor del utilitarismo) no se guían exclusivamente por la razón. Esto pudiera deberse a muchos factores (crecimiento poblacional, desarrollo y ampliación de la propiedad, aparición del dinero, etc.), pero a lo que nos conduce esta consideración es a aceptar la existencia de dos momentos del estado de naturaleza: a) el primero, ('edad de oro' bajo el cual se aplica esta descripción idílica y b) el segundo, denominado comúnmente como la 'edad de hierro' de la humanidad, donde la condición original, dorada, de la humanidad se ha degradado y bajo la cual la guerra es algo amenazante.

Pasar del estado de naturaleza al estado de sociedad civil requiere tanto del ejercicio de una voluntad humana como del ejercicio de una plena racionalidad (introduzco la palabra 'plena' [refiriéndome a la racionalidad] como sinónimo de 'puro' o 'pureza'). Parecería que asistimos simplemente a un ejercicio de mero sentido común: en el estado de naturaleza no tenemos la certeza ni la seguridad de poder disfrutar plenamente de nuestras vidas y propiedades. Peor aun, en el estado de naturaleza enfrentamos –como especie- una 'condición de incertidumbre'.<sup>177</sup> Esta condición lamentable de la humanidad en el estado de naturaleza es lo que origina el deseo de abandonar dicho estado y sustituirlo por el de sociedad civil. Y simplemente lo hacemos al darnos cuenta de nuestra situación de inseguridad. Este es el argumento primario de Locke.

---

<sup>176</sup> Locke indica:

"...La humanidad, a pesar de todos sus privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado; y por eso se inclina a entrar en sociedad cuanto antes...Pues los inconvenientes a los que están allí expuestos...los llevan a buscar protección bajo las leyes establecidas del gobierno, a fin de procurar la conservación de la propiedad. Esto es lo que los hace estar tan deseos de renunciar al poder de castigar que tiene cada uno, y de entregárselo a una sola persona para que lo ejerza entre ellos; esto es lo que los lleva a conducirse según las reglas que la comunidad, o aquéllos que han sido por ellos autorizados para tal propósito, han acordado."

Locke "ST/GC" {1994} §127

<sup>177</sup> Por oposición a la sociedad civil, el estado de naturaleza se caracteriza por lo siguiente:

"en el estado de naturaleza tiene el hombre todos esos derechos, está, sin embargo, expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros. Pues como en el estado de naturaleza todos son reyes lo mismo que él, cada hombre igual a los demás; y como la mayor parte de ellos no observa estrictamente la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad que un hombre tiene en un estado así es sumamente inseguro... Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones,"

Locke "ST/GC" {1994} § 123

### Propiedad y pasión humana en el estado de naturaleza

Ahora bien, como he tratado de enunciar en el capítulo anterior, y como espero demostrarlo aquí, una de las causas por las que el estado de naturaleza presenta estos inconvenientes es el resultado de la existencia de las pasiones humanas desbordadas que surgen con el cambio de la naturaleza humana original y, dado este cambio de naturaleza, la mayoría de los hombres no observan o respetan la ley de la naturaleza.<sup>178</sup> Esta falta de respeto a algo tan evidente y natural, reconocido y fundamental como puede ser la ‘ley de la naturaleza’ sólo puede ser producto de una tendencia natural en el hombre: el deseo de acumular, de manera ilegítima y forzosa, propiedades ajenas; aprovecharse del trabajo ajeno, lo que origina lo que yo llamo un estado de guerra latente (incertidumbre) dentro del estado de naturaleza, aunque Locke ciertamente distingue estado de guerra con el estado de naturaleza. Por si mi afirmación no fuese suficiente, invoco a la autoridad en la siguiente cita:

“la ley de la naturaleza no está escrita y sólo puede encontrarse en el alma de los hombres, **aquellos que, empujados, por la pasión o el interés, la interpretan o aplican mal**, no pueden ser convencidos de su error si no hay un juez establecido que decida”<sup>179</sup>

Vemos que Locke, por su nombre, nos indica que son la pasión y el interés particulares por lo que la ley de la naturaleza no se reconoce. Lo cierto es que en el estado de naturaleza el hombre, en lo individual y en lo colectivo enfrenta ‘la amenaza’ constante de ser ‘invadido por otros’, a pesar de la ley de la naturaleza. Es decir, tenemos que hay una insuficiencia de la propia ley de la naturaleza. La situación de amenaza general no puede ser atribuible a la misma ley de la naturaleza, o a Dios, o a alguna otra cosa, sino que es en el hombre donde radica el problema, que puede ser derivada de su ‘naturaleza’ (a veces Locke nos indica que ésta es ‘débil’), pero me parece más exacto indicar que la naturaleza original del hombre, considerada ésta en su primer momento histórico –edad de oro- sufre un cambio por el desarrollo inevitable de la vida humana, particularmente con la aparición de la propiedad privada extensa; esto es, que la propiedad se extiende –en virtud de la existencia y establecimiento del dinero- más allá de un límite natural, lo que provoca en lo social y en lo económico una situación de desigualdad, lo que hace que surja la pasión –y el derecho- de acumulación desmedida. Todo lo anterior se combina con la existencia del ‘poder natural’ del hombre<sup>180</sup>, el cual será, en el estado de naturaleza, y a decir de Locke, con una tendencia parcial

---

<sup>178</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 123

<sup>179</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 136

<sup>180</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 128

respecto a sí mismo. Este poder ejecutivo de la ley de la naturaleza es algo necesario, histórico, y natural, pero que se constituye en algo que tiene que ser suprimido para poder acceder a la sociedad civil. No es que desaparezca este poder individual original, sino que se delega de manera voluntaria, por medio del consentimiento y con la finalidad no de que desaparezca (el derecho de rebelión no podría explicarse si tal cosa sucediera), sino de evitar los inconvenientes que produce el ejercicio del poder ejecutivo de cada individuo en el estado de naturaleza. Este poder natural del hombre persiste en la sociedad civil, pero se transforma en poder político.

### Poder natural del hombre y poder político

Vemos que, refiriéndose al poder natural del hombre, que ya existe en el estado de naturaleza -y donde se nos indica que la mayoría de los hombres en ese estado son ‘malos’, a pesar de su racionalidad-, algunos (en éste caso, no es claro si estos ‘algunos’ son la mayoría o no) se ‘apartan’ de la ley de la naturaleza, haciendo un mal uso de ese poder natural, en virtud de la consideración de sus propios intereses convirtiéndose en ‘hombres degenerados’:

“Y si no fuera por la **corrupción y maldad de hombres degenerados**, no habría necesidad de ninguna otra sociedad, y no habría necesidad de que los hombres se separasen de esta grande y natural comunidad para reunirse, mediante acuerdos declarados, en asociaciones pequeñas y apartadas las unas de las otras...”<sup>181</sup>

Las causas de lo anterior no es simplemente de que los hombres sean ‘corruptos’ y ‘malvados’ o ‘degenerados’ por naturaleza. Locke es muy enfático (como lo podemos ver en la cita anterior) al indicarnos que esto se debe a una ‘corrupción de la naturaleza humana’ y no porque el hombre sea ‘vicioso’ o irracional de manera natural (aunque hay la mención de que esto sucede por la natural debilidad de la naturaleza humana). Existe pues, un primer momento bajo el cual el hombre respeta la ley de la naturaleza. En este momento, no existe una ruptura de la propiedad natural –que rebase el límite natural de la misma- y, por supuesto, diferencia social abismal que pueda generar envidia ni deseo de apropiación desmedido (el límite natural a la propiedad consiste en lo siguiente: lo que no se puede aprovechar, se debe dejar para otro, de acuerdo a la ley de la naturaleza). Pero en un segundo momento de la naturaleza humana aparecen, de manera histórica e irremediable, los hombres ‘degenerados’. Es en éste segundo momento donde el límite natural de la propiedad se ha roto y esto hace posible la acumulación de grandes propiedades ¡‘por consenso’!, engendrando deseos de apropiación no legítimos en algunas personas. De esta manera, el hombre, en el estado de naturaleza,

---

<sup>181</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 128

ha establecido convencionalmente la diferencia social, y que se expresa en una diferenciación de fortunas y de propiedades, lo que, a mi juicio, engendra la pasión humana de la envidia y el deseo de apropiación del trabajo ajeno. Sin embargo, debo hacer notar que Locke nunca indica esto claramente en el ‘Segundo tratado’, aunque es difícil encontrar otra explicación a lo anterior, sobre el origen del hombre corrupto y malvado. De todas maneras, la existencia de hombres así es lo que, en primera instancia, hace que el estado de naturaleza se transforme de un estado de paz a un estado inseguro, donde la paz y la concordia del primer momento del estado de naturaleza se rompe con la aparición del dinero, el surgimiento de la propiedad a gran escala, la legitimación de la misma no es evidente y hace que surja un deseo de apropiación del trabajo ajeno, y que produce un estado de inseguridad y desconfianza general.

De lo que no hay duda es que la propiedad del hombre y su seguridad está en entredicho en el estado de naturaleza. No hay, propiamente, sino una seguridad fundada en el cumplimiento de la ley de la naturaleza y, como he intentado exponer, para Locke esta no es, en términos de operatividad, muy eficiente que digamos. No es que no sirva para nada la ley de la naturaleza (de hecho, para Locke, la ley positiva es simplemente una afirmación de la ley de la naturaleza), sino que, dadas ciertas condiciones (sociales y económicas, sobre todo) la ley de la naturaleza es insuficiente para garantizar plenamente la paz, la propiedad y la seguridad de la persona.

Quisiera dejar claro que ésta insuficiencia de la ley de la naturaleza se expresa en la carencia de ‘muchas cosas’ dentro del estado de naturaleza. Entre estas, enfrentamos la carencia de una ‘ley fija y conocida’, que pudiera ser el elemento definitivo para la solución de las posibles controversias que esta situación penosa les debe conducir.<sup>182</sup> De lo que carecemos es de un juez ‘imparcial’ que sea el que ponga en ejecución dicha ley, y, por supuesto, carecemos también de un poder legislativo, que promulgue esa ley.

Podría indicarse en resumen que en el estado de naturaleza la carencia de un estado de derecho y de su ejecución –aplicación de la ley por un juez común-, es lo que la distingue de la sociedad civil lockeana. Pero exactamente lo que significa lo anterior es que no hay, naturalmente, sobre la tierra, un poder capaz de contener las acciones de los hombres que no reconocen la ley de la naturaleza –o que la interpretan mal- y que los conduzca a su propia destrucción (porque todos los hombres, siendo

---

<sup>182</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 124

En este aspecto, es muy confuso lo que nos indica Locke. ¿Cómo es posible que alguien no ‘conozca la ley de la naturaleza’? Esto sólo puede darse si se carece de razón; esto es, si uno es menor de edad, si uno no es normal o si

iguales, tienen el mismo poder ejecutivo de la ley de la naturaleza) y la carencia, en un segundo momento, de un sistema legal claro, reconocido y promulgado. Esta ausencia de un poder político natural es algo que Locke indica una y otra vez, y su remedio es el acuerdo o consentimiento del que surgirá la sociedad civil y el gobierno.

Sin embargo, pienso que las carencias a las que se refiere Locke cuando habla del estado de naturaleza no podrían denominarse como tales en un sentido estricto. Indico esto por dos motivos; aunque el estado de naturaleza y la sociedad civil son estados completamente distintos, con sus particularidades y su propia dinámica, tienen algo en común: existe un universo legal (ya existe la ley de la naturaleza) y existe un poder ejecutivo universal de la misma, aunque distinto (el poder ejecutivo de todo hombre). Otra diferencia es que el estado de naturaleza es el antecedente necesario -y obligado- para que la sociedad civil surja y que el segundo es mejor que el primero (por lo menos, esto es lo que a veces parece sugerir Locke). Pero, por lo demás, en el estado de naturaleza tenemos que ya hay una ley universal, objetiva y fundamental, que es de donde proviene toda ley positiva: la ley de la naturaleza. Y también la ejecución de esta ley esta al alcance de cualquier hombre. Además, el legislador de la ley de la naturaleza no es cualquier hombre, sino nada menos que Dios. El ejecutor es el hombre, plenamente racional ya en el estado de naturaleza, libre en grado extremo y dotado de la capacidad ejecutiva que le confiere la ley natural (puede defender su vida, propiedades y proteger al género humano en general). Como cualquiera puede ver, no hay, propiamente, ninguna carencia, salvo las que existen negativamente de la consideración de un estado de sociedad civil, pero esto no lo puede enunciar sino un sujeto que haya vivido en ella. Esto hace que uno se pregunte: ¿no es esta un recurso ilegítimo de Locke?

Tal vez lo anterior no tenga relación con la pregunta clave: ¿por qué razón pasamos del estado de naturaleza a la sociedad civil? ¿No tenemos todos los elementos para evitar este estado donde delegamos nuestra capacidad de ejecutar la ley de la naturaleza? Y, sin embargo, uno no puede sino sorprenderse de la enumeración de lo que falta en el estado de naturaleza, porque todo lo que hace deseable la vida social ya existe en dicho estado, salvo esos tres elementos y que son la carencia de un poder terrenal, común y político que garantice la vigencia de la propiedad; la existencia de un magistrado que pueda arbitrar los conflictos y la carencia de un estado de derecho que formalice las penas a que se hace acreedor un determinado sujeto que transgrede el universo legal.

---

uno es irracional. Pero todo hombre que sea racional sabe que esta ley es fija y conocida (se expresa por nuestra racionalidad). La ley de la naturaleza es siempre conocida porque tenemos la capacidad de ser racionales.

Lo anterior es algo difícil de admitir por las siguientes razones: tenemos que en el estado de naturaleza ya se establece el derecho de propiedad. El principal sujeto de propiedad –para Locke- es la propiedad de la tierra; más aun, la desigual distribución de la tierra, la cual se conviene tácitamente sin necesidad de consentimiento expreso por parte de alguien, lo que otorga un alto grado de reconocimiento y ‘legalidad’. El derecho a la propiedad –como he enunciado anteriormente- se fundamenta en el trabajo y se reconoce por medio del mismo, y este derecho es claramente algo evidente para todos, incluso para aquellos que no lo quieren reconocer (por sus pasiones y deseos desmedidos).

Por lo anterior, me parece, el elemento fundamental en el surgimiento de la sociedad civil tiene que radicar en la perversión o egoísmo humanos que surge en el estado de naturaleza y que se origina tanto de la ‘ceguedad’ de los individuos consigo mismo, como por ‘no haber estudiado dicha ley (la ley de la naturaleza) debidamente’. Locke nos indica, en una larga cita, lo siguiente:

“Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres. Pues aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, **los hombres, sin embargo, cegados por sus propios intereses y por no haber estudiado dicha ley debidamente, tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares**<sup>183</sup>

Es decir, hay una situación bajo la cual, los hombres ‘se ciegan’ debido a que ponen atención -de manera primordial- a sus intereses y bajo ésta óptica, no consideran a la ley de la naturaleza como ‘obligatoria’ cuando ‘se refiere a sus casos particulares’ (¡y porque *no la estudian debidamente!*). Vemos que esto no puede atribuirse a su capacidad racional sino, propiamente, a que estos hombres son ‘parciales’ consigo mismo y no consideran como ‘obligatoria’ a la ley de la naturaleza, dado que sus ‘intereses’ los ‘ciegan’. Esto no es sino la expresión de un humano deseo desmedido de acumular, de manera ilegítima, propiedades; de aprovecharse de los demás y no sólo por deseos congénitos, sino por la ambición que despierta la riqueza ajena, a pesar de que en el estado de naturaleza debería ser suficiente la ley de la naturaleza.

Incluso, parece que Locke no tendría inconveniente en indicar que en el estado de naturaleza los hombre (¿algunos?, ¿la mayoría?) tienen la característica de ser ‘corruptos y malos’ agregando el

---

<sup>183</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 124



calificativo de ‘degenerados’<sup>184</sup>, y este es, a mi juicio, el elemento fundamental que permite el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil.<sup>185</sup> Indico lo anterior, porque, aunque pudiera argüirse –como admito– que una de las intenciones principales de Locke –si es que no es la principal– es tratar de refutar la concepción que postula la pertinencia del poder absoluto, es igualmente cierto que al establecer las posibles causas de la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil, hace frente a éste tipo de concepciones, pero desde una óptica distinta: se reconoce que el hombre tiene ciertas necesidades, enfrenta situaciones de conflicto en función de estas y se pretende establecer el mecanismo por el cual resolverlas. La sociedad humana –en general y entendido esto como asociación– es el medio para satisfacer estas necesidades impostergables en el hombre, y hay en ella, *naturalmente* ciertas tendencias que van a hacer que el hombre se corrompa. Por ejemplo, es claro que Locke cree que en el estado de naturaleza ya existe el derecho de propiedad, aunque éste derecho no sea seguro (legitimado y engendrado tanto por la ley de la naturaleza y el trabajo respectivamente). Este derecho es, para Locke, muy inseguro, vacilante y sujeto a modificaciones, aunque no puede ser que la ley de la naturaleza no fundamente el derecho de propiedad, o que sea concebida como algo que deba ser sustituido. Ciertamente, dicha ley es insuficiente e incompleta, pero esto porque los hombres ‘no estudian’ ni la respetan y, además, porque cada uno de estos hombres tiene el derecho de ‘ser rey’ él mismo; es decir, puede ejecutar la ley de la naturaleza. Esto, simplemente, permite, como Locke indica, propiciar la confusión de nuestro interés y la interpretación personal, subjetiva, de la ley de la naturaleza. Esta, como he tratado de enunciar anteriormente, posibilita que cualquiera, en el estado de naturaleza pueda ejecutarla pero en su propio beneficio y sin respeto ya al espíritu de justicia que debe existir en dicha ley. El problema es que cualquiera puede hacerlo, y que, me parece, surge de la consideración particular derivada del cálculo de su propia ambición respecto a las propiedades de los demás y a su deseo de apropiación de las mismas por la fuerza (o por alguna instancia de la misma fuerza).

---

<sup>184</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 128

<sup>185</sup> De alguna manera, se menciona, por parte de Locke, que el estado de naturaleza presenta una condición de enfermedad. Pero esto no puede entenderse sino como algo que es producto del egoísmo de algunos/la mayoría de los hombres en una sociedad. Creo en el estado de naturaleza el hombre se ‘corrompe’ y se vuelve ‘malvado’. Pero esto significa sencillamente que existen hombres que, dada la consideración parcial hacia sí mismos, en su propio provecho, ejerciendo la fuerza (potencial, actual) con fines de apropiación y de sometimiento de propiedades y vidas. Es decir, la pasión de la envidia y el egoísmo extremo ya están presentes en el estado de naturaleza y pueden provocar un estado de guerra, que para mí, es latente y amenazante y que es lo que se trata de evitar por parte de los hombres cuando entran en sociedad civil.

Esto puede conducir a un estado de guerra, dada la incertidumbre e inseguridad manifiestas en el propio estado de naturaleza, porque Locke claramente nos indica que cuando ‘salimos’ del estado de naturaleza, salimos de un estado de guerra, por existir hombres que no comprendan ni ‘estudien’ la ley de la naturaleza, y por consiguiente, se hace necesario pasar al estado de sociedad civil.

Lo anterior no es algo que enuncie por alguna obsesión particular de identificar estado de naturaleza con estado de guerra, sino que trataré de fundamentar, hasta donde sea posible, cómo también en el estado de naturaleza, con todo y su ley de la naturaleza y libertad naturales son insuficientes para el propio Locke. La inseguridad que priva en el estado de naturaleza no puede derivarse simplemente de la propia tendencia humana a apropiarse de los objetos que necesita para vivir, sino que tiene que considerar a la envidia de ciertos hombres, lo cual simplemente va a permitir la desproporcionada y desigual posesión de la tierra dada la diferencia en la laboriosidad de las personas (siguiendo el espíritu de Locke, aunque es difícil asumir que esto pueda ser, de alguna manera, cierto). Para algunos autores lo anterior es expresión de distinto grado de racionalidad, aunado a una situación de ‘penuria humana’, que divide a los hombres en trabajadores y ‘disputadores’, lo que en esencia, divide a la humanidad en hombres racionales e irracionales, en hombres de bien y en hombres perversos.<sup>186</sup> Lo anterior tiene su importancia, ya que es el fundamento de la consideración del ‘individualismo posesivo’ de MacPherson.

A continuación me referiré primeramente a dos elementos que van a explicar el procedimiento del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil: uno, la voluntad humana por salir del estado de naturaleza. Otro, el consenso de este acto que conforma la obligatoriedad y naturaleza de un pacto social.

---

<sup>186</sup> Laslett nos dice lo siguiente:

“The second point concerning property is Locke’s assumption of qualitatively different levels of rationality in people. Immediately after arguing that God gave the “World in common to all Mankind” he refines his position, asserting that give the ‘penury’ of the human condition, God ‘commanded’ people to labor on the earth. Labor then, is critical not only to human survival, but also to the human soul. In the next paragraph of his famous Second Treatise, Locke further qualifies the commonality of this grant by stating: ‘He gave it to the use of the Industrious and Rational....; no to the Fancy or Covetousness of the Quarrelsome and Contentious’”Some people are industrious and rational; others are quarrelsome and contentious. The former act in accordance with natural law, the latter against it. Thus, it follows that the former should be rewarded for their good work, and money makes this possible. By permitting the industrious and rational to accumulate more property that they individually can use, Locke grants them not only material rewards, but also the right to infinite accumulation. The virtue of this system of added material incentives for the industrious, Locke argues, is that all of humanity benefits from their efforts.”

Laslett Introduction of “Two treatises of Government” p. 333 en

INGERSOLL D. & MATTHEWS R. “The Philosophical roots of modern ideology” Prentice-Hall, 1991 p. 34

En primer lugar, debo indicar que el tránsito de la sociedad civil a la sociedad política es establecida por un anhelo o fin compartido: la defensa de la propiedad y de la vida de los integrantes de la sociedad civil. En esto, no he encontrado ambigüedad alguna, y Locke nos indica, una y otra vez que:

“el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad...”<sup>187</sup>

En este caso, no trata de cualquier sociedad (familiar, de servidumbre, patronal), sino de lo que se trata es establecer la sociedad civil. Y por propiedad se debe entender, indistintamente ‘lo que se refiere a sus vidas y bienes’.<sup>188</sup>

Ahora bien, para Locke no hay, en un sentido, una renuncia o situación de reemplazo de los derechos del individuo, la ley de la naturaleza y su libertad, que son las condiciones necesarias de la sociedad civil. Estos derechos son irrenunciables ya que la ley de la naturaleza fundamenta la ley positiva y la libertad del individuo adquiere una dimensión más fundamental.

A lo que aspiramos –según Locke- es al establecimiento de una sociedad que garantice tanto los derechos de las personas y esto significa asegurar sus vidas y sus propiedades. De esta manera, Locke puede enunciar que la defensa de la propiedad, los derechos y la libertad del ser humano ya están presentes en el estado de naturaleza porque el hombre puede hacer uso de su poder político.<sup>189</sup>

Locke concluye que la sociedad civil es, en cierto sentido, una consecuencia del cumplimiento y ejecución –reconocimiento- de ley de naturaleza, entendida como norma que se preserva en la sociedad civil:

“De manera que la norma y finalidad de este poder cuando reside en manos de hombres que se encuentran en su estado natural, es la preservación de toda la sociedad a que pertenecen -es decir, la humanidad en general-; y esa norma y finalidad tiene que seguir siendo la misma cuando el poder pasa a manos del magistrado, a saber: preservar a los miembros de esa sociedad en todo lo referente a sus vidas, sus libertades y sus posesiones”.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 134

<sup>188</sup> “...**Por propiedad debe entenderse aquí y en otros pasajes, la que los hombres tienen tanto en lo que se refiere a sus personas como a sus bienes**”

Locke “ST/GC” {1994} § 173 (negritas mías)

<sup>189</sup> Locke indica:

“**el poder político** es el que, teniéndolo todos los hombres, en el estado de naturaleza **es entregado** por éstos a la sociedad... Ahora bien, este poder que todo hombre tienen en el estado de naturaleza... ha de ser empleado echando mano de los medios que cada hombre estime oportunos y que la naturaleza le permita, a fin de preservar su propiedad y de castigar los infringimientos de la ley de naturaleza cometidos por otros; y esto ha de hacerlo cada hombre según lo que su razón le aconseje que es el mejor modo de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad. De manera que la norma y finalidad de este poder cuando reside en manos de hombres que se encuentran en su estado natural, es la preservación de toda la sociedad a que pertenecen -es decir, la humanidad en general-.”

Locke “ST/GC” {1994} § 171

<sup>190</sup> Ibid.

El poder natural de cada ser humano es entregado a la sociedad para que exista un poder político común, y no personal, arbitrario o absoluto, con el fin de garantizar la seguridad del hombre en su vida y sus propiedades. El medio para lograr lo anterior es el reconocimiento y ejecución del universo legal. Y Locke nos indica que la ‘ley de la razón’, que se identifica –algunas veces- como ley de la naturaleza es lo que nos guía para poder acceder a establecer las leyes positivas. La necesidad de establecer esta ley positiva tiene, a mi juicio, una finalidad: evitar el estado de guerra que puede declararse en el estado de naturaleza. Indico esto porque el carácter distintivo del estado de guerra es el uso de la fuerza y en el estado de naturaleza, esta fuerza puede ejercerse por la ausencia de un poder que impide la apelación terrenal:

**“...la fuerza ejercida entre personas que no tienen un superior en este mundo, o que no permiten apelar a ningún juez terrenal, equivale propiamente un estado de guerra en el que la única apelación posible ha de ser dirigida a los cielos”.**<sup>191</sup>

Esto nos muestra la necesidad de un poder político que elimine el ejercicio de la fuerza, como la posibilidad de usar la misma contra otros individuos (además, esta cita se ha entendido como el fundamento del derecho de rebelión cuando no hay poder al que apelar en esta tierra) y que es llanamente denominado estado de guerra. Aun más, el ejercicio de la fuerza es más que una posibilidad latente en el estado de naturaleza: es una realidad que se traduce en incertidumbre ‘constante’ y amenaza: “(el hombre está) expuesto constantemente a la incertidumbre y a la amenaza de ser invadido por otros”<sup>192</sup>. El fin de todo hombre al asociarse en la sociedad civil es que pueda disfrutar de una seguridad –‘estar mejor’- que no hay, ni se da en el estado de naturaleza. (§ 123)

Pero para lograr esto, se tiene que establecer una extraña y rara amalgama de respeto a los derechos naturales de la persona (derechos plenos), preservación de su libertad y establecimiento de un marco legal que se ajuste a la ley de la naturaleza. Se trata de sustituir el estado donde la ejecución individual de la ley de la naturaleza es algo ya muy peligroso e insuficiente y en consecuencia, se busca la renuncia a la violencia por el poder de una comunidad con todo lo que esto implica. Locke nos indica que el fin de lo anterior es el de evitar la inconstancia y la conducta caprichosa de los hombres que viven en el estado de naturaleza, por lo que son afectadas sus vidas y propiedades –al menos, potencialmente-. Se trata de que:

“ al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad viene a convertirse en árbitro y que, interpretando las reglas generales y por intermedio de cierto hombres autorizados por esa comunidad para ejecutarlas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de dicha

---

<sup>191</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 242 (negritas mías)

<sup>192</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 123

sociedad en cualquier asunto de Derecho, y castiga las culpas que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicándole los castigos que la ley tiene establecidos”.<sup>193</sup>

Para que esto se dé, Locke es muy enfático en la necesidad de la creación y existencia de la ley positiva porque, como indica –reveladoramente- la pasión y el interés del hombre son los motivos de la conducta ‘errónea’ del hombre:

“...la ley de la naturaleza no está escrita y sólo puede encontrarse en el alma de los hombres, **aquellos que, empujados, por la pasión o el interés, la interpretan o aplican mal, no pueden ser convencidos de su error si no hay un juez establecido que decida**”.<sup>194</sup>

Si la ley de la naturaleza es insuficiente, esto no quiere decir que sea defectuosa. Lo que sucede es que no es reconocida ni asumida por los hombres, pues estos, en virtud del poder ejecutivo de la ley de la naturaleza, son ‘reyes’ ellos respecto a otros, engendrando situaciones que difícilmente podrían calificarse de legales o pacíficas.

Esto nos muestra la inexistencia de un poder político original que garantice la seguridad y la paz de los hombres. Es decir, que los hombres, ‘empujados’ por sus pasiones o intereses interpretan ‘mal’ la ley de la naturaleza, no pudiendo ya ser ‘convencidos de su error’ por existir una situación donde la parcialidad es lo que priva. A mí me parece que esta es la verdadera situación de enfermedad que hay en el estado de naturaleza lockeana: la existencia de hombres que permanentemente estarán en una situación errónea porque no pueden, ni quieren, ser conscientes de ‘su error’ y menos, darse cuenta de que yerran.

Sin embargo, parece que Locke se da cuenta de que hay una brecha entre la racionalidad del hombre y sus intereses; entre lo que debe hacer y lo que hace de facto por consideraciones propias e individuales. Por tanto, la pregunta sería cómo conciliar la actitud propiamente ‘moral’ o ética de la ley de la naturaleza y la obligatoriedad de la ley positiva. Parece –porque no puedo proporcionar otra respuesta- que el universo del derecho es el medio al que se apela para establecer la normatividad legal de una sociedad y su obligatoriedad. Espero desarrollar esto más tarde, pero por ahora, baste indicar que Locke considera al derecho como la parte fundamental operativa de toda sociedad civil.

---

<sup>193</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 87

<sup>194</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 136

### Ley de la naturaleza; ley insuficiente

La interpretación errónea -y su mala aplicación- de la ejecución de ley de la naturaleza en el estado de naturaleza es un hecho, aunque esto no quiera decir que no siga siendo válida: persiste en la sociedad civil (pues la ley de la naturaleza sigue siendo válida en la sociedad civil<sup>195</sup>). Sin embargo, la ley de la naturaleza misma ‘ya no sirve como debería’; esto es, es insuficiente como Locke mismos nos dice:

“{la ley de la naturaleza} ...en este caso **no sirve ya como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella**, especialmente cuando cada uno es juez, intérprete y ejecutor de la misma, y árbitro de su propia causa”.<sup>196</sup>

Esta insuficiencia de la ley de la naturaleza consiste esencialmente en que los hombres son incapaces de hacer un juicio recto, justo y desapasionado, sobre todo, en lo que concierne a ellos mismos. La ley positiva, regla que será obligatoria para todos, será el medio para eliminar la incertidumbre que generalmente existe en el estado de naturaleza.

“(para) evitar estos inconvenientes que desbaratan las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se unen en sociedades a fin de poder guiarse por **reglas que obliguen a todos y que les hagan saber lo que es de cada uno**”.<sup>197</sup>

Y el procedimiento para evitar los inconvenientes antes enunciados, es que los hombres se decidan a entregar ‘todo su poder natural a la sociedad en la que ingresan’.<sup>198</sup> Este poder político es, como he enunciado antes, la ejecución de la ley de la naturaleza por sí mismos, tratando de establecer tanto un marco legal reconocido, constante, que pueda ser ‘ejercido’ (ejecutado) por un juez o magistrado imparcial, común y justo (no arbitrario). De esta manera, la libertad del hombre no se extingue, sino que se establece dentro del marco de relación entre la ley natural y la ley positiva.

De esta manera, Locke nos indica que al existir una conciencia generalizada del problema que representan las inconveniencias del estado de naturaleza es que los hombres deciden salir del mismo. Pero esto involucra tanto un ejercicio de la voluntad como un deseo que tiene un fin. En el primer caso, se apela a un procedimiento que podría denominarse –de manera incompleta, arbitraria y provisional- como la búsqueda de un acuerdo social que permita transitar de un estado a otro (§ 211). El acuerdo que se busca es político y, como tal, parece que para Locke consiste en la delegación del

---

<sup>195</sup> Locke indica: “las obligaciones de la ley de la naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad... así, la ley de la naturaleza permanece como regla eterna a la que han de someterse todos los hombres...”

Locke “ST/GC” {1994} § 135

<sup>196</sup> Ibid

<sup>197</sup> Ibid (negrillas mías)

poder político natural de la persona a una comunidad (§ 212). No puede ejercer este poder político ‘común’ todo mundo, sino solamente aquellas personas autorizadas para esto (esto es, se busca un fundamento de legitimidad representativa). Para que esto pueda darse, Locke excluye el uso de la fuerza, pues de otro modo estaríamos retornando al estado de naturaleza, en la peor de sus variantes (amenaza de destrucción de la humanidad), o cuando menos, a la situación de inseguridad que priva en el mismo (Locke nos indica, además, que la fuerza es una característica de las bestias {§ 1} y de lo que se trata es de encontrar una teoría humana que de cuenta de la sociedad civil). El estado de derecho positivo se realiza en la formación de un determinado gobierno, pero antes del surgimiento de éste, se precisa de un marco o mecanismo que permita establecer la creación (génesis) de la ley positiva, así como su promulgación y conocimiento. El poder legislativo es la instancia que permitirá tanto la creación y la promulgación de la ley positiva, así como el establecimiento de un marco regulatorio del propio gobierno.

A pesar de que el establecimiento del poder legislativo sea el requisito indispensable para poder acceder a la ley positiva, el antecedente de dicho poder es la renuncia del poder político de la persona. Esto sugiere que la voluntad de una mayoría, consciente de los inconvenientes del estado de naturaleza, se decide abandonar dicho estado. Sin embargo, Locke indica que el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil no puede darse para encontrarse en un estado peor al que se quiere renunciar. Por tanto, la voluntad de los individuos y su transferencia de poder natural no tiene por qué generar un estado donde la inseguridad, la ausencia de un estado de derecho ni la conducta abusiva de los que detentan el poder o aquellos que atenten contra la vida y propiedades de la (o las) persona (s) puede ser el resultado o fin de la sociedad civil: estaríamos en una situación similar a la que queremos renunciar. El abuso del poder, entendido como poder absoluto, de una (o unas) persona(s) queda proscrito en la teoría política de Locke, al menos, en el aspecto de lo que debería ser, porque es una instancia de la fuerza y la violencia, características del estado de guerra que se quiere evitar y, me parece, abandonar o sustituir por la estabilidad y seguridad que proporciona la sociedad civil.<sup>199</sup>

Tenemos que el deseo de estabilidad y seguridad de los individuos es el fin y la culminación de la conducta de los individuos que se asocian para formar la sociedad civil, solo que Locke es consciente de que éste deseo, para verse realizado, precisa de la introducción de un marco legal que permita

---

<sup>198</sup> Ibid

<sup>199</sup> “La sociedad civil es un estado de paz entre aquéllos que de ellas forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido al poder legislativo”  
Locke “ST/GC” {1994} § 212

regular la vida de los miembros de la misma sociedad. Se trata, en mi opinión, de constituir, por medio del derecho, una serie de mecanismos tanto legales como de práctica social bajo los cuales la sociedad pueda dirimir los inevitables conflictos que hay entre los miembros de una determinada comunidad (individuos, comunidades) por medio de un marco que excluya la violencia y la arbitrariedad y esto implica que un juez imparcial pueda dirimir dichos conflictos. La defensa de la vida y propiedades de los individuos es el fin (bien común) al que tienden los seres humanos al decidir, **conscientemente** el tránsito de estado de naturaleza a sociedad civil.

Por tal motivo, nos indica Locke, es impensable que alguien renuncie a su poder político natural para encontrarse en una situación peor a la original. La fuerza y la violencia deben quedar –creo que éste es un punto central de nuestro autor- excluidas en la formación de la sociedad civil. Lo que se pretende no es la eliminación de los conflictos que puedan surgir entre las personas (esto es imposible y lo señala repetidamente nuestro autor), sino establecer el mecanismo de resolución de los mismos en un ambiente de estabilidad y paz es lo que se pretende con el establecimiento de la sociedad civil por medio del estado de derecho.

Hay que decir que Locke es un realista: reconoce que dentro de la misma sociedad civil el abuso del poder, que supuestamente no tendría razón de existir, ni posibilidades de darse (puesto que vivimos en una sociedad civil que ha renunciado al ejercicio de la fuerza y que tiene como instrumento al derecho para regular los conflictos), existe y sería absurdo negarlo. Aunque se nos indica que los hombres no tienen la intención de empeorar su situación original al formar parte de la sociedad civil, la fuerza y la violencia, así como una situación de inseguridad, llegan a darse en la sociedad civil: es su realidad y esto no puede ser negado por nadie. La causa de esto radica principalmente en a) una causa original –que se encuentra en el estado de naturaleza-: la existencia de personas que no entienden ni la ley de la naturaleza, tratan de someter, por medio de la violencia, a los demás, con las consecuencias que esto ocasiona y que se reduce simplemente a una situación de inseguridad potencial o plena (Locke indica que es suficiente la intención de emplear la fuerza para reconocer a éste tipo de persona) , b) en la sociedad civil estas personas se ponen al margen de la legalidad y se están, propiamente, ‘fuera de la ley’, tanto natural como positiva y, c) la parcialidad y los deseos del individuo que pueden adoptar los más diversos matices. Como última defensa del derecho de los individuos a encontrar un estado racional de paz, Locke justifica el derecho de resistencia y la rebelión; es decir, se defiende y fundamenta el derecho de defensa de uno mismo y la protección de la humanidad, que se expresa en la defensa de la vida y propiedades de las personas.



Lo anterior es sintomático: Locke nos indica que también en la sociedad civil, puede darse la situación de inseguridad como en el estado de naturaleza y uno se pregunta: ¿no es esto lo que se trata de evitar?, ¿qué caso tiene, entonces, entrar en la sociedad civil?, ¿incluso, en la sociedad civil no se puede generar una violencia y una situación de inseguridad intensa, como podrían ser, por ejemplo, los conflictos y las guerras de religión, conquista, sumisión, ilegalidad, etc.?

Locke lo tiene que admitir, pero nos indica que la situación bajo la cual se colocan estos individuos ‘malvados’ debe ser reputada como de ilegalidad. Estos individuos no respetan ninguna ley (positiva o natural) y en consecuencia, estos sujetos deben ser, en virtud de la propia ley de la naturaleza (y por la ley positiva) sujetos de persecución legal.<sup>200</sup>

Por supuesto que la propia sociedad civil debe establecer los mecanismos que permitan evitar el abuso de poder. Por esto tiene que establecerse una legislación (de acuerdo con la ley de la naturaleza y en consonancia con ella) que impida –en lo posible- los abusos de estos hombres. Esto es algo central en la teoría política de Locke: evitar los inconvenientes del estado de naturaleza por medio de la ejecución de la ley positiva. Pero el hecho de que existan estos inconvenientes en el seno de la sociedad civil es algo indiscutible y que Locke no puede sino admitir.

Esto tiene una cierta importancia, porque, entre otras cosas, nos muestra que una situación de *facto* no necesariamente es legal y nos permite, con apego al derecho, invertir cualquier situación de *facto* por una de derecho, propiamente hablando. Estamos en presencia de algo importantísimo: Locke rechaza situaciones de ‘facticidad’ porque se contraponen con la ‘validez’ (legalidad) política y social.

Como quiera que sea, el propósito de Locke al enunciar la necesidad de la sociedad civil es excluir la fuerza y la violencia en su origen.<sup>201</sup> El mecanismo por el que se trata de evitar esto es, en primer lugar, el establecimiento de un poder legislativo que impida, por medio de la promulgación y creación de la ley positiva, situaciones de ‘incertidumbre’. La delegación o representatividad de la ejecución de la ley de la naturaleza (y del poder individual por el común) es lo que, en primera instancia va a

---

<sup>200</sup> Tenemos que:

“aquéllos (quienesquiera que sean) que por la fuerza quieran justificar la violación de dichas leyes, son los que propiamente pueden ser considerados rebeldes; pues una vez que los hombres, al entrar en sociedad y al regirse por un gobierno civil, han excluido la fuerza y han introducido leyes para la preservación de su propiedad, de la paz y de su unidad mutua, quienes de nuevo usen la fuerza para echar abajo esas leyes serán los que de hecho estén rebelándose, del latín *rebellare*, es decir, los que estén trayendo de nuevo el estado de guerra; y éstos serán los rebeldes propiamente hablando...”

Locke “ST/GC” {1994} § 226

<sup>201</sup> Ibid.

‘autorizar’ a ciertas personas tanto para ejercer el trabajo legislativo como para la integración del propio gobierno.<sup>202</sup>

### Deseo humano de formar una sociedad civil

Un aspecto poco estudiado, en cuanto al origen de la sociedad civil es la formación de una voluntad generalizada con miras a salir del estado de naturaleza.<sup>203</sup> De acuerdo a la teoría de Locke, se presume que los hombres se dan cuenta de las inconveniencias del estado de naturaleza y tratan de salir de este estado, sustituyéndolo por el de la sociedad civil. De esta manera, Locke nos indica uno de sus objetivos: el rechazo a la fuerza, como recurso tradicional en la formación de sociedades políticas y la postulación del libre consentimiento y la voluntad de los individuos como expresión de una voluntad de la mayoría de aquellos que viven en el estado de naturaleza, que es lo que originalmente puede conformar una sociedad civil mediante un acuerdo -o pacto- que se establece entre hombres:

“Al ser los hombres, como ya se ha dicho, todos libres por naturaleza, iguales e independientes, ninguno puede ser sacado de esa condición y puesto bajo el poder político de otro sin su propio consentimiento. El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil, es **mediante un acuerdo con otros hombres, según le cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad.** ...”<sup>204</sup>

Este ‘acuerdo’ se realiza con el fin de alcanzar la seguridad a aquellos que lo deseen y que, dándose cuenta de los inconvenientes del estado de naturaleza (se apela a una conciencia social muy desarrollada), pasan a la sociedad civil, privándose de su ‘libertad natural’. Hay una seguridad de que se va a pasar de lo peor a lo mejor y esto a va ser compartido por la comunidad, siendo una garantía de defensa respecto a los extraños de dicha comunidad y que se realiza de manera exclusiva: todo aquél que no pertenezca a la misma, no tiene, ni puede reclamar estrictamente, seguridad (aunque sí puede exigir respeto a su vida si no atenta contra algún miembro de la comunidad). El deseo de asegurar vidas y propiedades es el motivo que engendra la sociedad civil y esto es algo problemático, porque, como Locke va a indicarnos, no por pertenecer a una sociedad civil vamos necesariamente a estar ‘mejor’ que antes (vgr. si nos encontramos viviendo bajo el sistema de un gobierno absoluto). Pero, concediendo por ahora que los hombres deseen naturalmente ir de lo peor a lo mejor, el segundo

---

<sup>202</sup> “En todos los gobiernos legítimos, la designación de las personas que han de asumir el mando es una parte tan natural y necesaria como la misma forma gobierno, y es el que fue originalmente establecida por el pueblo.”

Locke “ST/GC” {1994} § 198

<sup>203</sup> Por lo menos, no lo he visto en ningún comentador que he revisado hasta ahora.

<sup>204</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 95

problema es la propia naturaleza del acuerdo: ¿cómo llegar al mismo?, ¿de qué clase es? Locke nos indica que éste acuerdo surge por consentimiento.

El problema que yo veo aquí radica en la naturaleza del consentimiento. Parecería que si algún hombre de determinada comunidad quisiera participar en una comunidad política, su interés personal y su poder natural quedan de hecho subordinados a la comunidad. Esto es comprensible en hombres buenos, racionales y conscientes. Pero respecto a los hombres ‘malvados’ y ‘degenerados’ se tienen que considerar algunas situaciones: si son minoría, y no quieren renunciar a su posición de fuerza o integrarse a la comunidad, quedarían excluidas del acuerdo, y si participan en el acuerdo, renuncian a dicha posición o tienen una aviesa intención; participar sin tener la intención de cumplir con los acuerdos. Si participan en el acuerdo, lo harán de dos maneras: sincera y con una actitud ‘moral’ o encubierta y ‘amoral’; lo primero es lo que se desea que pase; lo segundo es lo que seguramente sucede.

Al margen de la manera en que los hombres participen en el acuerdo original, es un hecho que los hombres malvados y degenerados siguen estando presentes en la sociedad civil, pero con una diferencia: si tratan de atentar contra el orden recién constituido (orden legal) se ponen en una situación de franca rebeldía y son considerados como rebeldes; si se ajustan a lo que se decide, son ciudadanos normales. Lo que es un hecho es la persistencia existencial de esos individuos malvados, realidad de la que Locke es consciente. Lo que queda claro es que de cualquier manera en que se decida participar en el acuerdo básico y fundamental de constitución de una comunidad siempre es el interés particular de la persona y Locke intenta indicarnos que esto es intrínsecamente bueno, pero ahora sabemos que esto no es así.

Para que la sociedad civil pueda cumplir sus fines, es necesario establecer los puntos del mismo. Locke lo hace, pero contemplando el fin del acuerdo. Es decir, nos indica que el fin del acuerdo entre los hombres es terminar la situación de incertidumbre que priva en el estado de naturaleza. Pero esta precisa no nada más que los hombres tengan conciencia del problema sino que renuncien a su ‘libertad natural’; esto es, a su capacidad ejecutiva de la ley de la naturaleza. Es decir, se requiere la renuncia al uso de la fuerza y sustituir a ésta por mecanismos de justicia e imparcialidad generales y comunes bajo los cuales se resuelvan las diferencias entre hombres (establecimiento del tribunal, juez común, leyes, etc.). Sin embargo, insisto, éste deseo de salir del estado de naturaleza, con todo lo que Locke nos indica, no es claro. Parecería que estamos en presencia del ejercicio de una voluntad general, común y uniforme -aunque Locke nos indicaría también que ésta se conforma por la voluntad de la

mayoría-. También es algo que se identifica como un ejercicio extremo de racionalidad de la que, me parece, carece la mayoría de los hombres. Esta consideración extrema supone que todos, o al menos, la mayoría de los hombres son tan racionales y tan conscientes (llamémoslo así) como para que puedan no nada más darse cuenta de que es necesario renunciar a su prerrogativa de ejecutores de la ley natural, sino que efectivamente renunciarán a la misma y que se someterán a un poder político común. Esto implica que **todos** los hombres –y no la mayoría- renuncian a su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza y van a conformar un poder común que permita establecer un criterio de diferencia ‘justa’ de las controversias. De esta manera se propone un sistema formal de derecho que será llevado a la práctica por la operatividad del mismo derecho, como veremos más adelante.

Por lo pronto, estamos ante un elemento formal (y por tanto, filosófico) de cómo debe ser tránsito de un estado a otro. Parece que, dados los inconvenientes del estado de naturaleza, no queda más renunciar a nuestro propio poder natural y a la ejecución personal de la ley de la naturaleza. Pero éste es el problema. Se supone, por parte de Locke, que esto sucede (*tiene* que suceder), porque de otra forma, damos pie a que la violencia y la fuerza sean los elementos fundamentales de la sociedad civil y del gobierno civil. Y es un hecho de que en la sociedad civil persiste el estado de violencia y la fuerza, que expresa en los atentados contra la vida y propiedades de la persona. Y esto porque hay personas ‘corruptas’ y degeneradas que no respetan ni la ley civil; mucho menos, la ley de la naturaleza.

Un escéptico radical puede muy bien preguntarse ¿de qué sirve entonces salir del estado de naturaleza? Los inconvenientes también estén presentes (pueden presentarse) en el ‘remedio’ de la ‘condición de enfermedad’. Pero además, uno se pregunta: ¿en qué consiste dicho acuerdo?, ¿cómo nos ponemos de acuerdo? Parece que no hay problemas respecto a tener un lenguaje común (Locke no nos indica nada de esto) o si pertenecemos a una ‘comunidad de habla’, lingüística o algo parecido (como sería la respuesta del comunitarista) que nos determina en lo social. Locke apela, más bien, al aspecto racional de la persona y aunque esto es muy amplio y vago, e independientemente de lo que yo pueda enunciar, es clara la intención de Locke respecto a la acción racional de la persona: se puede actuar conforme a la misma para la consecución de ciertos fines que son, supuestamente, convenientes y mejores. Por esto, el hombre puede acceder a un acuerdo con los demás, porque hay un deseo e intención general: salir del estado de naturaleza. Y éste es, me parece, el mayor de los méritos de la obra de Locke. No importa quien sea uno, o a qué se dedique, ni su bagaje ideológico. El hombre siempre tiene la posibilidad (derecho) de actuar e intervenir en su comunidad como agente político,

activo y no pasivo. Sin embargo, la objeción es aquí por qué participar, pues un agente racional podría darse cuenta de que ciertas ventajas de la sociedad civil son reducidas o nulas, en un determinado momento. Y esto puede llevar a una situación de apatía política original (como parece que se reconoce por parte de Locke<sup>205</sup>) que me conduce a pensar que es en realidad una minoría de propietarios (en cualquier sentido, sea amplio o no la extensión del término) quienes forman en realidad la sociedad civil.

Lo que sí es posible enunciar es que aducir el elemento de participación por un motivo de mejoramiento personal es insuficiente, porque el mismo es contingente, dado el carácter subjetivo del motivo mismo (cada quien desea algo distinto). Es decir, que si la motivación para intervenir en la génesis de la sociedad civil es evitar los inconvenientes del estado de naturaleza, estos inconvenientes, pueden darse o no (de acuerdo a la situación específica que se enfrente), persistir o no en cualquier estado, sea de naturaleza o la misma sociedad civil. Locke de hecho, admite que esto puede darse (a veces se nos indica que se dan plenamente). El problema es cómo transitar del poder político particular a un poder político común, dada la disparidad de intereses, deseos y motivos de cada persona. Es decir, como pasa el hombre singular al hombre social; de la formación de un autogobierno natural a un estado de sociedad civil y social. En esto, la concepción antropológica de Locke es fundamental.

Yo creo que Locke simplemente tiene dos planos distintos para referirse al hombre: como entidad general usa el término de 'humanidad' y para referirse a los individuos, personas. Son, supuestamente, sinónimos, pero el uso de estos términos es un poco confuso. Como hemos visto, los inconvenientes del estado de naturaleza surgen por la parcialidad de individuos que, de acuerdo con su conducta e intenciones, son los causantes directos de la existencia de esos inconvenientes.<sup>206</sup> El acuerdo parece que es algo que cada (¿todo?) individuo hace con todos los demás para 'formar una sociedad

---

<sup>205</sup> Además, como sabemos ahora, actualmente existen grandes segmentos de población que no tienen ni quieren participar en política. La autoexclusión es el signo de nuestros días, aunque esto, ciertamente, no es culpa de Locke. Lo que es posible afirmar es que, si esto ocurre en nuestros días, parece que históricamente, la participación política en tiempos pasados era más restringida que en los nuestros; los actores sociales fundamentales, que tenían relevancia eran considerados como superhombres y estos han sido muy pocos, si los comparamos con el grueso de la población.

<sup>206</sup> Creo que es necesario hacer notar que Locke, a diferencia de Hobbes, no puede arguir que la escasez de los bienes, tierras y productos de la naturaleza son los que engendra la 'situación de enfermedad', sino que es el desconocimiento de la ley de la naturaleza y la parcialidad de la misma por algunos hombres (en esto de las cantidades, también no hay congruencia, porque Locke menciona 'la mayoría de los hombres').

política'<sup>207</sup> con el fin de formar un 'cuerpo vivo' que tiene una 'sola voluntad'<sup>208</sup>. Las características del acuerdo son: que sea voluntario, libre y con un fin determinado: el bienestar de los hombres de una determinada comunidad. Nada más sencillo, pero nada más vago y complicado que lo que propone Locke. Incluso, me parece, esto es algo que todavía estamos tratando de establecer con una mayor precisión. Veamos por lo pronto, cómo es el carácter del acuerdo para Locke.

Para empezar, Locke nos indica que, dada la necesidad de salir del estado de naturaleza, y dado que los hombres son, por naturaleza, iguales e independientes, el tránsito hacia la sociedad civil es el resultado de un acuerdo que se establece por 'consentimiento'<sup>209</sup>. El acuerdo con 'otros hombres' produce una 'unión' social que se denomina 'comunidad', es decir, se forma una comunidad que proteja a sus miembros 'frente a quienes no forman parte de ella' (§95). Lo que se propone Locke es, ni más ni menos la formación de una comunidad que tenga el 'poder de actuar corporativamente' (§ 96), y esto es posible porque se acepta una 'regla de mayoría', la que es obligatoria aún para aquellos que rechazan dicho acuerdo. Por medio de la 'regla de mayoría' se hace extensible a la totalidad de los individuos cualquier acuerdo tomada por la misma, lo que, por definición, introduce la obligatoriedad de un determinado sector de población. Lo anterior es un poco confuso: Locke, simplemente nos indica que 'un número cualquiera de hombres' (número indeterminado) que ha otorgado su consentimiento de 'cada individuo' (¿totalidad?) que ha formado una comunidad que va a actuar 'corporativamente', pero que esto no se logra si no se actúa por medio de 'la voluntad y la determinación de la mayoría', lo que le conduce a enunciar que la obligatoriedad de la comunidad debe radicar en la admisión racional de la regla de la mayoría.

Uno no deja de sorprenderse porque parece que se introduce un acuerdo original bajo el cual existe, en un determinado grupo de seres humanos, una determinación uniforme, unánime, clara, racional, voluntaria, libre y soberana. Aquí todos son iguales y con la misma racionalidad, y con una misma finalidad. Estos individuos pueden formar una comunidad que, para tener una conducta 'corporativa', la misma debe moverse 'como un todo' y esto lo permite ya no la decisión unánime, sino la regla de la mayoría, bajo la cual se hace obligatoria cualquier decisión política, incluyendo a personas que pudieran estar en desacuerdo con lo que se ha decidido. Parece que asistimos a un modelo original de

---

<sup>207</sup> "Lo que crea una comunidad y saca a los hombres del desorganizado estado de naturaleza llevándolos a formar una sociedad política, es el acuerdo que cada individuo hace con los demás, con el fin de incorporarse todos y actuar como un solo cuerpo..."

Locke "ST/GC" {1994} § 211

<sup>208</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 212

<sup>209</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 95

formación de sociedades omniabarcante y absoluta que se ha perdido definitivamente ahora. En la regla de la mayoría radica el problema –y la solución lockeana- de la obligatoriedad social y jurídica. Como enunciaré más tarde, dicha regla es insuficiente para obligar a todos en un sentido moral y sólo da pie a la acción estratégica (y amoral) del individuo en la sociedad civil lockeana. Pero dejando de lado este aspecto del problema, subsiste el más grave de qué es lo que realmente motiva a los hombres a salir del estado de naturaleza. Si es el deseo de establecer la igualdad humana (entiendo igualdad política y no social ni económica) entonces no hay motivación suficiente. La libertad tampoco puede ser el factor decisivo en éste caso; existe ya naturalmente. Queda entonces, la seguridad de la persona en lo que respecta a su vida y propiedad. Y si se garantiza una ‘igualdad’ más o menos constante de cierta clase social diferenciada de las demás, entonces es inteligible el deseo de asegurar un clima de estabilidad y paz. Sólo puede entenderse el deseo de formar una sociedad civil en la admisión de la pretensión de asegurar la propiedad y seguridad de la vida y propiedades de los propietarios en una sociedad profundamente diferenciada; que reconozca *de jure* el derecho de propiedad *de facto* del propietario y que esta se refiera a la forma principal: la tenencia de la tierra, así como a la vida de los propietarios.<sup>210</sup> Sin embargo, persiste la pregunta: el deseo de salir del estado de naturaleza ¿es resultado de un deseo general, unánime y ‘consensuado’, o es el resultado de una imposición de los propietarios (en un sentido, *todos los hombres*; en otro sentido, *algunos hombres*)? Me parece que responder a lo anterior no es fácil y es aquí donde la ambigüedad de lo que enuncia Locke es donde produce un efecto desagradable y sujeto a interpretaciones diversas y a una gran controversia. Pues dada la composición social heterogénea de determinada comunidad, la pregunta sobre cómo es posible que uno llegue a formar acuerdos con los demás, que tienen intereses diferentes a los de cada uno, incide en la obligatoriedad del sistema jurídico que se pretende construir. Pues el hecho es que uno tendría que considerar los factores sociales que existen en una sociedad real (de hecho, parece que Locke no los considera, dada su propia metodología). En el caso que nos ocupa, la pregunta es si Locke considera la existencia de la diferencia social en cuanto a fortuna, propiedades y universo social diferente. Este es el problema del fundamento de la legitimidad que ahora todavía enfrentamos y bajo

---

<sup>210</sup> Locke indica:

“...**el poder político** es el que, teniéndolo todos los hombres, en el estado de naturaleza **es entregado** por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que **ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad**. ... Y **este poder político tiene su origen exclusivo en un pacto o acuerdo establecido por mutuo consentimiento entre aquéllos que componen la comunidad.**”

Locke “ST/GC” {1994} § 171

el cual Locke proporciona una solución que, teórica, formal y prácticamente, se apela a ella todavía, pero que es claramente insuficiente: el consentimiento otorgado no se sustenta en la pretendida seguridad porque cabe la posibilidad de que no se dé en la misma sociedad civil, como Locke claramente lo indica.

A pesar de lo anterior, Locke parte de que cada individuo, por el sólo hecho de existir, tiene ciertos derechos y entre estos, tiene el derecho de ser una entidad política autónoma, que puede intervenir en el proceso de la génesis de la sociedad civil. Y aunque nos indica que el fin de la sociedad civil es la preservación de la propiedad –y la vida de las personas de una determinada comunidad- parece difícil proteger algo que –al menos, parcialmente- no se tiene si excluimos la propiedad de la persona misma. Este es un punto que parece sumamente vago y que yo, personalmente, creo que es una indefinición, que tiene dos sentidos posibles: por un lado, se reconoce que cada persona puede participar en una determinada comunidad como miembro pleno de una sociedad que se está formando; por otro, hay una limitante en cuanto a su participación real, sus fines y sus objetivos, debido a su carencia de cierta condición que le impediría (en los hechos) participar activamente en la formación de una determinada sociedad política: la carencia de propiedad. De hecho, se propone que la razón es algo universalmente perteneciente a cada ser humano –salvo excepciones rarísimas- y que con base en la misma, podemos acordar (mediante nuestro ejercicio racional, ¿deliberativo?) nuestro tránsito a la sociedad política, pero que el fin de los esfuerzos por construir esa sociedad política no siempre son lo mismos para todos, excepto en lo que se refiere a la preservación y protección de la vida humana, no así de la propiedad, de la que carecen –como sabemos ahora, refiriéndonos a la propiedad fundamental que Locke enuncia- la mayoría: la propiedad de la tierra. Y en éste aspecto, parece que Locke sostiene que hay dos clases de hombres: los trabajadores (gente racional, emprendedora y buena) y los disputadores (pendencieros, envidiosos, irracionales). El punto es: ¿cómo podemos acordar los fines de una determinada comunidad con una base de tan marcada desigualdad social, y preservar nuestra igualdad?

El problema siguiente sería encontrar los medios óptimos para evitar los inconvenientes del estado de naturaleza en la sociedad civil. Pues Locke es consciente de que estos pueden aparecer en cualquier situación y nos encontraríamos en una situación de estado de guerra. Por tal motivo, su argumentación contempla la posibilidad de que pueda darse un estado de guerra en la sociedad civil, derivado del establecimiento de la tiranía, y para evitar esta, propone una serie de procedimientos que tienen que ver tanto con el origen y fin de la sociedad civil, como con su aspecto operativo. Lo que yo voy



proponer es que no necesariamente desaparece la situación de incertidumbre del estado de naturaleza en la sociedad civil, sino que es el objetivo o fin cuando los hombre deciden abandonar aquélla. Y para que este fin se lleve a cabo, se precisa un medio: el establecimiento de un sistema legal que va a regular la conducta de los seres humanos en la sociedad civil. El problema, pues, al que voy a referirme es cómo Locke considera que la situación de incertidumbre que priva en el estado de naturaleza puede llegar a suprimirse en la sociedad civil y que tiene una relación con el ‘deseo’ que ‘todos’ los hombres tienen para salir del estado de naturaleza (lo cual es sumamente discutible) por medio de un instrumento: el derecho.

### Estado de derecho y sociedad civil

Locke nos indica que en el seno de la sociedad civil se encuentra el mecanismo por medio del cual los hombres pueden poner remedio a la situación de incertidumbre e inseguridad ya que, viviendo en la sociedad civil hay una ventaja: la existencia de un aparato legal positivo, fijo, constante (más o menos invariable) que conforman las leyes positivas que permiten tanto el arbitraje como el castigo a los diferentes conflictos y transgresiones que se den entre los individuos. Esto permitiría que las disputas no alcancen la fuerza y violencia extrema que pongan en peligro a la raza humana, pero además, establece un sistema de derecho bajo el cual, al ser conocido por todos (por su promulgación, por su constancia) permite la ejecución de la justicia. Este factor fundamental, que no es sino expresión de la ejecución de la ley de la naturaleza, toma el carácter de ejecución de la ley positiva de una comunidad. Es decir, ya no es una persona quien va a interpretar la ley de la naturaleza, a hacer de juez y a castigar, sino que surge el aparato legal (estado de derecho) y la decisión imparcial (no de un individuo cegado por sus pasiones e intereses) de un juez, así como la ejecución de la ley positiva (ejecución de la sentencia, obligatoriedad de la misma, reconocimiento del fallo) lo que permite ‘asegurar los derechos de los hombres’. Por esto, el universo de la ley, el estado de derecho se hace un imperativo que tiene el siguiente significado:

“...las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político”.<sup>211</sup>

Además, la ley tiene un claro fin y es una cosa ‘útil’ (§ 57); igualmente, no tendría razón de existir si no tuviera un aspecto punitivo (§ 6, § 8). Por tal motivo, el universo legal va a establecer los castigos (multas, penas corporales) de los posibles excesos que cometan ciertos transgresores. El

establecimiento del estado de derecho (positivo, humano) permite la existencia de un juez humano, terrenal, que va a ser –como lo indica Locke en ciertos momentos- el rasgo distintivo de la sociedad civil.<sup>212</sup> Su propósito es evitar lo que sucede en el estado de naturaleza, donde la ‘opinión’ o el parecer de cualquier hombre ofendido, amenazado en su vida y propiedades puede conducir a la ejecución de la ley natural en maneras y formas extremas incluyendo la muerte como castigo extremo.<sup>213</sup> De esta manera se trata de crear una comunidad bajo la cual exista una ‘ley común y una judicatura a la que apelar’ por medio de ‘normas y reglas establecidas que sean imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas’.<sup>214</sup>

Así el poder de ‘hacer leyes’ es el legislativo:

‘un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el poder de hacer leyes’.<sup>215</sup>

Hay un ‘acuerdo’ (¿podría decirse consenso?) que estos hombres han alcanzado y que permite tanto la existencia de la comunidad, como la existencia de las ‘reglas’ de la misma comunidad (§ 127) y que es resultado del deseo imperioso de salir del estado de naturaleza y de renunciar a la capacidad ejecutiva de la ley natural. Ahora bien, Locke sabe que hay un cierto riesgo en lo anterior. Por un lado, podría ser que se conformara un deseo general (uniforme y total) para salir del estado de naturaleza, lo cual es bastante extraño. Pero, por otro lado, pudiera ser que tanto los marcos legales no *fuesen lo que deberían ser*. Pues para Locke el fin del establecimiento de la sociedad civil no es otro que “el de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo”<sup>216</sup>, que se expresa en la noción de ‘bien común’ y que significa lo siguiente:

“el poder de la sociedad o legislatura constituida por ellos, no puede suponerse que vaya más allá de lo que pide el bien común, sino que ha de obligarse a asegurar la propiedad de cada uno, protegiéndola a todos contra aquellas tres deficiencias que mencionábamos más arriba y que hacían del estado de naturaleza una situación insegura y difícil”.<sup>217</sup>

Ahora bien, independientemente de lo que signifique ‘bien común’ Locke insiste en que el establecimiento de un estado de derecho tiene que hacerse de acuerdo a los fines del establecimiento de la propia comunidad: la defensa de la vida y propiedad de la persona que integra esa comunidad. Y

---

<sup>211</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 219

<sup>212</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 19

<sup>213</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 87

<sup>214</sup> Ibid

<sup>215</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 88

<sup>216</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 123

<sup>217</sup> Ibid

parece que, por lo general, en una sociedad política real, estos fines no se cumplen. Pues puede darse en dicha sociedad un buen sistema legal, pero una situación bajo la cual se propicie el abuso. Esto es algo realmente contradictorio: ¿cómo puede existir un sistema legal que sea ‘bueno’ en la sociedad civil, pero no su aplicación o que exista respeto al mismo? (¡Locke indica esta posibilidad real en § 138!). Parece que lo anterior se excluye por definición, sobre todo, cuando el propósito declarado al establecer y formar la sociedad civil es acabar con los inconvenientes del estado de naturaleza y que, para alcanzar lo anterior, el respeto a la ley es lo que se busca (en éste caso, a la ley positiva, porque la ley de la naturaleza no se observa por las razones antes expuestas). Y esto sólo puede lograrse cuando existen ‘leyes establecidas’ y que tienen, como se ha visto, función importante: ser ‘los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político’ (§ 219). No podría entenderse cómo es que el marco de la ley, el universo del derecho pueda dar lugar a la injusticia, pero es claro que Locke sabe que esto puede darse también en el seno de una sociedad civil. Por ejemplo, el hecho de que pueda existir una sociedad con formas de gobierno absolutas (como ha sucedido) propicia un estado de guerra y una situación de rebosamiento del estado de derecho. Estamos en el terreno que Locke quiere deslindar: de lo que debería ser (un estado de sociedad civil que protege las vidas y propiedades por medio del universo legal) a lo que podemos enfrentar (existencia de gobiernos absolutos, abuso del poder, desconocimiento del estado de derecho, transformación del estado de derecho, robo de propiedades etc.) y que puede desembocar en un estado de guerra en la sociedad civil.<sup>218</sup> Locke indica claramente, refiriéndose a la propiedad, lo siguiente:

“...la propiedad de un hombre no estará totalmente asegurada, aunque existan leyes buenas y equitativas que determinen qué es lo suyo y qué es de sus conciudadanos, si el que tiene mando sobre los súbditos disfruta del poder de quitarle a un individuo privado la parte de su propiedad que se el antoje, y hacer uso de ellas según le parezca oportuno”.<sup>219</sup>

Es decir, que se admite, en el colmo del realismo, que aunque existan ‘leyes buenas’ en la sociedad civil, producto de un poder legislativo que ha hecho su tarea correctamente, estas no son suficientes para garantizar la paz. Se precisa de algo más, como es el cumplimiento del estado de derecho y que bajo el mismo no se diera la excepción: nadie queda al margen del mismo, aunque es claro que un buen sistema legal, al contemplar los posibles abusos de poder, no garantiza que no puedan darse.

---

<sup>218</sup> “**Quienquiera que haga sin derecho uso de la fuerza, y tal hace dentro de una sociedad quien la ejerce fuera de la ley, se pone a sí mismo en un estado de guerra con aquéllos contra los que esa fuerza es empleada**”

Locke “ST/GC” {1994} § 232

<sup>219</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 138

Las causas de que estos inconvenientes se den en la sociedad civil Locke nos las indica claramente: aunque la tarea (misión) de un gobierno cualquiera, consiste en la ‘conservación’ y aseguramiento de la propiedad (es) de los individuos de la comunidad, que puede ser sujeta de regulación (§ 139), y ésta tarea es llevada a cabo por el poder legislativo, el cual tiene que establecer un mecanismo para impedir que “la fragilidad de los hombres (los cuales tienden a acumular poder)” {§ 143}, puede suceder que el universo legal se transformen en instrumento de ‘beneficio propio’. El hecho es que Locke indica que existen hombres así, y esto puede incidir no nada más en la ejecución e interpretación parcial y auto-interesada del derecho, sino que también incide en la propia promulgación y hechura del mismo sistema legal. Locke nos indica, refiriéndose a la propia naturaleza humana, que el poder político del hombre puede ser, en la sociedad civil, usado como expresión de intereses particulares:

“...debido a la **fragilidad de los hombres**, éstos podrían ser tentados a tener en sus manos el poder de **hacer leyes y el de ejecutarlas** para así eximirse de obedecer las leyes que ellos mismos hacen...”<sup>220</sup>

Es decir, que Locke contempla la posibilidad (tentación) de que los propios hombres omitan cumplir con los fines de una sociedad civil, al construir un sistema legal viciado (de origen o no), expresado esto en la alteración de la naturaleza original de la ley (que debe atender al bien común) y del derecho en la alteración del derecho original (general) por un mecanismo de pseudo-derecho (al servicio de sus intereses) y la ejecución de esos ordenamientos que en un sentido estricto, no pueden calificarse como ‘leyes’, aunque eso se pretenda.

Lo interesante de lo anterior es que Locke plantea, como he tratado de indicar anteriormente, una consideración realista respecto al funcionamiento y existencia de la sociedad civil. Parece que no hay solución: o admitimos que es posible que en la sociedad civil hay inconvenientes tan profundos –y, de cierta manera, más pronunciados- como aquéllos que hay en el estado de naturaleza, o simplemente tratamos de enunciar, con base a una argumentación ideal, teórica y consiste, lo que debe ser, pero que no pueda realizarse en los hechos.

A mi juicio, la contribución principal de Locke consiste en proponer un mecanismo bajo el cual este aspecto tan inquietante puede evitarse: él admite que los hombres pueden enfrentar situaciones bajo las cuales incluso el estado de derecho más perfecto pueda ser insuficiente en la consecución de los fines de la sociedad civil y propone la solución de estas situaciones conflictivas por medio de mecanismos institucionales. Por ejemplo, en el caso de que se pretendiera la promulgación de leyes

que fuesen ‘parciales’ y, por tanto, injustas, la solución que se propone es la disolución de la asamblea legislativa casi de manera inmediata al término de sus funciones constituyentes. Con esto, los legisladores vuelven a ser hombres comunes y corrientes, inscritos en la sociedad a la que pertenecen, como ‘simples súbditos’ y esto, a decir de Locke, es el procedimiento para el establecimiento del reino del derecho universal, general, sin excepciones, que se tiene como objetivo el estar dedicado al bien público.<sup>221</sup>

Sin embargo, los procedimientos de por sí no garantiza que no se dé una situación de incertidumbre en la sociedad civil. Pues no impiden la existencia de la persona que pretenda transgredir el sistema legal. De manera similar, en el estado de naturaleza aquellos que transgreden la ley de la naturaleza se ponen en un estado de ilegalidad, pero en la sociedad civil esto es manifiestamente lo peor. Locke no vacila en calificar a estos sujetos como criminales peligrosos sujetos del mayor castigo posible, pero lo mientras no tengamos, un estado de pleno respeto al universo del derecho en la sociedad civil (porque este respeto no se dio, ni se da en el estado de naturaleza) no se abandona la situación de incertidumbre.

La voluntad por salir del ‘estado de incertidumbre’ es generada por la tendencia de alcanzar un estado ‘mejor’ en lo que respecta a sus vidas y propiedades, pero no necesariamente por esto se llega al estado de paz.

De cualquier manera, espero haber expuesto que la voluntad y la decisión de los hombres por salir del estado de naturaleza y alcanzar el estado de sociedad civil es sujeta a una esperanza que no tiene por qué cumplirse en la sociedad civil: ‘preservar sus vidas, libertades y posesiones’ (§ 123) con el fin de ‘lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo’ (§ 131) es una realidad que se ve lejana en la sociedad civil. Esta sería simplemente la esperanza (que no es equivalente a certeza) que empuja a los hombres a renunciar a su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza y trasladarlo a la comunidad, a una asamblea y a un juez común. No se trata de establecer nada más un gobierno, sino de establecer una sociedad política, civil, como esperanza de que la situación de incertidumbre termine, sino también establecer los mecanismos para que esta esperanza se realice.

Pero el problema de por qué se decide pasar del estado de naturaleza al estado civil, por propia voluntad de los hombres es todavía problemático. Espero que ahora quede claro que para Locke esta

---

<sup>220</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 143

<sup>221</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 143

voluntad es el resultado de un deseo, de una esperanza que no tiene que cumplirse en los hechos.<sup>222</sup> La esperanza en la sociedad civil radica en que ésta sea una realidad mejor que en el estado de naturaleza. Pero dada la propia teoría política lockeana, pueden no darse las supuestas ventajas que conllevaría el establecimiento de la sociedad civil (como sería el advenimiento del reino de la cultura, comercio, propiedad, lenguaje, etc.) Pues casi todo lo que constituye la civilización humana (arte, industria, familia, asociaciones diversas, instituciones financieras, etc.) está ya presente en el estado de naturaleza. De lo único que se carece en este estado es de una situación segura respecto a la vida y propiedades del individuo, a tal grado que la sociedad civil tiene como misión fundamental ‘legitimar’, por medio de las leyes positivas, aquello que ya existe en el estado de naturaleza.<sup>223</sup> Esta es, a mi juicio, la motivación principal que induce, según Locke, a que el hombre salga del estado de naturaleza, pero esto es francamente insuficiente, en lo que respecta a aquellos que no poseen propiedad más allá de la de su propia persona y aquellos que no forman parte de la comunidad en que viven (esclavos y, pudiera decirse, trabajadores asalariados, ya que estos hacen una transferencia de su propiedad hacia un patrón o amo, de manera voluntaria).

De igual manera, el deseo de salir del estado de naturaleza no sería suficiente para todos aquellos hombres que fuesen lo suficientemente racionales como para imaginar todos los inconvenientes que pudieran surgir en la sociedad civil; bien imaginar encontrarse en una situación peor a la que originalmente están. Esto es muy posible y Locke lo contempla de manera realista. Por tal motivo, creo que el deseo del cual habla Locke no puede ser sino algo derivado de la creencia irracional de que bajo el estado de sociedad civil la incertidumbre puede y tiende a desaparecer (por lo menos, suprimirse en gran medida).

Sin embargo, creo que Locke podría aducir de que en la sociedad civil los inconvenientes que se dan en el estado de naturaleza puedan llegar a superarse, por la existencia de ciertos procedimientos que impidan esos inconvenientes. Sin embargo, estos procedimientos no pueden ser simplemente morales; es decir, nuestro autor es consciente de que el hombre es movido por sus pasiones e intereses personales, y que es muy difícil que la mera consideración moral pueda poner freno a las ambiciones desmedidas de los hombres cuando se refiere a su propia persona. Me parece que esto queda manifiestamente demostrado cuando nos indica que en el estado de naturaleza el cumplimiento de la

---

<sup>222</sup> Por tal motivo, uno puede entender cómo el aspecto normativo, de lo que debe ser, puede constituirse en la característica fundamental de la teoría política de Locke, pero esta característica de normatividad presenta aspectos problemáticos, como espero mostrarlo en el capítulo 5.

<sup>223</sup> Locke “ST/GC” {1994} §50

ley de la naturaleza depende de una buena voluntad de cada uno de los individuos que ahí viven, que choca con la consideración personal de cada individuo. Podría decirse –en un sentido- que la consideración moral de Locke, por sí sola no garantiza el cumplimiento de ninguna ley (sí esto fuese así, no tendríamos necesidad del tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil). Por tanto, mi impresión es que Locke no tiene más remedio que acudir a la sanción ‘legal’, social, penal, derivada del uso de la fuerza para los transgresores del estado de derecho (sea este natural o no); es decir, que recurre a la coerción penal de la sociedad civil y una sanción moral en el estado de naturaleza y que constituyen el fundamento del marco institucional de procedimientos legales que impiden los inconvenientes del estado de naturaleza en la sociedad civil.

Lo que Locke está introduciendo es el énfasis del sistema legal occidental bajo el cual todos los hombres tienen que adecuar su conducta en sociedad, con su aspecto penal correspondiente para aquellos que no respetan el estado de derecho. Y esto no es que excluya a la moral en absoluto, sino que establece una independencia de la competencia del universo del derecho respecto a la competencia de la moral. No creo que Locke intente suprimir el universo moral, pero sí indicarnos cómo es que son independientes uno del otro, por lo menos en aspectos muy específicos, tales como la asignación penal (correspondiente al grado de delito y adecuado al mismo) y la actitud del juez común (imparcial, justo, reconocido por todos).

La sanción penal es el mecanismo por el que el uso de la fuerza de cada individuo va ser transferido a la sociedad. Pero persiste una interrogante: ¿por qué ceder mi fuerza personal que, multiplicada por los individuos que componen una comunidad, pueda ser usada en mí contra? Locke nos indica que esto tiene que suceder así, si queremos alcanzar la seguridad. Lo que no se nos dice es si hacemos una renuncia total a la misma, porque parece que hay aspectos bajo los cuales conservamos la posibilidad de hacer uso de la misma, aunque esto se denomine como una infracción a la legalidad o hacer un uso de la fuerza legítima.

Es este aspecto al que yo voy, finalmente a referirme. Locke sostiene una noción de legalidad y derecho realmente sorprendente. Como he intentado enunciar anteriormente, ya hay, naturalmente y por voluntad de Dios, un estado de derecho original que existe previamente a la situación de civilidad humana. El estado de derecho humano (universo positivo) solamente puede adecuarse a lo que ya está especificado en la ley de la naturaleza: la legalidad o ilegalidad en cualquier situación tiene una relación estrecha con la ley de la naturaleza, fundamento de todo ordenamiento legal, sea o no positivo. Cualquier infracción a la ley de la naturaleza –o instancia de la misma- es lo que se puede

definir como 'ilegal' y contrario al derecho. Esto es más que ambiguo y francamente inaceptable, al menos para nosotros, pertenecientes a una sociedad laica, creyentes de que el sistema legal debe tener un origen distinto al teológico.

El uso de la fuerza, expresado en la acción penal de una determinada sociedad es el aspecto operativo que permite a aquellos transgresores del estado de derecho, ser castigados y disuadir a aquellos posibles infractores. Pero el hecho es que el uso de la fuerza ilegal, ilegítima y contraria al derecho puede existir y darse en la sociedad civil, aunque yo creo que Locke tendría algunas dudas para que uno pudiera denominar así a cualquier sociedad que posea un gobierno que no sea 'legítimo'. El problema es la noción de legitimidad que plantea Locke. Y aquí el problema no es la concepción de Locke de sociedad civil, donde existe un respeto pleno e irrestricto al universo del derecho (no creo que sea cuestión de cantidad este respeto) y bajo la cual la ilegalidad queda claramente delimitada. El problema radica en el origen supuesto de la legitimidad: es decir, en la concepción del estado de naturaleza, la existencia de la ley de la naturaleza y la atribución de los deberes y derechos del hombre otorgados por Dios. La noción de legitimidad para Locke gira alrededor de un supuesto estado de derecho, que es original, natural y que después se establece en la tierra y por los hombres por medio de la 'ley positiva'. La legitimidad siempre apela al supuesto derecho (existente) de saber a quien le corresponde gobernar, a quien es preciso obedecer y su supuesto fundamento racional. Y aunque Locke intenta responder de cierta manera a estas cuestiones, y aunque pudiera parecer realmente atractiva su explicación (sobre todo, en lo que respecta a los derechos naturales de la persona), enfrentamos una serie de problemas que se resuelven en uno: ¿por qué la legitimidad tiene que fundamentarse en una entidad metafísica? ¿no es posible suprimir el papel de la ley de la naturaleza y de Dios? La respuesta es que no es posible, al menos para Locke, aunque esto sea inaceptable para nosotros.

Por otro lado, Locke es consciente de que puede existir una serie de abusos, faltas administrativas, errores y tropiezos en la propia sociedad civil. El hecho de que nos indique que si bien es bastante difícil que 'el pueblo' se rebele (porque una determinada situación no lo permite, dada la inconstancia de determinados actos gubernamentales que no afectan en lo esencial la estabilidad política de una sociedad), existe todo el derecho del mismo a rebelarse por actos que pongan en peligro (atenten) los fines por los cuales la sociedad civil se establece, y esto nos proporciona el indicativo de que el abuso, la carencia de un estado de derecho pleno pueden estar presente en una determinada sociedad civil,



expresados en la deficiente actuación de un determinado gobierno. Pero lo anterior no excluye que, como hombres, dotados de plena razón y derecho, podamos intervenir para corregir esta situación y remediarla. La ley está (por definición) de nuestra parte y tenemos pleno derecho a esto, que se expresa en el derecho de rebelión. Este punto fue, realmente, una revolución respecto a la tradición de la teoría política que, de una u otra manera, apelaba a la obediencia y al reconocimiento de la autoridad establecida. No creo que esto de pie a pensar en que Locke era un radical, ni mucho menos. Pero lo que sí es claro es que este elemento dota a los individuos del derecho de poder establecer el sistema de gobierno que desee con base al fin de la sociedad civil original: el bien del pueblo. Lo que es un poco confuso aquí es cómo Locke acepta, tácitamente que podemos encontramos en una situación de franco deterioro social y bajo la cual aquello de lo que queríamos escapar y evitar (la incertidumbre, la inseguridad, etc.) está presente en la sociedad civil, aunque sea en menor medida. Sin embargo, yo creo que lo que pretende Locke es mostrarnos que el hombre en sociedad puede revisar su sistema político y de gobierno de manera continua, mostrando la diferencia entre un estado de cosas legítimo por otro que no lo es y que es por medio del derecho de rebelión como podemos, legítimamente, tener derecho pleno al cambio de un determinado régimen que no cumple ciertas expectativas. Pero también es claro que, para esto y para otras cosas, se apela a algo tan vago –y tan inaceptable- como puede ser la noción de ‘bien común’, que será tratado en el capítulo siguiente.

### Conclusión

Una situación histórica de profunda crisis respecto al cimiento del estado, la necesidad de una religión nacional (contra el dominio de la religión católica) y el surgimiento de la economía mercantil fue lo que, a grandes rasgos, puede caracterizar la época de Locke y su “Segundo tratado”.

Enfrentado a una situación histórica de revolución, contrarrevolución y finalmente, al triunfo de la ‘revolución gloriosa’ y el fin del absolutismo en Inglaterra, a la derrota de la Iglesia católica en Inglaterra como poder espiritual y político, que fue concomitante a la victoria de los *whigs*, y el poderoso avance del mercantilismo de parte de Europa, con Inglaterra y Holanda a la cabeza, así como el consolidamiento del colonialismo y el absolutismo en Francia y en España, Locke plantea un trabajo de fundamentación política que es ahora objeto de interpretaciones diversas y contradictorias. El problema es encontrar el supuesto valor o mérito del trabajo; que lo tiene y lo posee es indiscutible,

aunque los estudiosos del tema tienen sus diferencias respecto a esto. Sin embargo, creo que es posible responder a lo anterior sintetizando gran parte de lo que se intenta decir, por lo menos en puntos comunes y admitidos de casi todos los autores que se ocupan del tema.

No hay muchas dudas de que todavía en el tiempo de Locke – y en Europa-, la concepción política dominante era de carácter, absolutista y autoritaria, y Locke representa a mi juicio, un punto crucial en la creación de la ideología política moderna. La fundamentación de su teoría política no era, como algunos lo quisieran considerar ahora, propiamente democrática y con un sentido social, pero sí era liberal, en el sentido de que en ella se intentaba fundamentar y recalcar los derechos de la persona, en especial, su libertad y su propiedad.<sup>224</sup> En el aspecto de la fundamentación del Estado moderno, esto tiene una gran importancia, porque, aunque se nos indique que, propiamente, la teoría de Locke no contiene, en sus puntos más importantes, ninguna aportación novedosa (pues todo estaba, en lo fundamental, ya enunciado por otros pensadores) aun admitiendo lo anterior, dicha teoría será retomada con fuerza y será la plataforma ideológica del liberalismo posterior, convirtiéndose en uno de sus fundamentos, como puede ser el reconocimiento del derecho pleno de todo individuo a participar en las cuestiones que pertenecen al universo de lo político.

Además, es posible decir que el problema del origen del estado era algo que tenía que resolverse en ese tiempo, porque marca el desarrollo y justificación de cualquier sistema y régimen de gobierno y Estado. La concepción absolutista del estado era una tradición que continuaría siendo favorecida por grandes teóricos (supuestamente Hobbes es su figura cumbre) y su impacto era grande en amplias regiones del planeta, incluso en la vecindad de Inglaterra misma; incluso dentro del mismo Reino Unido los excesos cometidos con naciones vecinas (Escocia, las Colonias Americanas e Irlanda, éste último es un caso paradigmático de abuso, violencia y desconocimiento de todo aquello que Locke recomienda en su obra política) recuerdan mucho la acción de un gobierno absolutista y sin legitimidad política. Sin embargo, en lo fundamental (por lo menos, en el terreno del derecho), el absolutismo extremo en Inglaterra fue desechado, si bien no inmediata ni completamente y sin resistencia.

La necesidad de una nueva concepción sobre el origen del Estado, su fin y sus alcances fueron afanes de varios pensadores, ingleses o no, preocupados por el universo social, económico y humano de tiempos de la modernidad. Locke fue uno de estos hombres y fue capaz de concebir una teoría que,

---

<sup>224</sup> Tal es la opinión de Grant R. que va a tratar de desarrollar en su libro “John Locke’s liberalism”. Chicago University Press 1989

si se lee con un mínimo de atención, todavía representa una gran fuerza en el pensamiento político actual.<sup>225</sup>

Sin embargo, en esta teoría hay una serie de elementos difíciles de conciliar con nuestra realidad y nuestra manera de pensar actual. En primer lugar, y aunque la concepción del estado de naturaleza puede ser entendida de la manera siguiente:

“The state of nature is nothing more than the name for the relation between any men at any time who have not established a common political authority...The state of nature may incidentally be an imagined picture of the historical beginnings of mankind or a useful construct for highlighting for the basis for and purposes of political life, but essentially is a logical necessity”<sup>226</sup>

Lo anterior no deja de ser cierto, pero la manera en que Locke mismo caracteriza al estado de naturaleza es algo confuso e incierto. Es la situación ‘original’ donde el hombre surge y es identificado por Locke cómo el fundamento de los derechos naturales, por la sola consideración de situación o ‘estado natural’ del hombre (algo circular). Este estado original presenta una relación estrecha con un ‘orden legal’ también previo y establecido (a priori, diría yo): la ley de la naturaleza, otro elemento original, pero con un claro fundamento teológico, que es francamente desconcertante, al menos para nosotros, ya que, a decir de Lloyd Thomas:

“If the theological premise is granted, Locke can show that it is rational to accept the fundamental law of nature. Modern political theory, avoiding the justification of normative political claims on the basis of theological ones, therefore would reject Locke’s understanding or the rationality of the law of nature. Possibly a ‘secular’ justification for the claim that mankind should be preserved as much as may be could be found, but it is not easy to see how this can be done. More likely, it is just something we (human beings) could be brought to agree upon (perhaps)”.<sup>227</sup>

Por otro lado, la existencia de los derechos naturales del hombre derivan de la condición del hombre en el estado de naturaleza y de la dependencia que tiene hacia su creador (deberes hacia él). Estos derechos: ¿son mera gracia de Dios hacia el hombre? ¿son detentados por él por el hecho de ser hombre? Parece que estas dos tesis son sostenidas por Locke al mismo tiempo, aunque para nosotros, hombres de fines del siglo XX, apreciamos más lo último. Estos derechos son los que permiten a Locke, de cierta manera, fundamentar, en función de la libertad y la propiedad de uno mismo, la existencia de un orden político bajo el cual los derechos del hombre quedan completamente garantizados y preservados. Pero además este tipo de consideraciones permite que el hombre, de

---

<sup>225</sup> Como ejemplo de lo anterior uno puede remitirse a varios ejemplos, pero el más sorprendente es el de J. Habermas, el cual en el capítulo segundo de su libro ‘Facticidad y validez’ parafrasea las principales tesis de Locke, particularmente las que se refieren al establecimiento de un estado de derecho, la acción comunicativa ‘consensuada’, el respecto a las libertades y el papel del dinero como uno de los motores de la acción humana.

<sup>226</sup> Grant R. “Op. Cit” p. 66

<sup>227</sup> Lloyd Th. D.A. “Op. cit” {1985} p. 18

manera original, tenga un determinado poder que será la génesis del poder político, al entregarlo (voluntariamente, por ejercicio racional) a la comunidad para que surja el poder político propiamente dicho.

Esto sería, a grandes rasgos, el origen de la sociedad civil.

## ASPECTOS NORMATIVO Y FÁCTICO

### Introducción

En el capítulo anterior, traté de exponer el origen de la sociedad civil. Ahora trataré de exponer cómo es que ésta cumple con sus fines.

Los fines de la sociedad civil se reducen, esencialmente, a la defensa de la propiedad del individuo en su sentido amplio y, en consecuencia, a la seguridad que proporciona la ley positiva o civil a los individuos con respecto a su derecho de posesión, a la preservación de la sociedad, a la defensa de la vida humana y al mantenimiento de un Estado determinado (por ser algo necesario para los fines de la misma sociedad civil). El cumplimiento de estos fines precisa una serie de ‘medios’ o procedimientos que aseguren lo anterior. Estos procedimientos surgen de la existencia –dentro de la teoría política de Locke- de dos aspectos interrelacionados: el aspecto normativo, expresado en lo que *debe ser*, y el aspecto operativo, que se establece conforme al primero y es consecuencia directa del mismo, pero que es resultado de condiciones particulares y específicas, propias de la especificidad de la naturaleza humana; lo que hay, el *es*.

Indico lo anterior porque sostengo que Locke es plenamente consciente de la diferencia que hay entre el plano del deber ser a lo que enfrentamos como seres que padecen una serie de deficiencias derivadas de la naturaleza humana; particular y específicamente, del olvido que se deriva de nuestra propia consideración (de manera natural somos parciales respecto a nosotros mismos) y por esto se alteran los ‘fines’ originales del establecimiento de la sociedad civil. Por consiguiente, uno de sus propósitos fundamentales es establecer, en su teoría política, ciertos procedimientos bajo los cuales los fines de la sociedad civil se cumplan por medio de la formulación de esos procedimientos pragmáticos, derivados del plano normativo y que constituyen una forma realista por la que Locke deriva el funcionamiento –y aceptación, en su momento- de su propia teoría. Esto tal vez requiera cierta aclaración. Que existan formas de gobierno que son contrarias a los fines de la sociedad civil no se discute por parte de Locke (§ 13); de lo que se trata es de establecer los procedimientos que eviten lo anterior. Vemos que en la teoría política de Locke hay un capítulo sobre los fines de la sociedad civil y esta nos dice por qué no pueden considerarse a ciertas formas de gobierno como instancias de sociedades políticas en un sentido estricto (pues estas, al tener origen legal, son producidas con miras al cumplimiento de sus fines), sino, más bien, son, todo lo más, una corrupción o alteración de los

finde de la sociedad civil. El fin de la sociedad civil, identificado éste con el bienestar del pueblo, significa, de manera más precisa para Locke la defensa de la propiedad y la vida de los individuos que integran una comunidad. Para que esta defensa se ejerza, la comunidad tiene que establecer tanto un estado de derecho positivo (de leyes) y un poder que ejecute las leyes (gobierno o instancia que hace respetar el estado de derecho positivo), así como el establecimiento de la figura del magistrado. Lo anterior tiene que ajustarse a lo que postula la ley de la naturaleza (preservación de la vida humana, reconocimiento de los derechos naturales, defensa de la propiedad), lo mismo que las instancias gubernamentales y, por tanto, se constituye un sistema coactivo y prescriptivo, características de la ley, sea positiva o no.

Vemos que nuestro autor toma en cuenta la realidad 'objetiva' del hombre: la situación original del hombre en el estado de naturaleza y las 'realidades' que ahí encontramos son indudables y fundamentales. El plano de lo prescriptivo tiene, de acuerdo a lo anterior, un sustento en los hechos 'objetivos' y admitidos comúnmente como algo indiscutible y esto lleva a postular que los hombres tienen (*deben*) que cumplir con la 'ley de la naturaleza' en cualquier situación de su vida (sea social o no). El 'conocer' y el 'reconocer' esta ley por la razón es el criterio fundamental de legalidad (menciono 'legalidad' porque es el término que utiliza Locke) de la teoría política de Locke, asignándole una categoría de existencia objetiva, fuera de toda duda posible. La búsqueda de los procedimientos por los que el hombre, con fundamento en esa 'ley' objetiva, reconocida y existente, puede constituir una sociedad política que cumpla con los fines para la que fue creada es el tema de éste capítulo.

Estos procedimientos adoptan a veces el carácter de ser ellos mismos instancias de la ley de la naturaleza; de este modo adoptan el carácter de prescripciones derivadas de esta ley y a veces tienen el carácter de necesidad inmediata (como podría ser la necesidad de establecer de manera imprescindible la ley positiva, la necesidad del surgimiento del poder legislativo, la figura del magistrado, etc.). Pero otras veces son procedimientos muy generales que apelan a la racionalidad del hombre como medio para acceder al fin de la misma sociedad civil y que son instancias de la razón práctica (por ejemplo, las formas del consentimiento, las maneras de llegar a acuerdos en el legislativo, la elección de una forma de gobierno, etc.)

Vemos que la teoría política de Locke está fuertemente impregnada de un elemento normativo, pero también contiene un gran énfasis en la manera de resolver las posibles dificultades que, en los hechos y en lo particular, tiene que enfrentar toda institución gubernamental. Estas dificultades surgen

principalmente debido a la constitución de la propia naturaleza humana –Locke nos indica que el hombre, aunque es racional, ‘se ciega’ debido a la consideración de sus propios intereses (§ 124), y de manera natural, los hombres son ‘parciales’ consigo mismo y sus pasiones pueden llevarlos al exceso en su relación con los demás (§ 125); para colmo, hay hombres ‘degenerados’, malvados y corruptos (¡no se nos indica aquí si esto es de manera natural, aunque parece ser que éste es el sentido! § 128)- y podría pensarse, como Kant lo enunciaría en su momento, que éstas son dificultades insuperables de la convivencia social. Sin embargo, Locke considera que pueden establecerse ciertos procedimientos prácticos, derivados del plano normativo, para poder acceder a una sociedad civil funcional y entre estos se menciona: 1.- el establecimiento del estado de derecho y 2.- el derecho de una mayoría a imponer su decisión en los asuntos de gobierno, como los principales medios para lograr lo anterior.

El tránsito del plano normativo a lo fáctico, de la teoría política de Locke es ciertamente un problema general de toda teoría política. Lo más difícil al formular una teoría política es que sea prácticamente pertinente (quiero decir, que sea susceptible de aceptación general, en función de una justificación normativa y que sea en los hechos practicable). Considero que, en buena parte, el éxito actual de la teoría política de Locke consiste en haber sido capaz de enunciar la suya en términos lo suficientemente atractivos para la sociedad de nuestro tiempo –pero por desgracia, no fue así para sus contemporáneos-, y lo anterior se debe a que la normatividad propuesta por Locke no es una instancia rígida, sino que –tal vez en función de la ambigüedad que ciertamente hay en esta teoría- posee la suficiente elasticidad para establecer estos procedimientos bajo los cuales, de manera general, constituir un aparato gubernamental, no indicando, sino en raras ocasiones, específicamente cómo hacer esto. Debo indicar que hay una multiplicidad de interpretaciones sobre la pertinencia de la teoría política de Locke y en el marco de estas interpretaciones una cuestión debatida sería el establecer el fundamento de su aceptación tanto en su tiempo como en el nuestro.<sup>228</sup> Las opiniones varían y los mismos especialistas y comentaristas especializados tienen diferentes puntos de vista; yo suscribo la opinión de Simmons: la pertinencia de esta teoría descansa, en última instancia en el énfasis que Locke da a los derechos naturales de los individuos y (esta es mi opinión) su contribución principal radica en el reconocimiento del derecho de rebelión y el establecimiento de un estado de derecho. Este

---

<sup>228</sup> Tully nos indica que es innegable que la teoría política de Locke no fue inmediatamente aceptada ni apreciada de manera correcta como pudo serlo su obra epistemológica. Tully no reclama la paternidad de ésta afirmación, sino que se apoya en otros trabajos como los de M.P. Thompson, J.P. Kenyon, J. Dunn y él mismo nos indica lo siguiente: “It is now well known that Locke’s immediate audience received his work predominantly with silence, and, when noted, with abuse.”

Tully J. “Op. Cit” {1993} p. 96

énfasis en los derechos individuales permite establecer una serie de mecanismos bajo los cuales los individuos pueden, al menos de manera formal, intervenir en la toma de decisiones políticas, considerándolos como plenos agentes políticos activos y, por si esto fuera poco, los dota del derecho de rebelión, como recurso último de estos derechos. Los dos derechos más sobresalientes, aparte del derecho a la libertad, serían el derecho a la propiedad, y el derecho a la independencia personal o autonomía política. Por lo anterior, la teoría política de Locke es vista ahora como una proto-teoría los derechos humanos contemporáneos, con sus respectivos matices.

Estos derechos individuales se derivan de la situación original del hombre: el estado de naturaleza y a este estado se le da cierta connotación de objetividad (tuvo que ocurrir necesariamente), realidad (todavía existen individuos en el estado de naturaleza) y de valoración moral (todo lo que ahí sucedía era intrínsecamente bueno al ser la 'edad de oro' de la humanidad, donde todavía no había corrupción y la acción humana era de buena fe), y si bien lo anterior es claramente discutible ahora, por no decir ingenuo, con todo, constituye el soporte que debemos considerar y, en su caso –si somos capaces de ello- establecer mejores criterios para reformular el cimiento filosófico de los derechos humanos. Ahora admitimos a estos como se admitía antes la existencia de Dios; de manera automática, constituyendo, gracias a la difusión de los medios masivos actuales, a conformar una creencia extendida de la validez y pertinencia de los mismos, aunque muchas veces el problema sigue residiendo –al menos para los filósofos- en su supuesto origen, significación y, por supuesto, en su fundamento. Y vale la pena recordar que ahora que admitimos comúnmente los derechos humanos fundamentales, una de las grandes tareas de cualquier teoría política, jurídica o social y de todo sistema político contemporáneo es su fundamentación y su realización y es cuando adquiere una dimensión enorme de al comprender, dentro de su teoría, la realización de los derechos naturales del hombre en un aspecto real, operativo y fáctico.<sup>229</sup>

Considero que en la teoría política de Locke el énfasis sobre el aspecto operativo de la sociedad civil (bajo el cual se comprende la acción de gobierno) se establece conforme a una de las ideas más extendidas de la ilustración: todas nuestras inquisiciones filosóficas, sean epistémicas o metafísicas se

---

<sup>229</sup> Indico lo anterior porque, como lo ha demostrado ya K. Olivercrona, el supuesto derecho de propiedad, que es uno de los derechos más fundamentales en la actualidad, no se sostiene, prácticamente, en algo diferente a nuestro propio lenguaje jurídico y éste, a decir del mismo Olivercrona

“tiene su origen en el lenguaje de la magia. Esta es la clave de su explicación histórica”.

Karl Olivercrona “Lenguaje jurídico y realidad” México 1995 Biblioteca de Ética, Filosofía del derecho y Política p.59



hacen finalmente, con miras a ciertos fines que incidan en la vida de las personas; sencillamente para algo de utilidad inmediata y práctica y no nada más por mero placer intelectual o cognitivo. La formulación teórica de la división de poderes y el establecimiento de los procedimientos bajo los cuales tienen que darse la actividad de las instituciones gubernamentales son un ejemplo de lo anterior. {Aquí debo enunciar que aun reconociendo lo anterior, no puede enunciarse una ‘prueba del tiempo’ como criterio de validación o pertinencia<sup>230</sup> de la teoría política de Locke; ahora la teoría política de Locke es considerada –generalmente- como insuficiente y, aunque es un antecedente teórico importante – yo diría, imprescindible para el estudioso de la teoría política contemporánea – su fundamento metafísico es considerado ahora como impertinente e históricamente incorrecta (aunque Locke indique lo contrario enfáticamente).<sup>231</sup>}

Locke, al formular su teoría política, enfrenta el problema de cómo relacionar el aspecto normativo de la misma con los elementos existentes de la sociedad humana en relación con los inevitables conflictos humanos, derivados de los intereses de cada persona. Lo que intenta Locke es, en lo posible, no tanto suprimirlos de manera definitiva (no hay una solución de éste tipo y siempre van a estar presentes), sino resolverlos –en lo posible- de manera pacífica y, en última instancia –en el caso de enfrentar el conflicto extremo, vgr. la supervivencia de la propia comunidad o la preservación de la especie humana-, resolverlos por medio de la ‘fuerza legal’ de la sociedad, encarnada en leyes -y los procedimientos que de esta se deriven- civiles (§ 171) que permitan lo anterior de acuerdo al fin de la sociedad. Este es el tema de éste capítulo: tratar de exponer los requisitos que debe cumplir la sociedad política en consonancia con sus fines, mostrando cómo la defensa de la propiedad, a fin de cuentas, es el resultado de un consenso general, universal, siendo ésta la única fuente de la legitimidad.<sup>232</sup>

Por lo anteriormente expuesto, en éste capítulo se trata de la exposición de cómo debe ser establecida la sociedad civil, en función de los fines que supuestamente persigue. Este aspecto se divide, me parece, en dos partes: la primera, formal, bajo la cual simplemente se nos indica *cómo debe* operar la sociedad civil, de acuerdo a sus fines específicos, que lo hacen distintivo de cualquier otra forma de sociedad (familiar, patronal, etc.) y que puede entenderse propiamente dentro de lo que debe

---

<sup>230</sup> La ‘prueba del tiempo’ es una formulación humeana sobre la universalidad y reconocimiento del buen gusto del conocedor y no es sino el resultado de la educación y desarrollo del gusto de la humanidad determinada que, con el paso del tiempo, reconoce la superioridad del gusto superior.

<sup>231</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 14, § 100-103. Particularmente en § 103 Locke indica haber ‘dado’ ‘**varios ejemplos sacados de la historia**’ respecto del origen único de la sociedad civil y del gobierno.

<sup>232</sup> Porque, de acuerdo al propio Locke, la defensa de la propiedad es el fin principal de la sociedad civil.

ser esa sociedad, de acuerdo a los fines de la misma; en segundo lugar, creo que Locke indica la necesidad de la existencia y operación de ciertas instituciones que se tienen que formar para que la sociedad civil pueda cumplir con los fines para la que es creada. Lo primero puede entenderse como el aspecto de lo que debe ser la sociedad civil, en tanto que lo segundo, sería algo que, si se quiere que funcione dicha sociedad, tiene que llevarse, del terreno ideal, al terreno de los hechos, y que sería un aspecto material, real, de la sociedad civil. A esto lo denominaré el aspecto institucional u operativo de la sociedad civil.

Creo que es pertinente señalar que el ‘aspecto operativo’ de la sociedad civil va ser expuesto –por mí- en dos partes: en primer lugar, los elementos que permiten establecer cómo debe funcionar la sociedad civil, y en segundo lugar, lo que denomina Tully como ‘el arte de gobernar’; es decir, la exposición de las ‘condiciones apropiadas de todo estado moderno’.<sup>233</sup> Por tanto, en este capítulo expondré en primer término, el aspecto normativo de la sociedad civil; enseguida, el aspecto ‘institucional’ de la misma sociedad civil. Sin embargo, debo señalar que ambos aspectos están entremezclados y muchas veces parece que de un aspecto se deriva el otro. Procuraré establecer, hasta donde sea posible, cómo puede deslindarse lo normativo de lo ‘institucional’.

#### El antecedente necesario

La sociedad civil lockeana se origina por la insuficiencia patente que hay en el estado de naturaleza. Esta insuficiencia, como he tratado de exponer en otros capítulos, no es el producto de alguna incapacidad o insuficiencia de la Ley de la naturaleza –en cierto sentido- o de Dios mismo –esto sería impensable para Locke- sino que surge directamente del resultado de la evolución natural de la sociedad humana, especialmente de su desarrollo económico, el cual, sin remedio, trastoca las relaciones ‘naturales’ de los hombre (relaciones originales). Debido al surgimiento de la propiedad privada y el establecimiento del derecho a la misma más allá de su límite natural (por la aparición y uso extendido del dinero) se produce un ‘cambio’ en la naturaleza del hombre original; éste sufre una ‘corrupción’ (supongo que Locke considera, en algunos momentos, que el hombre es esencialmente bueno) y surge el deseo o intención de la apropiación ajena sin considerar la legalidad; es decir, aparece el deseo que incita a la apropiación ilegal de propiedades; sin embargo, éste deseo es acompañado por una acción que radica, de manera fundamental, en el uso de la fuerza y a esto se le denomina ilegalidad.

Locke nos indica cómo el límite natural de la propiedad se rompe, pudiendo ser de dos modos: una, legal, fundada en el trabajo y que da pleno derecho al disfrute de la propiedad, y el libre intercambio de trabajo (mercancías) y otra, ilegal, que resulta de la apropiación violenta o ilegal y que no se funda en el trabajo. Locke nos indica que esto trae como consecuencia, al menos, una situación amenazante de estado de guerra.<sup>234</sup> Esto da como resultado que los hombres ('algunos hombres', 'la mayoría de los hombres', 'los hombres'; estas son algunas de las expresiones de Locke para referirse a éste caso) no acaten la ley de la naturaleza porque la interpretan de acuerdo a su propio interés y conveniencia, además de que no la han 'estudiado debidamente'. Esto hace que el poder ejecutivo de todo hombre respecto a la ley de la naturaleza pueda llegar a ser ejercido parcialmente, en razón de los intereses particulares de cada persona y que dé lugar a situaciones conflictivas, multiplicadas por el número de hombres que exista en una sociedad determinada y además con el agravante de que se posee pleno derecho a ejecutar la ley de la naturaleza. Esto se denomina 'situación de enfermedad' y no es más que la amenaza de que el estado de guerra pueda presentarse en cualquier momento. El hombre, en esta situación amenazante tiene dos opciones; vivir como pueda en ella o salir de la misma y, por lo que experimentamos, ha salido de ella.

La sociedad civil surge de la necesidad de poner fin a esta situación de incertidumbre y amenaza permanente que se deriva del derecho natural que tiene todo hombre a ejercer su poder natural y que puede ser ejercido de manera equivocada, irresponsable, y las más de las veces, de manera irracional.<sup>235</sup> Este clima de inseguridad es tan 'evidente' que los hombres 'deciden' abandonarlo (siendo criaturas racionales) y lo sustituyen por una comunidad de particulares, donde se garantice, de manera fundamental, la defensa de los derechos de los individuos, particularmente, el de la propiedad (en el sentido amplio que Locke le otorga).<sup>236</sup> Esta racionalidad postula que los hombres no pueden ir de lo mejor a lo peor y su afán es llegar a 'lo mejor'.

---

<sup>233</sup> Tully J. "Op. cit" {1993} p. 62

<sup>234</sup> Locke es muy claro en enunciar que no necesitamos estar inmersos en un estado de guerra para que percibamos la amenaza. Basta considerar la 'intención' de la persona que trata de dañar nuestra vida y propiedades para que lo que propiamente se enuncia como 'situación de enfermedad' social aparezca y nos haga percibir nuestra inseguridad.

Locke "ST/GC" {1994} § 16

<sup>235</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 123

<sup>236</sup> Locke en esto es muy claro: la finalidad de la sociedad civil es la defensa de la propiedad del individuo.

Este apretadísimo resumen de las causas originales de la sociedad civil llevan a Locke a postular la necesidad de la sociedad política o civil<sup>237</sup>, con el fin de evitar los inconvenientes del estado de naturaleza; éste es la verdadera motivación para entrar a la sociedad civil, por tanto, la sociedad civil tiene que garantizar el disfrute de la propiedad en paz y con seguridad plena del individuo. Para llegar a esto, se hacen necesarias una serie de características y en primer lugar, tenemos que la sociedad se origina exclusivamente por el consentimiento voluntario de los individuos de una parte de la humanidad: por acuerdo **expreso** de los mismos ‘se separan de esta natural comunidad’ que es el estado de naturaleza, pasando a formar la sociedad civil política (Locke indica algo importante y distintivo: lo anterior sucede ‘en tiempos de paz’ cfr. § 104). Este consentimiento no nada más es algo que tuvo que haber sucedido, siendo la fuente de toda autoridad política, sino que, como veremos más adelante, adoptará una forma operativa de la decisión política en toda sociedad civil: el consentimiento de la mayoría.

#### Origen del estado de derecho; consentimiento y ley

Locke indica que el rasgo distintivo de la sociedad civil con respecto a cualquier otra forma de sociedad radica esencialmente en la existencia de un magistrado que tenga la característica de ‘imparcialidad’, y que, por esta razón, pueda resolver los conflictos que se dan (y se darán) entre los particulares.<sup>238</sup> La existencia de éste ‘magistrado imparcial’ (con todos los problemas que acarrea ésta figura) puede darse si hay una renuncia de ciertas condiciones originales humanas; esto es, que los hombres renuncien a su poder ejecutivo natural: es decir que renuncien a ser juez y parte en los conflictos que tienen con otros seres humanos y esto significa no la renuncia de la ley de la naturaleza (esto es imposible), sino la cesión de la parte natural de su libertad con el fin de establecer un marco legal positivo (del que se carece en el estado de naturaleza).<sup>239</sup> Esto implícitamente contempla el acceso a la ‘verdadera libertad’ (Locke emplea ésta expresión en § 57) y esto quiere decir regular su conducta de acuerdo a la ‘ley’ y acceder a someterse a la autoridad del magistrado (persona común y corriente), cuya autoridad no es sino la expresión del poder ejecutivo de una comunidad determinada y

---

<sup>237</sup> Hay un cierto determinismo sobre el origen de esta sociedad que se expresa, al menos, de dos maneras: la ‘tendencia’ o mandato de Dios que permite que el hombre sea una entidad social y el hecho mismo de que ésta sociedad exista ahora tuvo que ser por una causa necesaria.

<sup>238</sup> Parece que se apela a la imparcialidad como sinónimo de ‘justo’ y esto porque debe procurar ‘hacer justicia’, por medio de su poder arbitral fundado en leyes. El problema es que estas no tienen por qué ser justas necesariamente. Y sin embargo éste es una de las extensiones del término ‘justicia’ en Locke.

<sup>239</sup> Locke se refiere propiamente a estas leyes como ‘leyes hechas por la sociedad, leyes de la sociedad’ Locke “ST/GC” {1994} § 129

que puede, ‘autorizadamente’, legítimamente<sup>240</sup>, zanjar las disputas que se dieran por medio de un marco legal vigente. La autoridad del magistrado no nada más radica en una transferencia del poder ejecutivo de los individuos (mera suma), sino que es el resultado de la transformación del poder ejecutivo individual a poder social coactivo y a esto se le va a denominar poder ejecutivo de la ley positiva de la sociedad. El procedimiento para que esto ocurra es el siguiente: la ‘parte’ de la humanidad reunida con el propósito de salir del estado de naturaleza no es todavía una sociedad política sino una comunidad; esto porque carece de un magistrado y de un cuerpo legal. Esta comunidad es, pienso, un elemento al cual se va a apelar de manera reiterada a lo largo del ‘Segundo tratado’: la comunidad a la cual se refiere Locke en este caso va a constituir el primer estado de la misma sociedad civil. A ella se deberá el gobierno y las instituciones que se puedan crear. Y además, esta comunidad tiene, en virtud de su deseo y voluntad general de salir del estado de naturaleza, una especificidad que la hace diferente al resto de la humanidad o de cualquier grupo social. Locke es muy enfático en lo siguiente: por acuerdo expreso, libre y voluntario **de una parte de la humanidad**, ésta se separa del resto de la humanidad (‘natural comunidad’ indica Locke) y la primer acción de esta comunidad es la formación de un cuerpo legislativo que permita establecer las leyes bajo el cual el magistrado va a ser designado y por las cuales va a ejercer sus funciones. A todo esto es lo que se conoce como ley positiva, que Locke denomina como ‘ley de la sociedad’ y ésta, como producto de una asamblea legislativa representativa (en esto Locke también es claro) su propósito será el establecer el de manera más o menos ‘permanente’ un sistema de leyes humanas que sean reconocidas como obligatorias.

Las leyes positivas, para Locke, deben cumplir con una condición: ser una instancia de la ley natural; derivarse de ésta.<sup>241</sup> Si la ley natural tiene como característica primordial la preservación del género humano, la defensa de la vida personal y de la propiedad legítima, y la finalidad de esta ley es la protección del inocente y el castigo al culpable de manera general (no se admiten excepciones), la ley positiva tiene que preservar éstas características. Para Locke, lo que prescribe la ley natural tiene

---

<sup>240</sup> Locke utiliza el término ‘legalmente’, en lugar de ‘legítimamente’.

<sup>241</sup> Locke nos indica lo siguiente:

“...aunque rebasaría los límites de mi presente propósito el entrar en los particulares de la ley de naturaleza o en sus grados de castigo, es evidente ... que dicha ley existe y que es inteligible y clara para cualquier ser racional... y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto que los dictados de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios. Tal cosa son, ciertamente, muchas de las leyes municipales de los diferentes países; y sólo resultan justas cuando se basan en la ley de naturaleza mediante las cuales deben ser reguladas e interpretadas”.  
Locke “ST/GC” {1994} §12

que preservarse en la ley positiva y a esto Locke va a denominarlo ‘libertad del hombre en sociedad’ en contraposición a la libertad natural. Esta libertad social consiste, como he enunciado antes, una ‘norma pública’, común y ‘establecida por el poder legislativo’ con el fin de preservar la libertad del individuo.<sup>242</sup>

Desde este punto de vista, la ley positiva o humana simplemente tiene que adecuarse a lo que marca la ley de la naturaleza, la cual no pierde nunca su valor ni deja de ser la pauta central del derecho, aunque el hombre viva en sociedad civil. El problema al que Locke tiene que enfrentarse a continuación es a quién se le va a conferir la autoridad de ejercer la ley, problema mayúsculo, al que Kant consideró como uno de los más complicados.

El problema del origen, las funciones y de la autoridad del juez ‘legítimo’ en la teoría política de Locke se resuelve por medio del establecimiento de un marco legal que permita a los individuos disfrutar de sus derechos ‘naturales’ y éste marco se apoya a su vez en la concepción lockeana de la ley de la naturaleza y en la instancia principal de ésta ley: la preservación de la vida humana. Puede decirse que la importancia de ley de la naturaleza, a decir de Lloyd Thomas, adopta la característica de ser la ‘ley normativa’ de toda acción humana. Lloyd Thomas nos indica:

“Natural laws in Locke are laws in accordance with which human conduct **ought to occur**, no laws, in accordance with which people always do act”.<sup>243</sup>

Como he intentado de exponer en anteriores capítulos, toda ley positiva tiene que adecuarse a la ley de la naturaleza siendo esta ley universal y fundamental para el hombre en todo momento. La normatividad de esta ley universal radica en su obligatoriedad ‘natural’ –original-, y su contenido es ‘moral’ (aunque sea discutible la concepción que de moral tiene Locke). Su característica más pronunciada consiste en su ‘racionalidad’ y su supuesta universalidad (es conocida y supuestamente ejecutada por medio de la razón que todo hombre posee). Aquí enfrentamos el problema del tránsito de la razón meramente especulativa y teórica con la razón práctica. Para Locke, la racionalidad de la ‘ley de naturaleza’ consiste en que cualquiera puede (y debería) conocerla, porque, con un fuerte sentido cartesiano de ‘claridad y distinción’, es inteligible y por tanto, accesible a todos. Pero, por

---

<sup>242</sup> Locke indica lo siguiente

“la libertad de los hombres en un régimen de gobierno es la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo a ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido prescritas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre, del mismo modo que la libertad natural consiste en no tener más trabas que las impuestas por la ley de la naturaleza”

Locke “ST/GC” {1994} § 22

desgracia, esto no se da; aun más, la evidencia de la existencia de la ley de la naturaleza radica simplemente en una admisión extendida de ciertos prejuicios de los cuales no era ajeno Locke: él cree –como casi la mayoría de los hombres de su tiempo- que la ley tiene que tener un fundamento racional (es ella misma **la** razón) porque se deriva, a fin de cuentas, de los mandatos de Dios. En segundo lugar, la normatividad de la ley de la naturaleza no puede fundarse en un argumento racional. Pues Locke pasa de la supuesta existencia de la ley, (existe y se descubre por medio de la razón) a su aspecto normativo (siendo existente, toda ley prescribe, se ejecuta y tiene un aspecto coactivo) y de ahí a su ‘objetividad’ o necesidad (por definición, esto debe suceder de ese modo). El problema, es que aún si se admite que la ley de la naturaleza sea universalmente conocida por medio de la razón –y todos los hombres, salvo excepciones patológicas son racionales-, sucede algo sorprendente: la ley de la naturaleza no es suficiente para que los hombres puedan vivir en paz. En los hechos, ni la respetan ni la interpretan bien porque –a decir de Locke- no la ‘estudian’ de manera suficiente y además, por ser una ley, debe tener una fuerza coactiva y esta se expresa en éste mundo por medio de la ejecución individual de dicha ley (poder ejecutivo natural del hombre respecto a la ley de la naturaleza), lo que origina grandes abusos, debido a la forma en que se expresa el poder ejecutivo del hombre, que da lugar a la consideración parcial y que esto difícilmente puede calificarse como algo ‘moral’. Se precisa, pues, de la necesidad y existencia de una ley universal, reconocida, positiva, y punitiva que establezca de manera definitiva y más o menos proporcional, los castigos a las transgresiones a la ley de la naturaleza y que pase del terreno de la ‘moral’ al terreno del derecho.

Cualquiera puede advertir que la causa ‘normativa’ de la ley de la naturaleza sólo es un recurso metafísico que Locke tiene que adoptar para dotar de ‘objetividad’ y reconocimiento indiscutible a la noción misma de obligatoriedad. Lo anterior es inadmisibile, al menos para nosotros, pero para él, ese recurso metafísico de objetividad le permite enunciar la necesidad y existencia objetiva (no es algo que dependa del gusto, opinión, argumento, o parecer de algún filósofo o clérigo), de un supuesto orden legal social natural y original que, por las razones de insuficiencia generadas por el desarrollo social y económico del hombre, da lugar a un orden social no natural, humano y que tiene que ver con lo que se conoce como ‘orden político’ y éste, por sorprendente que nos parezca, debe adecuarse a la ley de la naturaleza. Este punto (la existencia de un orden legal pre-político) se ha convertido en uno de los más fáciles de rebatir, así como el enunciar las causas por las que se hace uso de él -por parte de Locke-: era una consideración común, compartida por casi todos los

---

<sup>243</sup> L.Loyd Thomas D.A. “Op. Cit” {1995} p. 15

hombres de su tiempo. Sin embargo, reitero, para nosotros debe ser una advertencia porque no estamos dispuestos a admitir simplemente y sin más, postulados e ideas generalmente admitidas, dado el grado de desarrollo social e intelectual que tenemos, porque cualquier postulación de esta naturaleza puede ser invalidada de manera casi automática. En estos casos se encuentran las propias nociones de democracia, derechos humanos, sociedad civil, y todo cuanto se quiera y que son términos usados de manera descriptiva para enunciar aquello que se valora, pero sin dar razón de por qué debe ser valorado (el profesor Finley indica que son palabras que, dado el contexto en el que vivimos, suscitan automáticamente aprobación). Retornando a Locke, podría argüirse que él hizo su mejor esfuerzo al tratar de establecer un fundamento indiscutible de la obligatoriedad y de la moralidad, pero claramente su fundamentación se encuentra viciada de origen y esto es lo que podemos entresacar como enseñanza: aunque su propósito fue esto nos pone en guardia contra creencias y prejuicios que intentan también dar cuenta de los derechos humanos contemporáneos. Pues filosóficamente hablando es válido poner en duda el origen y la causa de los derechos naturales con el propósito de fundamentarlos de mejor manera.

Si en el estado de naturaleza ‘falta una ley establecida, fija y conocida’, los hombres ponen remedio a esto con el establecimiento de la sociedad civil y por medio del poder legislativo. La institucionalización de los demás poderes es posterior a éste ‘primer acto’ de la comunidad y, en su aspecto funcional y operativo responde a un fin determinado: preservar los derechos naturales de las personas. De esta manera, el hombre renuncia a su libertad natural y al poder ejecutivo de la ley de la naturaleza; esta renuncia es general (todos deben hacerlo, pues de otra manera, seguiríamos en estado de naturaleza), voluntaria (porque nadie puede obligarnos a someternos a una autoridad si no es por nuestra voluntad) y todo lo anterior, a fin de cuentas, se genera por nuestra racionalidad (y no por un sentimiento cualquiera).

Vemos que Locke, en su afán loable y meritorio de eliminar la fuerza como la posible causa original del surgimiento de la sociedad civil, dota al hombre de una racionalidad que, francamente, estamos lejos de alcanzar aún ahora como hombres ‘civilizados’, aunque creo que para su tiempo, era idea común considerar que los hombres, al principio de su historia eran mejores, más buenos y con mejores intenciones, además de enteramente racionales, lo que permitía, a fin de cuentas, la posibilidad de que la idea de un contrato social racional fuera algo enteramente posible en función de la admisión de un criterio de racionalidad extremo.



De cualquier manera, Locke, al rechazar a la fuerza como el supuesto origen de los gobiernos, trata de mostrar la diferencia entre hombre y bestia, entre razón y mera fuerza; esta última es instancia animales y el hombre, aunque se parece a estas criaturas, a fin de cuentas no lo es (aunque tenga ciertas debilidades y a veces Locke nos permite ver su aspecto pesimista y realista de la naturaleza humana). Lo distintivo del hombre es que puede, por medio de su capacidad racional, establecer procedimientos bajo los cuales, teórica y prácticamente, conviva de mejor manera con sus semejantes: civilizadamente. La sociedad civil, fundada en la legalidad (con todo lo que esto pudiera significar) es explicada por Locke de manera en que pueda ser no nada más una teoría, sino una realidad, institucionalizando los derechos por sobre los hechos. Y, honestamente hablando, creo que en esto radica su mayor mérito: haber sabido construir un esquema normativo que fuera aceptable en el terreno de los hechos. Por tal motivo, hago énfasis especial en los procedimientos fácticos institucionales que se derivan del aspecto normativo, pero en su origen.

A continuación, voy a referirme en detalle a algunos aspectos enunciados anteriormente, empezando por establecer la intención legal o legítima que persigue Locke con su teoría política.

### La búsqueda de la legitimidad

Uno de los objetivos de la teoría política de Locke es establecer las condiciones que debe cumplir la sociedad civil (establecimiento de una ley pública, de un magistrado, de un Estado) en la consecución de sus fines. Para que la sociedad civil pueda surgir se precisa de la renuncia de los individuos a su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza y esto se da por medio de un acuerdo – expreso o tácito – por el cual se constituyen en una comunidad diferenciada de los demás seres humanos. Esto conduce a Locke a postular la necesidad de un estado de derecho, donde cada uno de los miembros de la sociedad -que se forma por ‘mutuo acuerdo’- no puede sustraerse del universo de la legalidad. Es decir, se trata de acabar con el ‘imperio de la fuerza’ y establecer el ‘imperio de la rectitud’ sin importar si lo que ocurre de hecho puede invalidar lo que de derecho se proclama. Locke nos indica en la ‘Carta sobre la tolerancia’ lo siguiente que puede ser muy revelador respecto a sus intenciones políticas:

**“...Surgen dos clases de disputas entre los hombres; la primera se zanja por ley, la segunda por la fuerza. Y ambas son de tal naturaleza que donde una termina, siempre comienza la otra. ....Sólo sé lo que habitualmente sucede donde no existe un juez que decida cuando se suscitan controversias. Se dirá, en consecuencia, que por ser el magistrado la persona de mayor poder, hará su voluntad e impondrá su punto de vista. Sin duda, pero la cuestión no se refiere aquí a la ambigüedad del caso, sino al imperio de la rectitud”.**<sup>244</sup>

---

<sup>244</sup> Locke “C/T” p. 82-83 (negritas mías).

El hecho de que el magistrado pueda ser parcial (como de hecho a veces nos parece que es lo normal, dada su naturaleza humana) no es obstáculo para Locke en su búsqueda de criterios legales de gobernabilidad. Esta búsqueda parte del reconocimiento de la situación conflictiva que el hombre tiene respecto a otros de su misma especie. Se admite que la libertad y la igualdad, estados originales del hombre, engendran estos conflictos. Sin embargo, de lo que se trata es que dichos conflictos pueden ser resueltos excluyendo el ejercicio de la fuerza y por medio de la ley. Si intentamos lo segundo, vemos la necesidad del establecimiento de un estado de derecho.<sup>245</sup> Locke, con lo anterior, nos indica que hay una diferencia entre lo que pueda darse, en el mundo de la realidad política (voy a llamar a esto, por motivos provocativos ‘facticidad’) y aquello que debería ser en esa misma realidad (validez). De lo que se trata es establecer el ‘imperio de la rectitud’; de lo que debe ser. Esto puede no ser considerado importante, pero, me parece, es lo que le da una gran actualidad a la teoría política de Locke como veremos posteriormente. Por ahora, permítaseme indicar que esta preocupación de Locke por el tema de lo ‘legítimo’ tiene un propósito: indicar de manera plausible de qué manera la teoría (normativa, en éste caso) incide operativamente en la conformación de la sociedad política.

#### Necesidad del Estado

Uno de los objetivos de Locke consiste en establecer las condiciones mínimas respecto al establecimiento de una sociedad civil, incluyendo en estas condiciones el establecimiento de la forma de gobierno que se adopte, todo esto con el fin de preservar la misma sociedad civil y esto significa la preservación de la legitimidad o legalidad original que acompaña **toda** formación política y social (comunidad).

Locke cree que su explicación sobre el origen de la sociedad civil es **la única** explicación del origen de toda comunidad política. Es más, para él el origen histórico o natural de la sociedad política es la consideración ‘legítima’ de la fuente de la autoridad política; por si existiese alguna objeción, los abusos de poder, los estados despóticos y todo lo malo que pudiera existir en el ámbito de las sociedades políticas humanas es el resultado de la corrupción de la naturaleza humana y **del olvido** y confusión que se dan en el hombre<sup>246</sup>, al no ‘estudiar’ ni aplicar correctamente la ley de la naturaleza,

---

<sup>245</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 219 donde se nos indica lo siguiente:

“...las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, **los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político.**” (negritas mías).

<sup>246</sup> Locke “ST/GC” {1994} Referencias del origen ‘único’ véase § 101, 102, 106.

o –en una sociedad civil establecida- transgrediendo el orden y los fines originales de la misma sociedad civil, lo que no puede invalidar la explicación sobre **el único origen legal** (legítimo) de la sociedad civil. Esta legalidad original de la sociedad civil, siendo única, es también la única fuente de autoridad natural y, en consecuencia, legítima del sometimiento del individuo hacia una autoridad política y a la que se tiene que considerar como el resultado del consentimiento de los individuos, como veremos más adelante. Por ahora, baste señalar que la preocupación jurídico-legal de Locke no es algo intrascendente: él trata de indicarnos que la imposición por la fuerza que sustentan algunos teóricos políticos debe ser considerado como algo ajeno al universo legal, legítimo, del universo social humano a la hora de formar sociedades e instancias gubernamentales (Locke admitiría que la fuerza puede engendrar una sociedad política, pero esto no sería fundada en la legalidad; además, este tipo de sociedad no puede ser establecido de manera original, sino posterior al momento del nacimiento de la comunidad, que para Locke es siempre ajustado al orden legal natural original).

Sin lugar a dudas, la legitimidad de la sociedad política -en su aspecto original; en su primer momento- tiene una base fundamental: esta surge por ‘consentimiento’.<sup>247</sup> Este consentimiento le permite a Locke explicar cómo surge la autoridad (no puede ser ilegítima; sería una contradicción, pues no sería establecida por consentimiento sino por imposición, haciendo uso de la fuerza, de algunos miembros de la comunidad) entre los propios individuos y en consecuencia se autoriza a uno de ellos como juez.

Locke considera que el ‘consentimiento’ tiene una gran importancia: permite tanto la renuncia del poder ejecutivo de la ley de la naturaleza por parte de los individuos, como el surgimiento del magistrado (persona o juez ‘autorizada’) que va a ejecutar los mandatos de la sociedad (leyes positivas), así como establecer ciertos mecanismos de decisión política: el consentimiento de la mayoría, como operador de la acción gubernamental.

Esto es importante porque para Locke, el origen de la sociedad civil es producto de una cesión y renuncia de los individuos a su derecho (en éste caso, derecho natural) a ejercer e interpretar (como les parezca o no) la ley de la naturaleza. Este consentimiento es el acto bajo el cual, de manera legítima, legal, Locke explica tanto el origen de la sociedad civil (de cualquier comunidad) y la fuente de la autoridad política (que, en un sentido estricto, no es natural, sino producto de un acuerdo o pacto entre iguales). La legalidad original de la sociedad civil se constituye en un fin que debe preservarse

---

Olvido de la función originaria de la sociedad civil § 111

<sup>247</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 175

(aunque Locke es consciente de que esta puede violentarse; de hecho, esto pasa) y se expresa en el reconocimiento y observación de los derechos naturales de los individuos. Esto último es la consecuencia de la renuncia a nuestra libertad natural y esto puede ser calificado como el acceso a un estado cualitativamente nuevo, de ‘verdadera libertad’ (§ 59), donde el reino de la ley positiva se ‘institucionaliza’.

Sin embargo, hay que mencionar un aspecto sobresaliente del realismo de Locke: él indica que si bien el derecho (Locke indica propiamente ‘la ley’) nos permite en liberarnos de la fuerza y la violencia<sup>248</sup> que pudiera estar presente en todo momento y en cualquier situación de sociedad humana, incluyendo a la sociedad política (aunque sea como amenaza o como realidad); las leyes **por sí solas no garantizan** estar al margen de amenaza o ejercicio real de la violencia. Por tanto, Locke recurre al establecimiento de una serie de procedimientos institucionales con el fin de impedir que el poder político sea una instancia de la violencia y la fuerza como puede ser el poder despótico. Además, se trata de que, en última instancia, la comunidad pueda acceder legítimamente al derecho de rebelión si todo lo demás falla. Estos procedimientos no pueden fundarse, como he intentado explicar en el capítulo 4, en la fuerza (en éste caso Locke no condena el uso de la fuerza *per se*, sino el ejercicio de ‘la fuerza ilegítima’) y la misma no puede constituirse en el origen de formación de la sociedad civil,<sup>249</sup> porque entonces estaríamos invocando un ‘estado de guerra’ y, en consecuencia, inmersos en un estado de naturaleza en ‘condición de enfermedad’.<sup>250</sup> Si Locke apela al consentimiento de los individuos como el elemento fundamental que proporciona el sustrato legal respecto de la formación de la sociedad civil<sup>251</sup>, de la naturaleza del consentimiento se deriva la autoridad legítima de las

---

<sup>248</sup> “la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley”

Locke “ST/GC” {1994} § 57

<sup>249</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 186

<sup>250</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 242, § 232.

En §232 nos indica Locke el criterio de ilegalidad de la fuerza:

“**Quienquiera que haga sin derecho uso de la fuerza**, y tal hace dentro de una sociedad quien la ejerce fuera de la ley, se pone a sí mismo en un estado de guerra con aquéllos contra los que esa fuerza es empleada; y en un estado así, todos los acuerdos anteriores dejan de tener vigencia, todos los demás derechos desaparecen, y cada individuo se queda con el de defenderse a sí mismo y el de resistir al agresor”.

Locke “ST/GC” {1994} § 232 (negritas mías)

<sup>251</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 95, § 96, § 97, § 186, § 192 § 15.

En § 15 nos indica Locke lo siguiente:

“A quienes dicen que nunca hubo hombres en el estado de naturaleza...Yo voy todavía mas allá y afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política...”

Locke “ST/GC” {1994} § 15

instituciones sociales y gubernamentales, pero esto es insuficiente para evitar la ‘situación de enfermedad’; Locke mismo nos indica lo siguiente:

“la propiedad de un hombre no estará totalmente asegurada, aunque existan leyes buenas y equitativas que determinen qué es lo suyo y qué es de sus conciudadanos, si el que tiene mando sobre los súbditos disfruta del poder de quitarle a un individuo privado la parte de su propiedad que se le antoje, y hacer uso de ella según le parezca oportuno”.<sup>252</sup>

Por lo anterior, Locke establece ciertos procedimientos que impidan –en lo posible- el surgimiento de condiciones que desconocen los fines de cualquier gobierno y de toda sociedad civil: el ‘poder tiránico’.<sup>253</sup>

Si el consentimiento es para Locke el fundamento original de la autoridad legal, me parece que queda justificada su revisión en éste trabajo, como a continuación lo haré.

#### Consentimiento expreso y tácito y regla de la mayoría

Respecto al consentimiento, permítaseme decir que la noción de consentimiento al que Locke constantemente se refiere es algo problemático. Pare Locke mismo, el problema del consentimiento ha sido fuente de perplejidad porque se ha considerado que hay dos tipos de consentimiento: el expreso y el tácito. ¿Cuál es la fuente de la legalidad política?, ¿Cuál es la importancia y la función de estos tipos de consentimiento? Para Locke, el consentimiento y en éste caso, el consentimiento expreso es la única instancia bajo la cual la sociedad civil puede surgir. Y sin embargo, el consentimiento tácito existe y tiene su importancia, aunque esto puede dar lugar a ‘confusiones’. Locke nos indica, como veremos más adelante, que el consentimiento expreso a veces puede transformarse en consentimiento tácito. En principio, para Locke el consentimiento expreso es la única forma bajo la cual los individuos (en su estado original) pasan a vivir en una sociedad civil, aunque también se nos indica que en los mismos procesos originales de decisión de una sociedad civil incipiente, a veces es impracticable e imposible que el consentimiento **expreso de todos** los integrantes de una comunidad se pueda dar. No es posible lo anterior, dadas las dificultades reales que el consentimiento tiene que soportar. Lo que queda claro es que el consentimiento, sea expreso o tácito, responde a formas de aceptación individual bajo las cuales se intenta dar cuenta del origen de la autoridad en la sociedad

---

<sup>252</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 138

<sup>253</sup> “Siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades, es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta, se convierte en tiranía”.

Locke “ST/GC” {1994} § 201

civil y que puede adoptar diversas formas, de acuerdo a ciertas circunstancias que no son generales sino particulares. Veamos esto en detalle.

La única manera por la cual los individuos puede aceptar una autoridad política ajena a sí mismos es la aceptación voluntaria de ella; esto implica la renuncia de su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza y la admisión de la existencia de una autoridad por sobre los individuos que acaten los fallos emitidos por dicha autoridad, todo esto de manera voluntaria y sin excepciones. El ‘pacto’ o acuerdo que resulta de esto tiene que establecerse por ‘mutuo consentimiento’ y tiene como objeto tanto la pertenencia del individuo a una determinada sociedad como su ‘sometimiento’ a un determinado gobierno.<sup>254</sup> El consentimiento de los individuos conforma una sociedad determinada y también crea un determinado gobierno.<sup>255</sup> Esto es importante, porque es el fundamento original del sometimiento del individuo a un determinado gobierno, como Locke nos indica:

“...ningún gobierno puede tener derecho a la obediencia de un pueblo que no ha dado su **libre consentimiento**; y no puede suponerse que el pueblo consienta, hasta que le conceda un completo estado de libertad en el que pueda elegir su gobierno y sus gobernantes, o, por lo menos, hasta que haya leyes vigentes a las que el pueblo, o sus representantes, puedan dar su libre consentimiento; y también, hasta que se les otorgue la propiedad que les debe, de modo que sean propietarios de lo que es suyo, y nadie pueda arrebatarles ninguna parte sin su consentimiento. **Sin esto, los hombres, estén bajo el gobierno que sea, no son hombres libres, sino esclavos sometidos por la fuerza de la guerra**”.<sup>256</sup>

Ahora bien, Locke, de cierta manera, nos indica que hay cierta ‘confusión’ entre el consentimiento expreso y tácito:

“Suele hacerse una distinción entre consentimiento expreso y consentimiento tácito...nadie duda que el consentimiento expreso de un hombre al entrar en una sociedad, lo hace miembro completo de esa sociedad y súbdito de ese gobierno. **La dificultad está en averiguar qué es lo que debe ser tomado como consentimiento tácito, y hasta que punto obliga; es decir, en qué medida como tal un consentimiento hay, con él una sumisión a un gobierno, si el individuo no ha manifestado expresamente dicho consentimiento**”.<sup>257</sup>

El consentimiento, en general, **es la única instancia por la que el hombre** (una comunidad de individuos) **puede salir del estado de naturaleza**, sin excepción de algún individuo. Pero de esto no se sigue que sólo se es miembro de la sociedad civil cuando se hace expreso el consentimiento. Locke mismo indica que en algunos casos, basta sólo poseer bienes raíces para que uno se inscriba como

---

<sup>254</sup> “...**el poder político** es el que, teniéndolo todos los hombres, en el estado de naturaleza **es entregado** por éstos a la sociedad y, a través de ella, a los gobernantes que la sociedad misma ha erigido con el encargo expreso o tácito de que ese poder sea empleado para su propio bien y para la preservación de su propiedad.... Y este poder político tiene su origen exclusivo en un pacto o acuerdo establecido por mutuo consentimiento entre aquéllos que componen la comunidad”.

Locke “ST/GC” {1994} § 171

<sup>255</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 95

<sup>256</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 192

miembro pleno de la sociedad. Además, se nos indica que el consentimiento a veces se presta a confusiones y muchas veces no somos conscientes del mismo.

Como quiera que sea, el consentimiento tiene como función el aglutinar seres humanos dispersos (en lo individual y en lo colectivo) y se constituye en la única fuente de la autoridad política legítima. Sin embargo, la propia dinámica del consentimiento enfrenta un problema: ¿es éste algo general (unanimidad) o es simplemente una suma (regla de la mayoría)? En el capítulo 4 he tratado de indicar que la fuente original de la legitimidad, en este caso el consenso tiene un procedimiento funcional: la regla de la mayoría. La decisión de la mayor parte de los integrantes de una comunidad es aquello que va a tener fuerza obligatoria para todos.<sup>258</sup> Pero parece que esto sólo enfrenta una excepción: el momento en que se renuncia al poder ejecutivo de la ley de la naturaleza; en éste caso, el acto de ‘consentir’ –en este caso, la renuncia- tiene -y debe- que ser de naturaleza general, unánime. Locke nos indica que el consentimiento de renuncia del poder ejecutivo, en el momento del surgimiento de la sociedad civil se efectúa de manera expresa, general y universal cuando una parte de la humanidad, del todo humano, ha logrado un consentimiento individual; de **‘cada individuo’**; de **todo individuo**, y que, posteriormente a este acuerdo inicial y original, cada uno de estos individuos se tiene que someter a los dictado de la mayoría en virtud de que esto es lo que caracteriza el poder de la acción de la comunidad: un poder que debe actuar de manera corporativa<sup>259</sup>, lo cual no tiene que adoptar necesariamente la forma de consentimiento expreso, sino tácito. Vemos que el consentimiento ya no es expresión universal, ni unánime sino que puede adoptar la forma de una obligatoriedad por consentimiento de la mayoría.

De esta manera, hay originalmente una renuncia general y expresa del derecho a ejercer la ley de la naturaleza por uno mismo. Pero después de establecida esta renuncia expresa, no es necesario, en la toma de decisiones posteriores de la comunidad, un consentimiento unánime, sino un procedimiento que se deriva del propio acto original: el consentimiento de acatar las decisiones de la mayoría. Este

---

<sup>257</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 119 (negritas mías).

<sup>258</sup> Locke nos indica que si esto no fuese así, el pacto social no tendría razón de ser; esto es, dejaría en libertad de hacer lo que creyera conveniente y no habría reconocimiento de ninguna ley positiva

Locke “ST/GC” {1994} § 97

<sup>259</sup> Locke nos indica lo siguiente en § 96

“Pues cuando un número cualquiera de hombres, **con el consentimiento de cada individuo**, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo **con poder de actuar corporativamente**; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría.. Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ellas, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría...Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría”.

consentimiento de cumplir con lo que decida mayoría no es algo claro (aunque lo sepamos intuitivamente y lo adoptamos como norma de decisión política), porque debo indicar que esto ha chocado con nuestras ideas que tenemos sobre lo correcto, lo mejor o, como ahora argüimos, el respeto a los derechos de las minorías, las cuales, aun siendo esto, tienen derechos reconocidos y establecidos, no importando lo que piense la mayoría. Sin embargo, nuestro autor proclama que éste consentimiento mayoritario es necesario para que en los hechos pueda darse porque es la instancia que posibilita la acción y las decisiones de gobernabilidad y su fuerza radica en que son aceptadas por la mayoría de la comunidad (aunque ésta pueda estar profundamente equivocada o manipulada), aunque Locke nos ofrece una justificación: ‘es necesario’ que una comunidad política se mueva ‘en una sola dirección’, y de esto nuestro autor deriva un ‘imperativo’, lo cual es inconsecuente<sup>260</sup>, aunque políticamente entendible. Aquí hay varios problemas que no quisiera ahora tratar porque el que enfrentamos ahora es saber distinguir si el consentimiento tácito tiene la misma fuerza del expreso. Y parece que, en términos generales, esta es la intención de Locke, como veremos a continuación.

Para Locke el consentimiento tiene un propósito claro: establecer los criterios de legalidad originales del establecimiento de la sociedad civil, tanto de forma formal como de forma operacional (u operativa, sí se desea). Esto, porque los hombres no tienen, por naturaleza, ningún ascendiente político sobre sus semejantes. Las únicas formas bajo las cuales los hombres se someten al universo del poder político sería la fuerza (que es ilegal) y el consentimiento (legalidad). Quisiera comentar que la forma de la legalidad en la teoría política de Locke parece que se define de manera circular: la legalidad política tiene su fundamento en el único fundamento legal posible en el ser humano y que se denomina ‘consentimiento’ y esto es, esencialmente, una renuncia al poder ejecutivo natural del hombre. La consecuencia de esto es la delegación de su poder ejecutivo personal a la comunidad. Esto significa que hay una aceptación implícita de verse sometido a una autoridad ‘imparcial’ y, por supuesto, ésta tiene que ser ‘legal’. De esta manera, el consentimiento es simplemente la forma ingeniosa y pertinente que encuentra Locke para poder establecer una ‘fuerza vinculante’ o relación de

---

Locke “ST/GC” {1994} § 96 (subrayado y negrillas mías)

<sup>260</sup> Locke nos indica lo siguiente exáctamente:

“Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ellas, y **es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor**, es decir, el consenso de la mayoría...Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría.”

Locke “ST/GC” {1994} § 96



obligatoriedad entre los hombres en sociedad; no hacia alguien o hacia una forma de gobierno en particular, sino hacia la autoridad legítima bajo la cual se da la protección de los deberes y derechos naturales del hombre de una comunidad determinada -que son irrenunciables *per se*- y con el fin de que los hombres puedan resolver sus diferencias en paz.<sup>261</sup>

Esta ‘regla de la mayoría’ (si se me permite utilizar esta expresión) permite, como criterio formal, que los hombres puedan establecer el marco de un determinado estado de derecho por el cual una comunidad de hombre accede al establecimiento de los procedimientos de formación de gobierno legítimo. La ‘regla de la mayoría’ puede entenderse de una manera formal y operativa como el procedimiento ‘popular’ (algunos comentaristas indican que ésta es una forma ‘democrática’) de resolver aquellos problemas funcionales que tienen que ver con los asuntos de toda sociedad y de los asuntos del Estado. Pero tanto el uso del término ‘consentimiento’ y ‘mayoría’ son, como hemos visto, usados profusamente y descuidadamente en Locke. Parece ser que el consentimiento, a veces, es una instancia de la ‘regla de la mayoría’,<sup>262</sup> pero otras veces, adopta el sentido de renuncia del poder ejecutivo personal de cada ser humano respecto a la ley de la naturaleza,<sup>263</sup> y, finalmente, acuerdo de todo hombre que vive en una determinada comunidad.<sup>264</sup>

De todas maneras, el consentimiento de los individuos, en el sentido de renuncia al poder ejecutivo de la ley de la naturaleza, y en el sentido del ‘consentimiento de la mayoría’, es el mecanismo bajo el cual Locke apela para poder acceder al principio formal de la sociedad civil: la legitimidad que permite el establecimiento de la vinculación obligatoria entre los individuos de una sociedad determinada. Locke nos proporciona los suficientes indicativos de que para él, cuando ciertos hombres deciden pasar del estado de naturaleza al estado de comunidad (no hay una sociedad civil, pero éste es

---

<sup>261</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 97

<sup>262</sup> Cfr. § 137, § 134 § 89 y especialmente, § 96, donde Locke nos indica lo siguiente:

“Pues cuando un número cualquiera de hombres, **con el consentimiento de cada individuo**, ha formado una comunidad, ha hecho de esa comunidad un cuerpo con poder de actuar corporativamente; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría.. Porque como lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ellas, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría...”

Locke “ST/GC” {1994} § 96

<sup>263</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 171

<sup>264</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 95y § 124. Locke nos indica en § 124

“Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a a ponerse bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas:

Primero, faltaba una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y de lo malo, y como criterio para decidir entre las controversias que surgieran entre los hombres.”

Locke “ST/GC” {1994} § 124

el primer paso) diferenciada o apartada de la ‘natural comunidad’ (conjunto de los demás seres humanos), se otorga un consentimiento expreso con respecto a la renuncia de su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza y a su deseo de establecer una comunidad específica, junto con su anhelo de salir del estado de naturaleza, aunque es consciente de la dificultad de esta operación. Para empezar, permítaseme citar los dos casos que he encontrado que el consentimiento tácito puede producir originalmente sociedades políticas en la teoría política de Locke.

Tenemos, en primer caso, la explicación del origen de la forma de gobierno primitiva, general y extendida: la monarquía que tiene un origen paternal o familiar. Locke nos indica en § 74 y § 75 que aunque la autoridad paterna difiere de la autoridad del magistrado, es ‘evidente’ que ‘en las primeras épocas del mundo’ el padre de familia se convirtió en soberano, con todas las atribuciones de un legislador político. La causa de esto, sin embargo, radica en la fuente única, exclusiva y original de la sociedad civil: el consentimiento, en éste caso, de los hijos, que adopta la característica de ser tácito y generalmente admitido.<sup>265</sup>

Locke nos indica, en segundo lugar, que es por medio del consentimiento tácito como puede renovarse el pacto social original con el fin de garantizar la continuidad de la propia sociedad. Locke nos indica claramente:

**“todo hombre que tiene posesiones o disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno, está con ello dando su tácito consentimiento de sumisión; y mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión; y ello será así, tanto si sus posesiones son tierras que le pertenecen a él y a sus herederos para siempre, como si las tiene arrendadas únicamente por una semana, o si simplemente, está haciendo uso de una carretera viajando libremente por ella; y, en efecto, ha de entenderse que hay un tácito consentimiento de sumisión en el mero hecho de estar dentro de los territorios de ese gobierno.”<sup>266</sup>**

Vemos que el consentimiento tácito a veces puede sustituir, en condiciones específicas, al consentimiento expreso, aunque también se dan ocasiones en que esto no es posible en circunstancias que parecerían triviales, aunque nosotros les demos más importancia de lo que, por el hecho de su misma existencia, merezcan.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Locke indica exactamente lo siguiente:

“Y así, fue fácil y casi natural el que los hijos, por tácito y penas evitable consentimiento, abrieron el camino para la autoridad y gobierno del padre”

Locke “ST/GC” {1994} § 75

<sup>266</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 119

<sup>267</sup> Por ejemplo, cuando un extranjero trata de pertenecer a una sociedad distinta a aquella que lo vio nacer, se realiza un ceremonial de consentimiento expreso, con toda una liturgia y solemnidad que a veces parece excesiva y digna de las ceremonias religiosas, tales como el matrimonio o la primera comunión católicas.

Además, Locke parece sugerir que si bien en el momento de la formación de la sociedad civil, no pueden estar presentes todos los integrantes de una comunidad (una instancia de esta idea es fuertemente admitida por nosotros, aunque en contextos y propósitos diferentes), dado en que algunos individuos están enfermos u ocupados en su esfera privada, estos tienen que asumir las decisiones de la ‘mayoría’, en este caso, como es fácil de demostrar, el consentimiento no tiene que ser establecido de manera numérica (numéricamente podrían los ausentes ser la mayoría y minoría los asistentes), sino que se someten a la decisión de los que han acudido a una asamblea, reunión -o cosa parecida- que originalmente han constituido esa sociedad civil.

De todas maneras, el consentimiento expreso es el cimiento ‘fuerte’ de la explicación original de la legitimidad política. Este cimiento permite a Locke establecer el vínculo social de la propia sociedad civil. Si, como indica en cierto momento, la fuerza no puede ser la fuente de la legitimidad ni de la sociedad política,<sup>268</sup> entonces una actitud voluntaria, libre y deliberada de los individuos se constituye en el único origen de toda sociedad, pues para Locke no puede existir otro origen de la sociedad civil (históricamente, incluso).<sup>269</sup> El consentimiento tácito es, me parece, una instancia del mismo que permite preservar la fuerza del consentimiento expreso en sociedades que ya no pueden recurrir al consentimiento expreso como fuente de la legitimidad política, aparte de que Locke se da cuenta de las dificultades que presenta el consentimiento expreso, pero trata de explicarlas por la falta de atención de los hombres respecto al otorgamiento de su consentimiento.<sup>270</sup> Sin embargo, quiero señalar un aspecto perturbador, que muestra la dificultad de la naturaleza del consentimiento: Locke

---

<sup>268</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 175

<sup>269</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 102, §104

<sup>270</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 116, § 117 En estos apartados, Locke nos indica lo siguiente:

“...aquéllos que quieren persuadirnos de que ‘al nacer bajo un gobierno estamos naturalmente sujetos a él’ y de que ya no tenemos derecho a la libertad de la que disfrutábamos en el estado de naturaleza, no tienen más razón el la que apoyase... que decir que nuestros padres progenitores renunciaron a su libertad natural, obligándose a ellos mismos y a su posteridad a una perpetua sujeción al gobierno al que ellos se sometieron. Es verdad que, cualesquiera que sean los compromisos... que uno hace. Lo ponen bajo la obligación de cumplirlas; mas no hay compromiso alguno que obligue a los hijos o descendientes de la persona que lo ha hecho... Ciertamente, el padre puede estar disfrutando de una tierra como súbdito de un Estado, bajo condiciones que, como miembro de la misma comunidad, su hijo habrá de respetar si quiere disfrutar de las posesiones que eran de su padre; pues como se trata de las propiedades que son de éste, él puede disponer de ellas como guste... Y esto es lo que... ha dado lugar a confusiones en lo referente al presente asunto; porque los Estados, al no permitir que ninguna parte de sus dominios sea desmembrada, ni disfrutada por nadie que no pertenezca a la comunidad, hace que el hijo, en la gran mayoría de los casos, no pueda disfrutar de las posesiones del padre, a menos que lo haga bajo los mismos términos que obligaron a éste cuando devino miembro de la sociedad... Y así, ‘el consentimiento dado por hombres libres que nacen bajo un gobierno es lo único que los hace súbditos de ese gobierno’, sigue siendo un principio valedero; lo que ocurre es que como ese consentimiento lo da cada individuo por separado (cuando le llega el turno de su mayoría de edad), y no lo dan todos juntos a una misma vez, la gente no repara en ello y piensa que ese consentimiento no ha tenido lugar, o que no es necesario; y concluye que ser súbdito es algo tan natural como ser hombre”

nos indica que el consentimiento expreso que él intenta presentar como la fuente de la legitimidad no puede ser siempre de tal naturaleza. Si bien se nos indica que

“En rigor, nada puede hacer de un hombre un súbdito, excepto una positiva declaración, y una promesa y acuerdo expresos”<sup>271</sup>

Locke también nos indica -con relación al establecimiento de la ‘regla de la mayoría que va a establecer la obligatoriedad del pacto original- lo siguiente:

“si el consenso de la mayoría no fuese recibido como un acto de todos, con fuerza para obligar a cada individuo, **sólo el consentimiento de todos y cada uno de los individuos en particular podría hacer que algo fuese tomado como decisión del pleno. Mas ese consenso absoluto es casi imposible de obtener**, si consideramos que las enfermedades y las ocupaciones siempre entorpecen que estén presentes en una sesión de asamblea, **aunque el número de hombres que la componen sea mucho menor que el de los que componen un Estado. A esta circunstancia habría también que añadir la variedad de opiniones y la contrariedad de intereses que inevitablemente tienen lugar en toda colectividad de hombres.** De manera que si, para entrar en un régimen de sociedad hubiera que hacerlo bajo esas condiciones, ello sería como las entradas de Catón en un teatro: que entraba sólo para salir a continuación...resultaría imposible suponer que las criaturas racionales hubiesen deseado formar sociedades, sólo para disolverlas; pues **si en un cuerpo político la mayoría no pudiese tomar decisiones obligatorias para todos los demás, dicho cuerpo no podría actuar como tal y se disolvería inmediatamente**”.<sup>272</sup>

De esta manera, parece que ni siquiera el consentimiento de todos -‘cada individuo’- se produce en la formación de la sociedad original. Porque, como podemos ver en esta larga cita, el procedimiento del consentimiento enfrenta una ‘variedad de opiniones’, debido a una ‘contrariedad de intereses’ y, lo más importante, la ausencia de una parte de la sociedad, que, aunque sea ‘minoría’, en el momento del origen del pacto social no puede dar su consentimiento expreso. Esto origina la necesidad del ‘consentimiento de una pluralidad de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría y que acuerdan unirse e incorporarse a dicha sociedad’ (§ 99). Pero el hecho es que Locke no considera a aquellos ‘enfermos’, ausentes o personas ocupadas en asuntos privados, porque estos, al ser calificados como una ‘minoría’ se tienen que someter al consentimiento de la mayoría que, en los hechos, puede no serlo. Formalmente, este es un procedimiento ingenioso de –permítaseme llamarlo así- gobernabilidad y de legitimidad. Lo anterior, tiene su mérito: se formula el consentimiento de una sociedad ‘plural’. Por desgracia, este consenso recuerda, en el momento del pacto original, una consideración muy elaborada y cercana al ejercicio actual del quehacer político: mera imposición de un grupo de personas con intereses determinados, pero distintos a los de aquéllos que no están presentes y que pueden ser la real mayoría.

---

<sup>271</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 122

<sup>272</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 98 (negrillas y subrayado mío)

## Legitimidad de la mayoría

Es curioso que la ‘regla de la mayoría’ presente un problema de circularidad cuando uno se pregunta ¿de dónde Locke extrae la pretendida legitimidad de la mayoría? No basta, como él lo indica, que la mayoría ‘tenga derecho’ a imponer su punto de vista. Este problema, que es uno más de los que Locke ha tratado de aclarar, permanece para que nosotros podamos indicar cuál es el fundamento de la regla de la mayoría.

Desde luego que Locke, como nosotros, cree en esta regla, pero una cosa es simplemente creer y otra cosa proponer argumentos que puedan sustentar esto, aunque la teoría de Locke proporciona un arma formidable para aquellos que, por medio de una identificación automática de la legalidad de la ‘regla de la mayoría’ (y sus instancias conocidas como ‘centralismo democrático’, ‘decisión mayoritaria’ o como quiera llamarse) encubren sus propósitos de grupo, o lo que sea. Pero, insisto, Locke se atreva a proponer una salida al problema de esta ‘regla’: la legalidad de la misma no puede radicar en la fuerza de la mayoría: no es mera suma cuantitativa de fuerza o la expresión de la multitud que fuerza a la minoría (en cierto sentido, esto es lo que ocurre en los hechos, pero Locke esté en este terreno, dentro de lo que debe ser y él mismo rechaza cualquier fundamentación violenta de lo legal por ser intrínsecamente ilegal). El fundamento legal de la ‘regla de la mayoría’ radica en el derecho. Sin embargo, es aquí donde surge la circularidad: lo que es conforme a derecho, es lo legal y lo que es legal es conforme a derecho. Locke nos indica lo siguiente:

“... cuando un grupo de hombres ha consentido formar una comunidad o gobierno, quedan con ello incorporados a un cuerpo político en el que **la mayoría tiene el derecho** de actuar y decidir en nombre de todos”.<sup>273</sup>

Y la ‘razón’ que se nos da por qué tiene la mayoría derecho a actuar ‘corporativamente’ es que la ‘comunidad’, sin este aspecto, no puede continuar siendo eso: una comunidad:

“... **de no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, una comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser**”.<sup>274</sup>

Vemos que en realidad, el fundamento de la regla de la mayoría solamente puede radicar en el consentimiento de los individuos, que tiene como fin el constituirse en un cuerpo, en una comunidad y que esto marca la pauta de lo que debe ser, criterio de lo válido, lo legal y lo legítimo.

---

<sup>273</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 95 (negritas mías)

<sup>274</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 96

Desgraciadamente se nos indica que esto debe ser así porque, de no hacerlo, se afecta al funcionamiento y operatividad de toda comunidad en sus puntos más sentidos. Es decir, Locke establece una fundamentación fáctica, fundada en hechos y como Hume lo enunció en su momento, se pasa de lo que hay a lo que debería ser. Hay que reconocer que esto es ciertamente, el punto más conflictivo de toda consideración ética y de filosofía política: enunciar un criterio normativo que pueda incidir en los hechos, pero no derivarse del mismo.

Considerando lo anterior podemos ver que Locke no resuelve el problema de por qué la mayoría tiene derecho a imponer su punto de vista. Entiendo que esto puede parecer atractivo, ser un criterio fáctico y que parece lógico y coherente, pero lo anterior no proporciona una explicación de por qué debiera ser admitido.

Aunque no es satisfactoria la explicación de Locke de la obligatoriedad del ‘consentimiento de la mayoría’, tengo que indicar que él no sólo propone un esquema formal de la pertinencia de esta ‘legalidad de la mayoría’. Uno de los temas centrales ahora es saber si se nos proporciona un procedimiento por el cual acceder, de manera racional y civilizada (en el buen sentido de la palabra), como hombres racionales, llegar a resolver los diversos conflictos, sean estos políticos o no y llegar a establecer un marco mínimo de convivencia; es decir, se busca el acuerdo y el arreglo entre los hombres.

Locke, sin lugar a dudas, proporciona un procedimiento pragmático que será el principio ‘legitimador’ (permítaseme llamarlo así) de toda acción política: el acuerdo humano tiene que darse en un clima de sana discusión e intercambio libre de coacción, amenaza, y manipulación política como una condición necesaria para que el poder legislativo pueda operar cumpliendo los fines para los que fue creado.<sup>275</sup> Y todo parece indicar que esta intención de Locke es de lo más actual: los hombres en

---

<sup>275</sup> Locke nos indica lo siguiente en § 222

“La razón por la que los hombres entran en sociedad es la preservación de su propiedad. Y el fin que se proponen al elegir y autorizar a los miembros de la legislatura es que se hagan leyes y normas que sean como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad, para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás. Nunca podrá suponerse que lo que la sociedad quiere es que la legislatura tenga el poder de destruir lo que cada miembro quiso asegurar al entrar en sociedad... **siempre que los legisladores tratan de arrebatarse y destruir la propiedad del pueblo, o intentan reducir al pueblo a la esclavitud bajo un poder arbitrario, están poniéndose a sí mismos en un estado de guerra con el pueblo... lo que he dicho aquí refiriéndome al poder legislativo en general, es también aplicable al ejecutivo mismo... también actúa en contra de lo que se le ha encomendado cuando emplea la fuerza, el tesoro y los servicios de la sociedad para corromper a los representantes de ésta y ganárselos para sus propios fines; o cuando abiertamente coacciona a los electores y los obliga a que elijan a quienes, mediante ofrecimientos, amenazas, promesas y demás, ya ha convencido para que colaboren con sus planes personales, consiguiendo de ellos que prometan de antemano a favor de qué van a votar y qué medidas van a tomar. Este controlar a los candidatos y a los electores; este amañar los sistemas de elección, ¿qué no son sino tajar las raíces mismas del**

función de su racionalidad y de su deseo de salir del mismo estado, apelan a la igualdad política entre los individuos, a la buena voluntad de cada uno de sus miembros y a la argumentación (intercambio libre y medido de opiniones) y entonces, de manera civilizada, se puede llegar a establecer los acuerdos que permitan el cumplimiento de los fines originales de la sociedad civil. La advertencia es que si el clima de libertad en la discusión es sustituido por uno de opresión y manipulación -males constantes y que enfrentamos a lo largo de cualquier discusión, sobre todo en lo que se refiere a la discusión política y a la manipulación de resultados de una determinada asamblea-, siempre se tiene a la mano un derecho último: el de rebelión, como veremos adelante.

Por el momento, baste enunciar que el consentimiento, entendido como renuncia y transferencia del derecho a ejecutar la ley de la naturaleza, puede adoptar formas diversas y hace posible, a través de instancias derivadas del mismo (consentimiento de la mayoría) dotar de legalidad y operatividad a los diversos actos de gobierno: permite nada menos que la acción política se realice. Pero esto no significa que todo acto que se denomine como instancia de consentimiento pueda ser realmente eso; para Locke existe el riesgo constante que un gobierno no cumpla con sus fines para los que fue dotado de autoridad. Y el remedio a eso es el derecho de rebelión, aunque también nos menciona el camino para evitar este estado extremo: el cumplimiento de los fines del establecimiento de la sociedad civil, en general y en lo particular, la adopción de ciertos mecanismos que posibiliten lo anterior.

Aparte, Locke enfrenta el problema histórico de la existencia de un consentimiento expreso en la formación de sociedades. Parece que, como lo sabemos ahora, no hubo nunca un consentimiento así<sup>276</sup>, aunque esto no invalida, a decir de Locke, su consideración absoluta del origen de la sociedad civil y el gobierno

“el comienzo de la sociedad política depende del consentimiento de los individuos, los cuales **se juntan y acuerdan formar una sociedad**; y que cuando están así incorporados, establecen el tipo de gobierno que les parece más adecuado”.<sup>277</sup>

No hay, para Locke, duda que lo anterior tuvo que haber sucedido, pero esto es simplemente apelar –cuando mucho- a una prueba lógica: él mismo nos indica en alguna parte del ‘Segundo tratado’ que

---

**gobierno, envenenando así la fuente de la seguridad pública?** Porque el pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger de este modo sus propiedades, no podría haberlo hecho con otro fin que el que éstos fuesen siempre elegidos libremente, y, una vez elegidos, que libremente actuaran y aconsejaran según lo que, tras cuidadoso examen y maduro debate, se juzgase necesario para el Estado. Mas quienes dan sus votos antes de oír lo que se dice en el debate y de sopesar las razones que allí se han esgrimido, no pueden hacer esto”.

Locke “ST/GC” {1994} § 222 (negritas mías)

<sup>276</sup> Locke “ST/GC” {1994} §105,

<sup>277</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 106

si los adultos no recordaran que fueron niños, no se inferiría la realidad de su niñez. Pero esto es claramente insuficiente en argumentaciones como ésta, pues la premisa se fundamenta en un 'hecho' y se apela a un criterio lógico (posible) de resolución que se quiere hacer pasar como un evento que realmente sucedió.

Para terminar con el tema del consentimiento, quisiera indicar que la formulación del consentimiento tácito tiene un cierto sentido: éste es sólo un elemento entre otros, que permite explicar la razón de por qué admitimos, como hombres libres, una sociedad política; esto es, el consentimiento tácito, dadas las condiciones humanas de vida, nos permite establecer la autoridad política humana hacia otro (s) hombres (s) a pesar de los inconvenientes que representa la transferencia de nuestro poder natural individual, personal a una (s) **persona autorizada** (s) y no a una persona determinada, que es lo que le confiere legalidad a dicha autoridad. Esta persona autorizada ('autorizada' por lo individuos), por mandato nuestro y, naturalmente, debido a nuestro consentimiento, puede arbitrar en los asuntos humanos y tener la fuerza de la comunidad que lo respalda, siempre que se apoye en el código legal público, conocido y conforme a los fines de la ley de la naturaleza: la protección del inocente y el castigo al transgresor de la legalidad.<sup>278</sup> Sin embargo, como cualquiera puede darse cuenta, en realidad este magistrado es un hombre como cualquier otro, con lo cual, en esencia, delegamos nuestro poder ejecutivo personal a una persona como nosotros, que aunque se ajuste al marco legal, tiene intereses y puede ser tan parcial como cualquiera. Y esto puede minar su carácter de imparcialidad, si no se ajusta al marco legal y atiende a sus intereses particulares (como cualquiera puede constatar, por desgracia, esto sucede cotidianamente). El consentimiento, y su consecuencia, la autoridad política no es pues la instancia bajo la cual Locke nos pueda garantizar, absolutamente, el remedio del estado de naturaleza expresado en la corrupción gubernamental y política que puede darse (se da) en la sociedad civil.

Locke era consciente de lo anterior, pero esto, de cierta manera, no invalida su consideración normativa en el consenso expreso de los individuos como el único medio para el surgimiento de toda sociedad política, aunque la misma sociedad política fuese objeto de manipulación posterior a su surgimiento.<sup>279</sup>

Locke nos indica, tomando en cuenta consideraciones reales, que el consentimiento unánime -y con esto quiero indicar consentimiento total-, de cada persona mayor o adulta, racional o propietaria de

---

<sup>278</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 20

<sup>279</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 222



una determinada comunidad, no puede ser el fundamento del origen de la sociedad civil, y sin embargo, se tiene que apelar a este elemento como el **único medio** de sustentación de la legitimidad original de la sociedad civil. Y Locke, en un acceso de franqueza y realismo, nos dice que el consentimiento expreso, general y unánime tiene que entenderse como el consentimiento ‘de la pluralidad’; consentimiento que no puede ser expreso, ni total ni unánime en algunos casos. Y esto es un elemento al que hay que reconocerle como una aportación fundamental: la búsqueda de criterios de decisión plurales que permitan la acción gubernamental de los individuos, considerando a todos, pero de manera operativa, a la mayoría. La única manera de que lo anterior pueda establecerse no es por medios morales simplemente, ni por consideraciones subjetivas, de parentesco o económicas. El acuerdo social que se establece en las sociedades utiliza, como punto de partida, el estado de derecho como elemento normativo y operativo de la propia sociedad civil. El derecho es, pues, el elemento fundamental para que Locke pueda establecer su teoría de la sociedad civil y la consideración moral tiene que formar parte de este sistema legal, pero de manera original.

A continuación trataré de examinar las características del estado de derecho antes mencionado.

### Legitimidad del estado de derecho

Locke nos indica que el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil tiene un fin: la preservación de vidas y propiedades. Y el medio para lograr esto es el universo legal. Locke nos dice:

“el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y ... el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas”.<sup>280</sup>

Este ‘medio’, la ley es simplemente una instancia de la ley de la naturaleza.<sup>281</sup> Tenemos una cita reveladora en la ‘Carta sobre la tolerancia’ que nos proporciona una descripción de la función de las leyes:

“...Las leyes estipulan, hasta donde es posible, que los bienes y la salud de los súbditos no han de lesionarse a causa del fraude y la violencia de terceros; **no los protegen de la negligencia o la mala administración que ellos mismos se infligen**”.<sup>282</sup>

Estas leyes tienen un fin: el bien común. Por tanto, el estado de derecho tiene que cumplir con los objetivos originales al formarse la comunidad social y que se reducen, generalmente, a la protección de la vida y propiedades del individuo. En concordancia con los fines originales de la sociedad civil,

---

<sup>280</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 134

<sup>281</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 135

<sup>282</sup> Locke “C/T” p. 41

para Locke el poder político no puede ser de naturaleza absoluta, porque este contradice los fines originales de la sociedad<sup>283</sup>, al ser una prolongación del estado de naturaleza con el uso de la fuerza; de esta manera, la ley se constituye en el medio por el cual Locke va a reglamentar, desde un principio, el poder político, acotándolo claramente dentro del estado de derecho que no puede ser cualquiera, sino tiene que ser ‘legítimo’; esto es, de acuerdo al consenso de los individuos y a la regla de la mayoría. Veamos sucintamente el argumento.

Hay, como hemos visto, 3 cosas de las que se carece en el estado de naturaleza y que es lo que tiene que haber en una sociedad política, a decir de Locke: una ley fija y establecida (§ 124), un juez público e imparcial (§125) y ‘un poder que respalde y ‘dé fuerza’ a la sentencia cuando ésta es justa a fin de que se ejecute debidamente.’ (§ 126). Tenemos que el ejercicio de la legalidad, definido como la ausencia de la fuerza de una persona (o grupo de personas) en lo particular es el objetivo de Locke al enunciar su teoría política. Además, para que exista un estado de legalidad positiva se tiene que establecer la renuncia de los individuos a su derecho natural de ejercer la ley de la naturaleza y su sometimiento a una comunidad y a las leyes que de ella se deriven. La formación de un estado de derecho se hace necesario para poder dotar de contenido legal (recuérdese que toda ley incluye un aspecto coactivo; incluso la ley de la naturaleza) a dicha comunidad. En consecuencia, para Locke, la fuente de la legalidad y legitimidad de un determinado orden jurídico descansa, en general, tanto en la ley de la naturaleza como en el ‘pueblo’, entendido esto como el conjunto de una mayoría de una comunidad determinada que ha consentido (renunciado a su libertad natural), y el propósito de esta renuncia es cumplir con los fines del establecimiento de la sociedad civil (lograr la paz, establecer la seguridad y la protección de la propiedad; en suma, procurar el bien del pueblo (§130, §131).

Para que sea aceptable y legítima la autoridad de una comunidad se recurre a la aceptación de las personas que se encuentra ya ‘contenido’ en el consentimiento de las mismas.<sup>284</sup> La ley ‘positiva’, para que sea aceptable, tiene que adecuarse a los fines que se establecen en la génesis de la sociedad civil: el bien común. La ley (en general, no importa si es de la naturaleza o positiva) tiene como objeto la defensa del inocente y el castigo al transgresor. Es necesario, pues que inmediatamente después que se forma una comunidad de hombres que hayan decidido salir del estado de naturaleza, la misma

---

<sup>283</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 171

<sup>284</sup> Locke nos indica:

“...sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma”

Locke “ST/GC” {1994} § 134

comunidad forme una sociedad política. Locke nos indica que existe una diferencia entre una comunidad humana cualquiera y una sociedad política. Esta última tiene como sello distintivo la existencia de un juez común (§ 89 y § 91). La existencia del magistrado o juez común supone la existencia de un mínimo código legal. Pues la ley natural, aunque es ‘clara e inteligible’ para todo ser racional es también insuficiente porque los hombres ‘tienen tendencia a no considerarla como obligatoria cuando se refiere a sus propios casos particulares’ (§ 124). La ley positiva es el medio por el cual la sociedad preserva sus fines y, a decir de Locke:

**“la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo, es la preservación de la sociedad y...la de cada persona que forme parte de ella”**<sup>285</sup>

Este poder legislativo presenta las siguientes características: es el poder supremo dentro de cada Estado (§ 135), puede utilizar legalmente emplear la fuerza del Estado (§ 143) y es, a decir de Locke, “el alma que da forma, vida y unidad al Estado” (§ 212)

Se presupone entonces, que la sociedad pueda actuar corporativamente, en unidad, y el poder legislativo ‘mantiene esa unidad’ de la sociedad. De esta manera, a decir de Locke

**‘la constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad; y mediante este acto se asegura la continuidad de la unión de sus miembros’**.<sup>286</sup>

Ahora bien, para Locke la importancia del estado de derecho radica en que establecen, funcionalmente, los derechos y los deberes de los individuos de la comunidad. Tienen un fin; ser los ‘lazos’ que van a darle cuerpo a la sociedad, de manera funcional respecto a cada miembro de la misma:

**“las leyes no se hacen para sí mismas, sino para ser, mediante su ejecución, los lazos que sujetan a la sociedad y que mantienen en su lugar y función debidas a cada miembro del cuerpo político”**.<sup>287</sup>

Estos ‘lazos’ establecen, de manera ‘funcional’ lo que esta permitido o prohibido en una determinada sociedad.

Se trata entonces de que el estado de derecho cumpla con un fin determinado y para que esto ocurra, nadie pueda escapar de su imperio (§ 222). En consecuencia, nadie puede estar por encima de la ley, incluyendo los legisladores. Estos legisladores son ciertamente hombres comunes y corrientes, miembros de la comunidad y el problema al que Locke se enfrentó fue el de tratar de establecer un

---

<sup>285</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 134

<sup>286</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 212

criterio bajo el cual el abuso y el uso de la fuerza de una persona, en lo particular o en grupo, pudiera subvertir el orden social (en este caso, propiamente, el orden legal de una comunidad determinada){este es un problema mayúsculo al que Kant no le encuentra salida práctica inmediata}. Por tal motivo, Locke nos indica que la sociedad establece un límite al poder político; éste tiene que ajustarse a sus fines originales y en consecuencia, ni siquiera el soberano (en este caso cualquier gobernante) puede escapar al imperio de la ley (§ 206).

Aquí cabe una aclaración: no es que Locke haya sido un ingenuo o que no se diera cuenta de que los abusos no hayan existido y que el universo de la ley fuese estrictamente respetada en la sociedad civil. Lo que él intentó mostrar es cómo la sociedad civil puede constituirse en un estado prescriptivo (y coactivo, en el sentido de castigar las transgresiones posibles) en referencia al comportamiento de los individuos: lo que no se permite es aquello que la ley prohíbe en la sociedad civil, pero también dotando a esta sociedad civil de elementos formales bajo los cuales pudiera preservarse, de manera operativa, la misma sociedad, eliminando la posibilidad de que se pudiera presentar una constante situación de renovación continua del pacto social original. Esto es, de cierta manera, impracticable, aunque se tiene que admitir (según Locke) que esto sucedió así al menos, alguna vez. Pero a partir de este momento, la principal preocupación de Locke es mostrarnos cómo la sociedad puede preservarse de manera funcional, más o menos, de manera constante y para esto recurre al sistema de derecho que, a decir de Locke tiene como fin la preservación de dicha sociedad y, en consecuencia, de la libertad del individuo.<sup>288</sup>

De esta manera, la sociedad establece el medio por el cual, de manera fáctica, se garantizan los derechos de cada individuo; este medio es el Estado. Este surge de la actividad del poder legislativo mismo. Locke nos indica que, en términos generales, consiste en lo siguiente:

“..el Estado se origina mediante un poder que establece cuál es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquéllos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merece la pena cometerlas; éste es el **poder de hacer leyes**, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella”.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 219

<sup>288</sup> Sobre éste último punto, citaré a Locke:

“...La ley, entendida rectamente no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien general de quienes están sujetos a dicha ley. Si los hombres pudieran ser mas felices sin ella, la ley se desvanecería como cosa inútil...La finalidad de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y aumentar nuestra libertad. Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad. **Pues la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley**”.

Locke “ST/GC” {1994} § 57

Este poder es el legislativo y es, para Locke, la institución primaria, de la sociedad política, derivado del anterior (segundo en jerarquía) se reconoce el poder ejecutivo. Para Locke, el elemento fundamental de los distintos poderes radica en que la fuerza de los individuos que ha sido cedida ‘para poner en ejecución los juicios’ del Estado; es decir, que el Estado, como instrumento de la sociedad civil, debe tener ciertos medios operativos que garanticen la seguridad de todos aquellos que componen esa sociedad. Las diferencias de los integrantes que componen una sociedad determinada no pueden eliminarse por el ejercicio del poder absoluto (este es contrario a los fines originales de la misma sociedad y, por consiguiente, no es legítimo al ser producto de la fuerza); sólo resta que los individuos, al consentir, de alguna manera, tácita o expresamente, ‘cedan’ su poder de juzgar a una legislatura (no a individuos en lo particular) con lo que ceden también esa fuerza personal que les es propia con el fin de que ‘se pongan en ejecución los juicios de dicho Estado’.<sup>290</sup>

#### Estado de derecho y poder supremo

Locke nos indica que una característica distintiva de la sociedad civil o política es la cesión del poder ejecutivo natural del individuo al ‘poder público’ (§ 89). La sociedad forma entonces ‘un pueblo, un cuerpo político’ bajo un ‘gobierno supremo’ que, por medio de la legislatura de esa sociedad, formula leyes que no nada más existan, sino que se precisa la ‘ejecución de las mismas’. Por tal motivo, se nos indica que

‘Esto es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los pone en un Estado: el establecimiento de un juez terrenal con autoridad para decidir todas las controversias y para castigar las injurias que puedan afectar a cualquier miembro del Estado; y dicho juez es la legislatura, o el magistrado nombrado por ella.’<sup>291</sup>

Como se puede apreciar, el poder ejecutivo puede encarnarse en una persona que puede pertenecer a la misma legislatura, dependiendo de la forma de gobierno que se decida. El poder legislativo en esencia, es **representativo**, ya sea porque los individuos ceden necesariamente su poder natural a un cuerpo colegiado (legislatura) o por lo más evidente: no todos pueden ejercer la función de árbitro imparcial.<sup>292</sup>

El hecho de que el poder legislativo sea el poder supremo dentro de lo que pudiéramos llamar ‘estructura del Estado’ (Locke no usa nunca esta expresión), no significa que sea el poder supremo

---

<sup>289</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 88

<sup>290</sup> Locke *Ibid.*

<sup>291</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 89

<sup>292</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 88, § 143, § 149

original ni fundamental. Este permanece –como es su origen- en el pueblo. El poder legislativo es solamente ‘un poder fiduciario’<sup>293</sup>; esto es, que **es sujeto de la confianza del propio pueblo** siempre que cumpla con los fines para los que fue establecido, aunque toda vez que exista un estado o gobierno, el poder legislativo, por su facultad de promulgar leyes, **debe ser el poder supremo**, por lo menos en la tierra y en un determinado Estado. De esta manera, el poder ejecutivo no puede sojuzgar al poder supremo, y no puede, so pena de incurrir en la ilegalidad, apoderarse o tratar de imponerse, por algún medio, ni por cualquier motivo, al poder supremo del Estado.<sup>294</sup>

Hay que mencionar además que Locke contempla que ni siquiera la posibilidad del uso de la prerrogativa o de la facultad de convocar y disolver el poder legislativo, facultades del poder ‘ejecutivo’, pueden alterar esto sin que sea considerado como algo ilegal, más precisamente, es un uso ilegal de la fuerza.

En este aspecto, vale la pena señalar dos aspectos de la argumentación de Locke respecto a la fuerza y la intención de Locke respecto a la misma. El uso de la fuerza no es que sea algo de por sí censurable. Sólo es condenable el uso de la fuerza ilegal. Lo que Locke pretende establecer con su teoría política es un criterio de legalidad que sea plenamente funcional y reconocido con fines a establecer lo que ahora conocemos como ‘legitimidad’ -aunque Locke lo llamaría legalidad-. La fuerza de los individuos particulares que solamente tienen la intención de apoderarse de la propiedad de la comunidad es algo ilegal. La fuerza de la comunidad para evitar esto es lo legal, pero el criterio de legalidad, como he enunciado antes, tiene que ver con el problema del consenso y en segundo lugar, con el problema de cómo llegar al mismo, en el ámbito del poder legislativo. Pues es indudable que el criterio por el cual se tiene que promulgar una ley tiene que sufrir el *test* de la ley de la naturaleza; toda ley humana positiva es instancia de la ley de la naturaleza.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> Locke indica:

“Aunque en un Estado constituido que está propiamente fundamentado y que actúa de acuerdo con su naturaleza, es decir, que actúa para la preservación de la comunidad, sólo puede haber un poder supremo que es el legislativo y al cual todos los demás deben estar subordinados, sucede, sin embargo, que al ser éste un poder fiduciario, con el encargo de actuar únicamente para ciertos fines, el pueblo retiene todavía el supremo poder de disolver o de alterar la legislatura, si considera que la actuación de ésta ha sido contraria a la confianza que se le depositó...de esta manera, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores mismos...la comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo alguna forma de gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea disuelto.

Locke “ST/GC” {1994} § 149

<sup>294</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 154, § 155

<sup>295</sup> Locke “ST/GC” {1994}. § 135

El problema que Kant alguna vez plantea sobre la propia naturaleza humana y el respeto a la ley (el derecho) conduce a pensar como ‘compaginar’ la libertad de los miembros de una determinada sociedad con una ‘determinación y seguridad de los límites de la misma’; el problema es establecer una ‘constitución civil perfectamente justa’ lo que, a decir de Kant se resuelve con la admisión del ‘absolutismo justo’ y la necesidad de un ‘señor’ que obligue a acatar lo justo, lo cual es, siendo la solución perfecta, imposible, dada la naturaleza humana.<sup>296</sup> En este caso, para Locke el procedimiento a seguir se reduce a considerar a los legisladores como hombres comunes y corrientes y sujetos a pasiones, pero que pueden someterse a la ley por medio de una vuelta a la normalidad de su situación. Locke, en todo caso, no recurre al superhombre o al legislador ‘trascendental’, sino que son los ‘simples’ miembros de la comunidad quienes tienen que darse una ley que cumpla con la ley de la naturaleza. Estos hombres ciertamente son distintos de los demás sólo en el aspecto de que tienen un encargo que la sociedad les impone cumplir. Pero nada más, ya que la misma ley que promulgan debe considerarlos a ellos también: esto es, sin admitir excepciones y, además, preservando su condición de hombres comunes y corrientes. Entonces, ¿cómo llegar al acuerdo en el legislativo sobre los diversos temas?, ¿no intervienen ahí pasiones humanas particulares? Parece que Locke no nos da muchas pistas sobre esto (salvo que se tiene que considerar ‘racionalmente’, libremente, la opinión de todo miembro de la asamblea legislativa, y como guía, la ley de la naturaleza), pues su interés no radica en lo anterior, pero sí tiene que considerar el aspecto normativo de cómo acceder, por lo menos, a un acuerdo o consenso mínimo respecto al tema de la legislación. Primero, debemos recordar que Locke piensa que toda ley positiva tiene que ser una instancia de la ley natural. Y en el momento de la especificidad, en el momento de la operatividad del legislativo, enfrentando situaciones potencialmente reales (ejercicio político o, si se quiere, la inevitable confrontación humana que se hace presente en todos los ámbitos, incluso en los ámbitos del legislativo) Locke nos proporciona un procedimiento de cómo podemos, en los hechos, llegar a establecer este consentimiento que no puede fundarse en la fuerza y considero que éste aspecto es tan actual que es difícil encontrar objeciones al mismo.

Locke apela al **convencimiento** de la persona por medios racionales, de manera argumentativa y pacífica. La ‘Carta sobre la tolerancia’ podría ser un indicativo de lo anterior, cuando ahí se nos dice que nadie puede imponer un criterio respecto a algo tan privado como es la creencia religiosa, pero en

---

<sup>296</sup> cfr. Kant “*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*”, 5° y 6° principios en “*Filosofía de la Historia*” 1999 FCE pp. 48-51

el 'Segundo tratado' Locke nos indica el tema del posible manejo político del poder legislativo lo siguiente:

**“...el pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger de este modo sus propiedades, no podría haberlo hecho con otro fin que el de que éstos fuesen siempre elegidos libremente, y, una vez elegidos, que libremente actuaran y aconsejaran según lo que, tras cuidadoso examen y maduro debate, se juzgase necesario para el Estado...quienes dan sus votos antes de oír lo que se dice en el debate y de sopesar las razones que allí se han esgrimido, no pueden hacer esto. Formar una asamblea con hombres así, e intentar hacer pasar a estos esbirros como auténtico representantes de pueblo y por legisladores de la sociedad, es ciertamente el mayor engaño y el mayor síntoma de querer subvertir al gobierno que puedan imaginarse. Y si a esto se añaden recompensas y castigos dirigidos claramente a la consecución de tal fin, y se hace uno de todas las artimañas pseudo-legales para eliminar y destruir a todos los que son un obstáculo para la realización de tales fines y no se avienen a traicionar las libertades de su país, no habrá duda acerca de lo que está pasando”.**<sup>297</sup>

Este aspecto del legislativo es el procedimiento –voy a llamarlo procedimiento de legalidad fundamental legislativo- bajo el cual se tienen que sujetar los representantes populares y menciono éste aspecto porque me parece uno de los más actuales e importantes de la filosofía política de Locke. De este principio de legalidad fundamental, se desprende que Locke no considera permisible que pueda darse una manipulación de los representantes populares por alguien (sea éste un legislador, un hombre poderoso en lo económico, y, expresamente, por la persona que detenta el poder ejecutivo), o que sea posible sustituir el libre examen de los argumentos, razones y motivos respecto al trabajo legislativo, y, por supuesto, tampoco puede suprimirse la racionalidad argumentativa en los trabajos del legislativo mismo. De esta manera, la legalidad de una asamblea popular, como Locke la considera, es una asamblea plenamente democrática (en el sentido que ahora se le quiere dotar a la democracia) pero que, por desgracia, no hemos todavía alcanzado el nivel antes descrito. Sin embargo, esta formulación es valiosísima, ya que Locke, como cualquiera puede notar, es un precursor de nuestros anhelos y valores políticos más estimados y defendidos: la libre discusión, la racionalidad y la tolerancia.

#### El 'alma de la sociedad'; el poder legislativo

El poder legislativo, como poder supremo del Estado, tiene atribuciones diversas (Locke menciona por lo menos, dos: crear y promulgar las leyes de la comunidad y asegurar la propiedad) y estas se tienen que ajustar a su finalidad: la preservación de la comunidad por medio del uso de la fuerza legal

---

<sup>297</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 222



(vg. la fuerza de la comunidad).<sup>298</sup> El poder legislativo, como indica Locke, siendo fiduciario, es un poder bajo el cual la comunidad confía su poder –social- y por medio de éste, se debe preservar la propiedad.<sup>299</sup> El mecanismo que Locke va a establecer como defensa última de la legalidad, donde se inscribe la propiedad (en éste caso, el sentido es propiedad legítima) es el derecho de resistencia o rebelión. En efecto, dentro de las atribuciones del poder legislativo antes mencionados, se nos indica que no basta la promulgación ni la existencias de ‘leyes justas’(§ 138) (condición necesaria, pero insuficiente), sino que se precisa un acotamiento del poder: este no puede, por la propia ‘intencionalidad’ de los seres humanos, ser de naturaleza absoluta.<sup>300</sup> Esto significa que Locke no concibe la instancia suprema del poder político como perteneciente a alguna persona específica, sino que se debe a toda la comunidad. El problema del origen del poder es resuelto en la propia acción social de la comunidad. Y si bien esta acción social tiene diversos motivos, estos no impiden que el poder legislativo pueda cumplir sus fines. Pero el problema es precisamente éste: parece ser que Locke cree que, dentro de un orden jerárquico de poderes como él plantea, el poder legislativo, siendo el poder supremo –ya que regula, por medio de las leyes que expide, la sociedad (§ 88, § 3) y porque representa ‘el acto original y supremo’ de la sociedad (§ 157)-, **por sí solo no garantiza que el estado**

---

<sup>298</sup> Locke nos indica en § 142 las condiciones que tiene que cumplir el poder legislativo independientemente de la forma de gobierno que se desee:

1.- sujetarse a un marco legal general 2.- el marco legal debe procurar el bien del pueblo 3.- la carga impositiva tiene que establecerse bajo el consentimiento de los individuos de la comunidad 4.- el poder de hacer leyes es intransferible. Locke “ST/GC” {1994} § 142

<sup>299</sup> “Para evitar estos inconvenientes que desbaratan las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se unen en sociedades a fin de poder guiarse por reglas que obliguen a todos y que les hagan saber lo que es de cada uno. Con este propósito, los hombres entregan todo su poder natural a la sociedad en la que ingresan, y la comunidad pone el poder legislativo en las manos de aquéllos que merecen su confianza, para gobernarse así mediante leyes declaradas. De otro modo, su paz, su tranquilidad y su propiedad seguirían estando sujetas a la misma incertidumbre en que se encontraban en el estado de naturaleza”.

Locke “ST/GC” {1994} § 136

<sup>300</sup> “Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza ni se someterían, ni se someterían a una norma si no fuera porque buscan con ello preservar sus vidas, sus libertades y sus fortunas... sería imposible suponer que su intención es –de tener poder para ello- dar a uno o más individuos un poder absoluto y arbitrario sobre sus propias personas y propiedades, y depositar en las manos del magistrado fuerza suficiente para que éste ejecute su voluntad, sin límite alguno... Esto significaría significaría ponerse a sí mismos en una condición peor que la del estado de naturaleza, en el cual tendrían la libertad de defender sus derechos frente a las injurias de otros, y estaban todos en igualdad de fuerzas para mantenerlo, ya fuese que se vieran invadidos por un solo hombre, o por muchos en tropel.....por tanto, sea cual fuere la forma que adopte un Estado, el poder supremo debe gobernarse según leyes declaradas y aprobadas, y no mediante dictados extemporáneos y resoluciones arbitrarias.....Porque todo el poder que el gobierno tiene, al estar dirigido únicamente al bien de las sociedad, no puede ser arbitrario y caprichoso, sino que tiene que ser ejercido según leyes establecidas y promulgadas, para que el pueblo sepa cuales son sus deberes y encuentre así protección y seguridad dentro de los límites de la ley; y para que también los gobernantes se mantengan dentro de dichos límites y no se vean tentados, por causa del poder que tienen en sus manos, a emplearlo con propósito y procedimientos que el pueblo no sabía de antemano, y a los que no habría dado voluntariamente su consentimiento.

de derecho pueda darse en los hechos, porque podría ocurrir la situación bajo la cual el abuso, el estado de guerra y cualquier otro inconveniente del estado de naturaleza pudiera surgir en la sociedad civil, preservarse y tomar carta de naturalidad en cualquier forma de gobierno. Sin embargo, y consciente de lo anterior Locke, me parece, concibe al poder legislativo más bien de manera abstracta, general, en el sentido de representar no una realidad objetiva, sino aquello que anima a una comunidad determinada. Y ciertamente no se puede indicar que aquello que anima una comunidad pueda consistir en la ganancia sin tomar en cuenta el derecho, en la mera seguridad o en la mera defensa de la propiedad, no importando su legalidad o en la defensa de los miembros de una comunidad en detrimento de la vida de otra. Estos aspectos no se contemplan por parte de Locke y parece que es producto de las circunstancias de su tiempo, aunque debo indicar que su teoría se presta indirectamente para justificar el abuso y el pillaje colonial, cosa de la que él naturalmente no sería culpable. Sin embargo, a mí me parece que Locke concibe al poder legislativo desde un punto de vista formal y general, adecuado a la función que *tiene que* cumplir. Esto significa que el poder legislativo se identifica con la representación del ‘alma’ de una comunidad determinada y cuyo fin específico es ‘el arbitraje en el que cada miembro de esa sociedad había consentido para lograr una pacífica resolución de todas las controversias’ (§ 227), fin que se denomina ‘bien común’. Esta concepción del poder legislativo como representación del ‘alma’ de una comunidad es lo que, analógicamente permite ‘dar vida’ a una comunidad determinada y parece que Locke incluso sostendría un criterio de ‘vida’ de la comunidad; en éste caso, el tener ‘una sola voluntad’. Locke nos indica lo siguiente:

“La sociedad civil es un estado de paz entre aquéllos que de ella forman parte, los cuales han salido del estado de guerra por medio del arbitraje que han concedido **al poder legislativo**; y es por virtud de esto por lo que los miembros de una comunidad están unidos y constituyen un coherente cuerpo vivo. Este es el alma que da forma, vida y unidad al Estado; de esto derivan sus miembros su influencia mutua, su simpatía y conexión....la esencia y unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad y el poder legislativo...por así decirlo, mantiene esa voluntad. La constitución del poder legislativo es el primero y fundamental acto de la sociedad y mediante ese acto, se asegura la continuidad de la unión de sus miembros bajo la dirección de ciertas persona y de lo que mandan las leyes que han sido hechas por los legisladores con el consentimiento del pueblo...Sin esto, ningún hombre ni grupo de hombres pueden hacer leyes **que obliguen a los demás**”.<sup>301</sup>

Este tipo de concepciones anímicas permiten a Locke enunciar, en términos muy generales, la estructura del ‘Estado’, su funcionamiento y su origen. Siendo el poder legislativo ‘el alma’ que da vida y cohesión a la sociedad que la crea, las conexiones sociales (influencia mutua, simpatía) se derivan de éste poder y además, al ser la única instancia bajo la cual surgen las leyes de la comunidad,

---

Locke “ST/GC” {1994} § 137

<sup>301</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 212

con base en el consentimiento, es la fuente de toda legalidad positiva.<sup>302</sup> Lo anterior permitiría explicar cómo es que surge el sentimiento nacional de un estado determinado: por y en virtud de la actividad del poder legislativo. {Este aspecto es importante porque permite indicar una cierta preocupación de parte de Locke por un aspecto que será después estudiado y que constituye un antecedente del lenguaje político metafórico que hace énfasis en el aspecto irracional de la ‘vida’ de cada pueblo: su ‘espíritu’ o, como él mismo indica, ‘su alma’.

### Fines del gobierno y derecho de rebelión

La concepción animista del ‘Estado’ antes enunciada permite establecer una clara necesidad del gobierno, como mero instrumento del legislativo. Ahora bien, aunque a veces Locke indica que son sinónimos, hay una diferencia entre estado y gobierno. El primero es una comunidad independiente, capaz de elegir su forma de gobierno (Locke enuncia la palabra que usaban los latinos: ‘civitas’ §133) como mejor le parezca, por la diversidad respecto a la composición del legislativo (§ 132) que se elija.

El gobierno es definido por Locke como mero administrador de la justicia, que se expresa en las leyes promulgadas por el legislativo (§ 219) y tiene que cumplir con un deber, que es el cumplir los fines para los que fue creado. Y aunque pudiera pensarse que el gobierno necesariamente comprende al poder legislativo (así como a otros poderes) en la ejecución de sus tareas, es claro que para Locke, el gobierno se debe al propio poder legislativo y es solamente una instancia fiduciaria de la sociedad: en el gobierno se deposita la confianza de la comunidad para que cumpla con los fines para el que fue creado (§ 143), en el marco de un estado de derecho.

Para Locke, el acuerdo mutuo -y la unión voluntaria que supuestamente de ese acuerdo surja- es el origen de toda forma de gobierno (§102) y éste puede adoptar la forma que convenga a los integrantes de una determinada comunidad, pero nunca puede ser absoluto (§ 93) o pensar que tiene un origen ‘de jure divino’ (§ 112) y menos puede admitirse un poder político **de facto** contrario al estado de derecho (§ 198).

El gobierno, para ser lo que tiene que ser (una entidad fiduciaria) debe ser legítimo y, para que esto ocurra, debe cumplir dos condiciones:

---

<sup>302</sup> Esta consideración ‘original’ de algo tan escurridizo y confuso como puede ser ‘el alma’ (o, como Hegel indicará más adelante ‘el espíritu’) del pueblo tiene una gran virtud: a mi juicio se trata de explicar el origen de la identidad de las comunidades humanas en algo no tan extraño como pudiera ser la voluntad de Dios, sino de una instancia humana propiamente dicha: el poder legislativo.

En primer lugar, los que componen el gobierno deben ser personas autorizadas; esto es, deben adecuarse a las reglas establecidas por el legislativo para ser miembros del gobierno, pero además tienen que ser representativas de los individuos.

En segundo lugar, estas personas deben preservar la confianza otorgada, y a esto no escapan los miembros del poder legislativo.

Si alguna de estas dos condiciones no se cumplen, entonces los gobiernos (y los gobernantes como los gobernados) se enfrentan a una situación de extremo riesgo, bajo la cual la comunidad puede, en el más grave de los casos, apelar a su derecho inalienable de rebelión. Este aspecto de la soberanía popular expresado en el derecho de rebelión es, a decir de Lloyd Thomas, uno de los aspectos a los que menos se le ha puesto atención en el mundo anglosajón, orientándose más bien al concepto de desobediencia civil. Para Lloyd Thomas

**“Locke is not, however, considering the more geteel issue of civil disobedience . For though civil disobedience involves law-breaking, it is not seriously intended to disrupt the processes of government or to overturn the state. Locke is discussing all-out armed revolution”.**<sup>303</sup>

Parece que, a decir de Lloyd Thomas, éste es un aspecto incómodo de la teoría política de Locke. Para éste autor, la tendencia contemporánea en las diversas teorías políticas es la continuidad institucional de resolución de diferencias políticas y sociales. Locke parece que se inscribe en la consideración del cambio ordenado y pacífico de las reglas institucionales respecto a la resolución de conflictos políticos. Pero es un hecho de que Locke pone especial énfasis en el derecho de rebelión, el que, dadas ciertas condiciones extremas, puede adoptar formas destructivas y violentas como recurso último para el cumplimiento de los fines de la sociedad civil.

Para que el derecho de rebelión sea ‘legítimo’ Locke no invocan casos aislados de iniquidades, violaciones más o menos constantes o insignificantes (parece que Locke es consciente de que estas se van a dar continuamente), sino que nos dice que basta una consideración: la posibilidad de que en el seno de la sociedad civil surja el estado de guerra, no como posibilidad, sino como una realidad, dada una situación de constante y regular atentado a los derechos de los individuos de una comunidad determinada. Este peligro es algo que puede darse y la amenaza es tal que, en los hechos, se pasa de un estado de guerra virtual a uno actualizado (real) y enfrentar una situación bajo la cual los miembros de una comunidad, al ser racionales, pueden rebelarse con todo derecho. Sin embargo, subsiste la pregunta: ¿cómo reconoce Locke cuando un pueblo tiene derecho a rebelarse? Parece que éste

---

<sup>303</sup> Lloyd Thomas D.A. “Op. cit”{1995} p. 58

cuestionamiento no es ocioso ni mucho menos, ya que se trata de establecer cuando y cómo ejercer el derecho de rebelión y no confundirlo con una mera revuelta de algunos o, asonada de alguien que sea muy hábil. Locke, en este punto, no solamente nos indica los requisitos por los cuales el derecho de rebelión se puede ejercer, sino que nos previene de aquellos que disfrazan sus ambiciones e intenciones personales más aviesas con el disfraz de éste derecho legítimo.

La rebelión, para que sea no nada más un derecho sino un acto legítimo, debe responder a una serie de condiciones que se producen en el seno de una sociedad. Estas condiciones no son explicadas exhaustivamente (ni pueden serlo); sin embargo, hay ciertas condiciones generales, tales como la constante violación al estado de derecho, la amenaza intencional y de hecho de los gobernantes por apoderarse de los bienes de los individuos, el quebranto de la ley de la naturaleza, el no proporcionar la seguridad a los individuos etc. Pero lo más importante, a mi juicio, es la situación de la pérdida de la autoridad del gobierno, que para Locke es sinónimo de pérdida de la confianza de los individuos en su gobierno.

Para Locke una comunidad puede en todo momento, en cuanto ‘decida’, reemplazar tanto a personas encargadas del gobierno como a aquellas que forman parte de las instituciones gubernamentales. Pero esta decisión no puede originarse por mero capricho o decisión individual o de grupo; tampoco se deriva de la acción inconstante, aunque injusta del gobernante. Esta situación de revolución se origina por **un sentimiento** de la mayoría de esa comunidad que ha perdido la confianza en sus gobernantes, producto de una constante violación a sus derechos. Para que esto no ocurra, Locke advierte que la mejor defensa a lo anterior es que los propios gobernantes cumplan con los fines para los que fueron designados, en el marco del derecho y de la paz, constituyéndose, en caso contrario, en rebeldes propiamente dicho (§ 227- § 228), dignos de toda condena humana posible (§ 230) pues conspiran directamente contra la paz (social, diríamos ahora), promoviendo un estado de real guerra, violentando con sus acciones el estado de derecho por el uso descarado o encubierto de la fuerza, sea esto de la manera que sea (directa o indirectamente).

Creo que es posible decir que el derecho de rebelión ha constituido un elemento tan desconcertante para los pensadores políticos anglosajones, los cuales han evitado el estudio de éste punto en la filosofía política de Locke (en contraste con el cuidado, el esmero y la dedicación por otros temas) y me parece, es útil retomarlo ya que es un elemento que permitiría explicar, de manera argumentativa, la naturaleza del cambio, transformación y revolución que se dan en las formas de gobierno.

### Estado de derecho como límite del poder político

Locke indica que así como en el poder legislativo, el poder del magistrado y el poder ejecutivo mismos pueden ser sujetos de corrupción y tratar de “arrebatar y destruir la propiedad del pueblo...poniéndose a sí mismos en un estado de guerra contra el pueblo” (§ 222, § 227) con el fin de satisfacer sus ambiciones personales como expresión de ‘fines contrarios’ a los originalmente acordados, terminando la confianza que se les ha concedido, puede el pueblo terminar y disolver este estado de cosas (sin embargo, Locke afirma también que el propio poder legislativo es una instancia que, aunque sus integrantes no sean los mismos, es necesario, con todo, preservarlo y restituirlo en su función original, la que consiste en la promulgación del aparato legal, fuente del ‘arbitraje’ necesario e imprescindible de toda sociedad civil).

Locke insiste formalmente en que el individuo situado dentro de la sociedad civil no puede recurrir a la invasión o transgresión del estado de derecho (ejercer su fuerza), ya que, si es el caso, incurre, en el mejor de los casos, una tentativa de estado de guerra, si no en un franco estado de guerra, bajo el cual los ‘espíritus inquietos’ solo causan su ‘justa ruina y perdición’ y que puede atribuirse a estos individuos responsables de las causas de la rebelión con el nombre de ‘rebeldes’ propiamente hablando y este calificativo se le aplica a cualquier persona, sea gobernante o súbdito (§ 230).

De esta manera, Locke nos indica que aquéllos a los que hay que aplicarles el término de rebeldes y transgresores de la ley son no aquellas personas particulares que se ocupan de sus asuntos, ni aquellas personas que cumplen con lo que marca el estado de derecho, sino aquéllas personas que, dada su ambición y sus deseos desmedidos, por su corrupción y su ignorancia, por su maldad y su atrevimiento, son sujetos a un castigo justo y deben ser considerados y tratados como animales, porque ellos mismos se han puesto en esa situación.

### Rebelión y reforma

Lo anterior tiene una gran importancia. Ahora se pregona que más vale la reforma a la revolución, el tránsito gradual al cambio repentino; que los cambios nunca son radicales y que son resultado de un proceso largo y continuado; que es posible y deseable establecer y alcanzar compromisos y buscar soluciones ‘de consenso’ y no dar lugar a rupturas violentas. No quisiera discutir si lo anterior es más o menos valioso, o qué grado de verdad tienen las anteriores afirmaciones, pero creo que Locke nos proporciona un criterio formal de reconocimiento a situaciones de franca revolución con aquellas formas de gobierno que no responden a los intereses de una comunidad: el derecho de rebelión. No se

puede hablar aquí de que Locke ignorara las condiciones pragmáticas de los gobernantes por mantenerse en el poder y medrar con él y por los motivos que fuesen. Locke era un realista político y sabía que esto sucedía y además, como veremos más adelante, nos indica claramente que los gobernantes pueden, por la indolencia de los gobernados y su resistencia al cambio revolucionario, violar el estado de derecho (§223, §225).

Sin embargo, Locke también nos proporciona un criterio bajo el cual podemos, de manera formal, reconocer situaciones donde no nada más es legítimo el rebelarse, sino que lo anterior se ejerce con pleno derecho, además de que nos proporciona una advertencia –muy acertada, por cierto- de que **no todo** malestar social puede dar lugar a una situación revolucionaria legítima; solamente cuando hay una intención clara, expresado en el reconocimiento evidente de esta intencionalidad de los gobernantes, producto de continuas violaciones al estado de derecho, que se conforma en atentados generalizados a los derechos de los miembros de la comunidad, y estos tengan una percepción inequívoca de que las acciones del gobierno (inequívocamente) atentan contra los individuos de una comunidad, se produce una pérdida de confianza en las instancias gubernamentales, (desconfianza hacia miembros del legislativo, del ejecutivo, o en la figura del magistrado). De esta manera Locke permite un último recurso de acción política legal, con el fin de limitar los posibles abusos de los gobernantes –y de las formas de gobierno- que no cumplieran con los fines de la sociedad política.

Sin embargo, Locke también nos indica –pragmáticamente- que la mejor manera de prevenir la rebelión es que el gobierno cumpla con sus fines, aunque, insisto, cuando esto no sucede, el derecho de rebelión y su puesta en práctica es algo que **debe** esperarse de los individuos de una comunidad determinada (hay una certidumbre de que esto va a pasar, dada la naturaleza del hombre, aunque no se pueda indicar precisamente cuando; por lo menos, Locke dice que esto debe esperarse), puesto que son racionales y ninguno de estos aceptaría que su situación empeorara en un estado bajo el cual, se supone, tienen que estar mejor. Lo anterior puede prestarse a muchas conjeturas, entre estas, la de introducir una advertencia a aquellos que violan los derechos del pueblo. Sin embargo, yo considero que es aquí donde se introduce la posibilidad de que Locke acepte un manejo pragmático del ejercicio del gobierno al sugerir que un determinado gobierno pueda –permítaseme indicar aquí una palabra extraña- ‘manipular’ políticamente, de manera en que cumpla, más o menos, los fines de la sociedad. Locke parece aceptar esto cuando nos indica que los actos de gobierno que afectan a los individuos, aunque puedan ser varios y graves, si no producen, por su inconstancia, un malestar social (en este caso, esto debe entenderse como un sentimiento de pérdida de confianza) evidente, no pueden

conducir a la destrucción del gobierno, y menos su sustitución. De esta manera, Locke, siendo un realista político, puede considerar la realidad de la actividad política tal y como la conocemos: actividad separada de la moral, y, dentro de un marco de cumplimiento más o menos constante (que no uniforme y total) de la legalidad, permitir que algunos individuos puedan favorecerse de su cargo, absteniéndose, por motivos prudenciales, de llegar al extremo de provocar un estado de revolución extremo. Esto da pie a considerar que el derecho de rebelión, si bien es reconocido por Locke como una garantía para que la propia sociedad pueda legítimamente defenderse de los posibles abusos de cualquier forma de gobierno, también nos indica que ciertos abusos y transgresiones al estado de derecho pueden ser cometidos, siempre que no sean de naturaleza grave (de hecho, se cometen). Pero es aquí donde la categoría de transgresión (o abuso) adopta una forma cuantitativa y, aunque en teoría, estos son susceptibles de reparación, conforme a la naturaleza de la ley, lo que nos indica Locke es que estos pueden cometerse (se llevan a cabo) y ser ilegales. De esta manera, se explica por qué Locke tiene que recurrir al derecho como fuerza coactiva que permite el castigo a toda transgresión del marco jurídico. Pero, por desgracia, como sabemos, y esto Locke lo tenía muy presente, este marco no es suficiente para que los abusos dejen de existir. Pueden ser atemperados, reducidos o minimizados, pero estos existen y existirán realmente y conforme a la naturaleza humana. Y es en este aspecto donde quisiera detenerme: la naturaleza del hombre a la que Locke alude es, sin duda, la de un hombre civilizado (y no la del hombre ‘natural’) pues su norma de conducta es, como cualquiera puede ver, regida por el marco del derecho positivo **y que puede**, en virtud de sus pasiones (si fuera el caso) **respetar o no íntegramente los marcos legales**, sabiendo que una sanción punitiva es la garantía del cumplimiento de la ley. Vemos que la naturaleza del comportamiento del hombre original, la moralidad del individuo natural, es sustituida por la amenaza coactiva de la ley positiva que castiga a los infractores, pero esta amenaza se diluye y se puede evitar en gran medida cuando los encargados del gobierno pueden, en virtud de la *profesionalización*, de su conocimiento y de la posición en que están, aprovechar, modificar y manipular tanto los marcos legales (sometimiento del poder legislativo) como el aspecto ejecutivo del derecho (cohecho con los magistrados). Locke insiste en que esto es, en el estricto sentido de la palabra, ilegal, pero que se da; en la ‘Carta sobre la tolerancia’ nos indica que precisamente es entre aquellas personas, que se supone serían los menos propensos en quebrantar el estado de derecho, donde el fenómeno del abuso, el engaño y la apropiación de la propiedad son práctica cotidiana (es aquí donde hay un reconocimiento de que nos puede ir peor en la sociedad civil



que en el estado de naturaleza). Y, sin embargo, Locke nunca desarrolla esta posibilidad más allá de enunciarla, aunque esto es notablemente valioso.

Lo claro es que la rebelión se constituye en la última defensa de un estado de cosas lamentable y que es el resultado del abandono de los gobernantes de los fines para los que se supone, fueron sujetos de la confianza de los hombres.

Este derecho de rebelión, más que un deber para los ciudadanos (hay que subrayar que Locke no está incitando a ella) es enunciado, creo, como el límite de toda acción gubernamental que es susceptible de ser establecida por la propia sociedad. Y aunque es difícil determinar cómo y cuando (no bajo qué circunstancia o las causas de la misma) se da esto, el hecho es que se formula un reconocimiento pleno de la soberanía popular, expresada en la elección de la forma de gobierno que se desee y la sustitución de las instancias gubernamentales que no cumplen con su cometido original. Y como conclusión, para Locke la confianza de los gobernados es el elemento básico para que todo gobierno se sostenga -como entidad fiduciaria de poder político-.

### Conclusión

Locke nos indica que todo estado –y su consiguiente forma de gobierno- que pretenda cumplir con sus fines –protección de la propiedad y vida de los individuos de la comunidad- se precisa del cumplimiento de la ley de la naturaleza y de sus instancias positivas: la ley humana de la sociedad.

El estado de derecho es el medio por el cual Locke cree que los fines de la sociedad civil pueden lograrse (§ 134). Estas leyes se originan en el poder legislativo y éste es el poder supremo, que crea tanto el marco legal de su propia acción como el establecimiento de ciertos procedimientos bajo los cuales la acción gubernamental queda reglamentada de manera más o menos permanente. Los procedimientos y las leyes que posibilitan lo anterior se derivan de una ley fundamental: la ley de la naturaleza, la cual no pierde su vigencia o fuerza en el propio estado de sociedad civil (§ 135) y, aunque hay muchas descripciones de lo que significa esta ley, parece que su sentido es de procurar la preservación de la humanidad. Este es el fin supremo de toda sociedad civil y a la cual tiene que ajustarse el consentimiento, sea este expreso, tácito o de la mayoría. La seguridad en la vida y propiedades de los individuos es una instancia de esta ley de la naturaleza. El fin inmediato de toda sociedad política es el establecimiento de un estado de paz, bajo el cual la seguridad de los individuos, en sus vidas y propiedades, se preserven en un clima de seguridad y de estabilidad social bajo la cual

la razón, como criterio de acción humana, sustituya a la fuerza y a la violencia como instancias de legalidad, siendo criterios impropios.

El estado de derecho y su ejercicio es el medio para lograr que la sociedad civil alcance sus fines. Estos fines son, esencialmente, la protección del individuo en su vida y propiedades, y es claro que el individuo es el eje de la teoría política de Locke. Si se pretende indicar que hay un elemento deontológico fundamental en esta teoría, uno no puede dejar de admitirlo; se trata, como indica Bobbio, de una teoría bajo la cual

“hay que distinguir entre la descripción de lo que ha ocurrido de hecho y la propuesta de una nueva forma de legitimación del poder político, o, como se ha observado con justeza a propósito de Locke, distinguir entre el problema del origen histórico del gobierno y el problema de su fundamento moral”<sup>304</sup>

Sin embargo, creo que Locke no puede separar tanto el origen histórico como el fundamento moral. Es más, creo que Locke, como filósofo de la naturaleza humana no separa el aspecto natural del moral. Es más, creo que el aspecto moral del hombre es una explicación general de los motivos por los cuales el hombre actúa. Y estos motivos se ubican en un contexto general que determina al hombre (voluntad divina), una ley natural (que se conoce por la razón) y en una situación de libertad (conforme a la ley natural) humana que se traduce en la verdadera libertad: la acción del hombre conforme a las leyes (tanto naturales como humanas). Lo que debe hacerse se subordina, en el universo de lo político, a las leyes. La moral es insuficiente en un mundo político y es simplemente un auxiliar del derecho. Es en el derecho donde, a decir de Locke, el gobierno encuentra su límite, los ciudadanos, sus deberes y la sociedad, su seguridad.<sup>305</sup>

Es claro que la moral del individuo es insuficiente para garantizar el cumplimiento de la ley; no así en el terreno de la legislación, puesto que se tiene que reconocer que la obligatoriedad de la ley de la naturaleza no cesa en el estado civil (§ 135) por tanto, el elemento normativo está presente en la teoría política de Locke al indicar los criterios de distinción entre lo legítimo y lo que no alcanza esta categoría. Pero también es posible indicar que Locke deriva esta obligatoriedad, esta normatividad, de lo que existe, de lo que hay. Sólo en el momento en que Hume enuncia su famosísimo enunciado de la

---

<sup>304</sup> Bobbio N. “Op. cit” {1995} p. 26

<sup>305</sup> Locke indica exactamente en § 137 lo siguiente:

“...todo el poder que el gobierno tiene, al estar dirigido únicamente al bien de la sociedad, no puede ser arbitrario y caprichoso, sino que tiene que ser ejercido según leyes establecidas y promulgadas, para que el pueblo sepa cuales son sus deberes y encuentren así protección y seguridad dentro de los límites de la ley; y para que también los gobernantes se mantengan dentro de dichos límites y no se vean tentados, por causa del poder que tienen en sus manos, a emplearlo con propósitos y procedimientos que el pueblo no sabía de antemano, y a los que no habría dado voluntariamente consentimiento”

impertinencia de una moral fundada en la razón y que los enunciados de la moral no son ni verdaderos ni falsos, sino que, como categorías morales, son sujetas de aprobación o censura y que el deber no se deriva de lo que hay, podemos entonces señalar que Locke tiene una consideración de lo normativo enteramente racional (lo que debe ser se establece en virtud de su racionalidad), que es inaceptable.

De lo anterior surgen las críticas más generales a la teoría política de Locke y entre estas, se postula que la misma consiste en realidad en una postulación o reformulación de un estado de cosas existentes que ya de cierta manera habían sucedido en la Inglaterra de tiempos de Locke<sup>306</sup>, y parece difícil negar esto. La existencia de un poder legislativo era ya una realidad en la existencia del parlamento inglés. También existía la representatividad parlamentaria como un hecho consumado, así como la existencia de magistrados y jueces (estos ciertamente existían, pero respecto a su imparcialidad o justicia esto es otra historia; Dickens describe, 150 años después de escrito el ‘Segundo Tratado’ la triste experiencia de enfrentar al tribunal inglés por parte de los desposeídos). Y también había estallado una guerra civil y una rebelión que culminan en 1688 (¡el ‘Segundo tratado’ fue publicado en 1689, aunque fue escrito mucho antes!). Y, muy posiblemente, se daban otras cosas (un estado de derecho en consonancia con los postulados de la obra de Locke, un poder legislativo más o menos acorde con esta teoría, etc.) que permiten indicar que algunas condiciones formales que sustenta Locke son meras redescrpciones de algo que existía ya al momento de ser enunciada su teoría.

Dado lo anterior, uno se pregunta en qué consiste la novedad u originalidad de Locke. Para algunos autores –MacPherson- la originalidad de la teoría de Locke radica fundamentalmente en el capítulo de la propiedad, porque casi todo lo demás es posible rastrear en autores anteriores a Locke (desde Santo Tomás, Vittoria, Hobbes, Grocio, Puffendorf, etc.). Aún concediendo lo anterior, hay dos elementos sobresalientes para nosotros: el énfasis en el estado de derecho como medio de regular normativamente la conducta de los miembros de una comunidad determinada y, particularmente, la postulación de la soberanía popular no había sido establecida en una formulación tan clara, así como aquello que se deriva de la misma: el derecho de rebelión.

Este aspecto es algo distintivo en la teoría de Locke, porque, aunque él se inscribe en una corriente de pensamiento que intentaba establecer una explicación que permitiera establecer la legitimidad

---

Locke “ST/GC” {1994} § 137

<sup>306</sup> Las indicaciones que sobre lo anterior nos proporciona Lloyd Thomas han sido esclarecedoras para mí, sobre todo en su trabajo “Locke on government”, donde indica, refiriéndose a la naturaleza del ‘Segundo tratado’ lo siguiente:

“So, instead of persuading people to start a revolution, as Locke had intended, the Second Treatise endend up by providing an *ex post facto* justification of the revolution of 1688”.

Lloyd Thomas D.A. “Op. cit” {1995} p. 4

formal de cualquier tipo de gobierno, lo hacía con la característica –revolucionaria, en su tiempo- de fundamentar la fuente de la soberanía en el ‘pueblo’, con lo que, a fin de cuentas, conduce al origen de la legitimidad del Estado, que es el mismo pueblo, con lo que traslada los fines del gobierno y del Estado a la satisfacción de los intereses del ‘pueblo’. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que Locke tenga que ser considerado un extremista radical, aunque ciertamente algunos comentaristas lo han considerado –para mi sorpresa- en un revolucionario, otros, ideólogo de la burguesía naciente, y otros incluso, como teórico de la clase trabajadora, o, en el colmo del entusiasmo, como un precursor consciente de la democracia liberal contemporánea.<sup>307</sup>

Podría decirse que los procedimientos fácticos de gobierno que Locke va a defender adoptan un claro matiz jurídico: el respeto a la legalidad (ley), la defensa de la ley de la naturaleza (obligación que no cesa en la sociedad civil) y las instancias de la misma ley de la naturaleza en la sociedad civil (protección al género humano en sus propiedades y vidas) así como el establecimiento de los medios para que esto se dé (establecimiento de un gobierno) son las características más importantes del tránsito de lo que debe ser al terreno de los hechos. De esta manera, Locke nos indica que la reglamentación del estado político sea fundamental en la sociedad civil:

“En todos los gobiernos legítimos, la designación de las personas que han de asumir el mando es una parte tan natural y necesaria como la misma forma de gobierno, y es la que fue originalmente establecida por el pueblo. De aquí el que todos los Estados con una establecida forma de gobierno, tengan también reglas para nombrar a aquéllos que tienen participación en la autoridad pública, y métodos fijos para concederles ese derecho... **Todo aquél que llegue a ejercer algún poder sirviéndose de medios que no corresponden a lo que las leyes de la comunidad han establecido, no tiene derecho a que se le obedezca**, aunque el sistema político del Estado haya sido conservado; pues esa persona no será la que las leyes hayan aprobado, y, por tanto, será una persona a la que el pueblo no ha dado su consentimiento.”<sup>308</sup>

Así el establecimiento del marco del derecho de una comunidad permite, en teoría, establecer el marco normativo del universo político. Sin embargo, y esta es mi objeción, lo anterior no elimina la controversia sobre la propia legalidad o legitimidad de los fundamentos originales –derivados del consentimiento- del universo del derecho. Pongo como ejemplo los casos recientes de Suiza y los Estados Unidos donde ciertas comunidades han aprobado una serie de reglamentos y leyes que

---

<sup>307</sup> Voy mencionar solamente un caso: Tully considera que la filosofía política de Locke debería considerarse como ‘revolucionaria’, sobre todo el capítulo de la propiedad, en el sentido de que responde no a los intereses de los propietarios, ni de la burguesía naciente, sino a los de la ‘clase trabajadora’. Tully nos indica lo siguiente: “*A Letter concerning toleration* thereby illuminates the property that the *Two treatises* is written to defend. It is not the private property of the bourgeoisie, but the properties –the possessions and legal, political, and religious right- of an oppressed minority who, in the course of time, **became the backbone of English working class radicalism** and took up Locke as their philosopher”.

Tully J. “Op. cit” {1993} p. 59-60

<sup>308</sup> Locke “ST/GC” {1994} § 198

ciertamente se apegan a lo 'legal' en el sentido lockeano, pero difícilmente aceptable y menos, de carácter racional.<sup>309</sup>

Finalmente, debo indicar que el procedimiento general por la que el hombre puede, de manera operativa, vivir en sociedad se reduce a la capacidad y ejercicio racional del hombre. Esta capacidad posibilita, a decir de Locke, que el hombre reconozca la igualdad, la libertad de la persona, así como la propiedad de la misma, expresión de la ley de la naturaleza. De esta manera, tanto las leyes, como las diferentes instancias de gobierno y el estado son producto de la capacidad humana de razonar. Sin embargo, la racionalidad de Locke adopta el tono de la utilidad: todo lo que el hombre realiza de manera racional tiene como fin el ser útil al mismo.

De esta manera, si las leyes fueran inútiles, simplemente no existirían. En consecuencia, la utilidad de los medios es el 'criterio racional' por el que Locke, a fin de cuentas, cree que es posible construir una sociedad política que no recurra a la violencia y a la fuerza, sino que sea, esencialmente, producto de la razón humana y que sea la característica de la sociedad civilizada. Y lo anterior puede parecer muy poca cosa, pero creo que es una tendencia y un anhelo que ahora compartimos y que valdría la pena fundamentar con la ayuda de la teoría política de Locke.

---

<sup>309</sup> Me refiero a ciertas ciudades de los Estados Unidos que han aprobado leyes que hacen obligatoria el arma de fuego; ciudades que la prohíben completamente; comunidades que eligen, con respecto al gasto presupuestal, beber cerveza a una mejor oferta educativa. En Suiza, en los años 80 una comunidad voto para que las mujeres no pudieran acceder al derecho al voto; y finalmente, el ejemplo de la Alemania nazi, donde la 'solución final' era evidentemente, algo compartido y era 'ley'.

## ALGUNAS OBSERVACIONES

Esta investigación sobre la sociedad civil lockeana no puede pretender ser definitiva, aunque algunas observaciones debo plantear porque los temas son abrumadores y se impone una revisión sucinta de lo que he enunciado en el trabajo y tal vez sea el momento de hacer algunas precisiones.

En primer lugar, es evidente que la teoría política de Locke, al inscribirse en la llamada modernidad filosófica, rompe con la tradición medieval y clásica de la filosofía política. Esta tradición, como sabemos, recurría a una consideración bajo la cual los individuos (propriadamente ciudadanos), deben insertarse en una entidad que los define: la ciudad. Esta pertenencia de los individuos a la comunidad determina a los individuos en sus fines: no se puede hablar del individuo aislado, sino que éste, como miembro de una comunidad, debe cumplir con los fines de dicha comunidad. No hay, en esta concepción, derechos en el sentido en que los entendemos ahora, sino que, en cambio, hay deberes de los individuos para con su comunidad. Estos deberes tenían que ser cumplidos y son los elementos bajo los cuales se establece el universo moral clásico y medieval.<sup>310</sup>

Con la modernidad esto se rompe y se puede decir que hay una ruptura con el pasado que puede ser caracterizada de varias maneras, entre estas, la propia autopercepción del individuo y su sentido en el mundo. Sin embargo, creo que esta ruptura tiene un aspecto fundamental: dota a los individuos de ciertos derechos naturales y esto trastoca la concepción sobre las relaciones del individuo para con la comunidad; el individuo no tiene solamente deberes que cumplir, sino que es el individuo el que forma la sociedad bajo la cual el individuo puede desarrollarse y, dado su situación 'natural', original, poseen derechos que deben ser respetados en todo momento, incluso dentro de la sociedad civil y en el marco de la ley positiva.

---

<sup>310</sup> Cuando hablo de 'clásico' me refiero a las concepciones políticas (o sobre el estado, si se quiere, que fueron formuladas en la Grecia antigua, en el Helenismo y en el Imperio Romano y que bajo éste término podemos comprender aquellas teorías que no apelaban sino al puro razonamiento especulativo en la formulación de sus supuestas inquisiciones y respuestas filosóficas. Me parece que tiene razón Walsh cuando nos indica que la consideración tradicional tenía mucho de especulación metafísica y que se apelaba a una idea totalizadora, absoluta, que diese cuenta del fin o 'razón de ser' del mundo y que era producto de una creencia o fe en la existencia de una racionalidad que gobernaba los eventos del mundo.

Cfr. Walsh W.H/ "Introducción a la filosofía de la historia" México 1980 Ed. Siglo xxi pp. 7-11

A Maquiavelo y a Hobbes se les ha considerado –con cierta razón - como los pensadores representativos del momento de ruptura con la tradición y se han aducido una serie de características para calificarlos como ‘modernos’, entre estas se pueden citar el proponer modelos que fundamentan y proponen un orden social orientado hacia la satisfacción y realización del individuo, bajo el cual la función del Estado es un instrumento de realización de esos fines individuales, así como establecer una ruptura definitiva con los modelos normativos tradicionales (los fines son lo importante, y los medios son sólo eso: medios para llegar al fin, con independencia de su carga valorativa) y la realidad del universo político que se expresa en su origen causal: el mundo es naturalizado. Considero que la formulación y el planteamiento de dicha ruptura tienen diversos elementos, pero hay que reconocer que la formulación de teorías completamente diferentes sobre algo tan delicado en su momento como puede ser la fundamentación del orden político no implica una ruptura radical con la tradición, al el presupuesto conceptual necesario bajo el cual tanto Maquiavelo, Hobbes y el mismo Locke asumen y, en cierta medida, suscriben. Además de esta ‘herencia’ conceptual, tenemos el hecho de que la aceptación de las propuestas moderna no fue inmediata: no tuvieron la gran aceptación que se supone, ni provocan un gran entusiasmo en sus contemporáneos inmediatamente en los momentos en que hicieron públicas sus teorías, y para colmo, enfrentaron a una serie de condenas por parte del pensamiento tradicional que todavía es posible rastrear en palabras derogatorias sobre la personalidad de estos autores (Maquiavelo y Hobbes son los casos típicos).

Pienso también que toda concepción del mundo, incluyendo las concepciones políticas, tiene una gran relación con los eventos y acontecimientos que suceden en su momento, al grado tal que dichas concepciones deben responder a exigencias y necesidades de ese marco tan amplio que es determinante del orden intelectual. Tomando en cuenta lo anterior, desde el siglo XV se perfila, en lo económico, el mercantilismo como el eje de la economía, que se acentúa con el descubrimiento y explotación del nuevo mundo en los siglos XVI y XVII por los europeos, lo que origina una transformación de la concepción que los europeos sustentaban sobre su propio entorno físico. No nada más las ciencias y la percepción física del mundo va a transformarse en virtud del avance científico, de los cambios ideológicos y revoluciones políticas; hay también una reforma religiosa importante que va a lanzar un desafío al principal fundamento medieval de legitimación política al grado tal que éste se ve, en los hechos, destruido y sustituido por el orden estatal moderno. Estas y otras circunstancias precisaba de una nueva concepción del mundo que respondiera a exigencias

nuevas y apremiantes, exigencias que tienen que atender a las necesidades del momento, y reitero que lo primero que parece que tuvo que revisarse y modificarse, dadas las circunstancias antes dichas es la propia auto-percepción del hombre.

Este tipo de auto-percepción va a configurarse en una antropología humana y lo más difícil de determinar es la manera en que se establece y cómo ciertas ideas son aceptadas, aunque tal vez de transcurrido un cierto lapso de tiempo. Podría decirse que la nueva percepción humana es el resultado de la propia dinámica social y, en consecuencia, de una exigencia circunstancial; esto es cierto y e innegable, pero hay una inevitable tensión entre lo nuevo y lo viejo en el ámbito de lo conceptual, expresado en la herencia conceptual bajo la cual los teóricos modernos tenían que asumir al formular sus propuestas políticas. El momento de ruptura es siempre penoso y corre el riesgo de ser intrascendente si no se va más allá de los estrechos límites de lo inmediato al no proponer algo pertinente en el terreno de los hechos: esto es lo que –me parece- distingue una concepción política relevante de aquellas concepciones políticas de corte metafísico, utópico o aquellas curiosidades históricas del renacimiento (me refiero al pensamiento de Campanella y Moro, sólo por citar a los más conocidos) que por diversos motivos nunca fueron –dadas las circunstancias- consideradas sino como algo deseable, pero profundamente impracticable.

Creo que para Locke esta tensión entre lo nuevo y lo viejo es realmente incómoda, dada su asunción conceptual de muchos de los elementos bajo los cuales su teoría política es formulada. No es un secreto que Locke usa extensamente presupuestos tradicionales y asume ideas que, consideradas en el marco histórico bajo las cuales se enuncian, suponen un retroceso histórico.<sup>311</sup> Y sin embargo, con esta herencia conceptual tradicional pudo construir una teoría política que rechaza el absolutismo político, plantea claramente la idea de soberanía popular, reconoce el derecho de rebelión y –cosa muy importante para su tiempo- presupone la tolerancia religiosa como la única salida coherente a las guerras de religión, así como plantear valor del dialogo y la tolerancia en la convivencia política.

La ruptura con el pasado en Locke fue ciertamente radical, pero al asumir concepciones tradicionales, hay una que se distingue y preserva: él considera necesario que el universo de lo político *debe* considerar un elemento normativo y que éste debe tener un fundamento moral;

---

<sup>311</sup> Sabemos que hubo trabajos de autores medievales que ya mencionaban la necesidad de la sociedad civil (Suárez es el ejemplo más claro y específico); también las ideas de igualdad humana no eran nuevas (de hecho, Cassirer indica que esto era algo ampliamente aceptado en concepciones políticas como la de San Agustín y Santo Tomás); la



incluso y al más puro estilo medieval, hay una afirmación categórica de la existencia y necesidad del fundamento de los deberes del ser humano que se establecen por intermedio de una instancia tan absoluta como puede serlo la ley de la naturaleza, identificada con la ‘ley de Dios’ y de la razón.

La originalidad de Locke es que a pesar de asumir la herencia tradicional pudo construir una teoría que hasta ahora se mantiene, en cierto sentido, viva en muchos de sus puntos (obviamente, no todos, pero en sus puntos fundamentales son un fundamento del orden democrático presente y en algunos casos, del orden democrático que se propone para el futuro). Tal vez debería añadir que su vigencia se debe a su aceptación en función de que ahora se le comprende mejor que en el momento en que fue hecha pública.

Por otra parte, me parece que debemos considerar a casi todo trabajo que se refiera al tema de lo político en Locke como una interpretación más que puede servir, si es rigurosa, para aclarar ciertos temas relacionados con ésta teoría política y que es un instrumento que nos permita una mejor comprensión de los argumentos políticos, lo que sería muy deseable para nuestras inquisiciones teóricas.<sup>312</sup> Sostengo lo anterior por una razón personal y es la siguiente: me he dado cuenta, por medio de la lectura de varios de los interpretes y comentadores autorizados, que todo trabajo que se refiere al tema de la política de Locke tiene que ser considerado con mucho cuidado: no hay un método único de estudio, no existen unanimidad en los planteamientos y mucho menos, conclusiones iguales. Incluso podemos notar, por medio de la lectura de las revistas académicas (“Locke’s Newsletter” es el ejemplo que aduzco) que la polémica está más viva de lo que pudiera pensarse con relación a un planteamiento tan antiguo, tan trabajado y tan –supuestamente- agotado como éste. Esto me conduce a pensar que cualquier interpretación de la teoría política de Locke tiene que considerarse, en algunos casos, nada más como instrumento o medio que nos permita una mejor comprensión de los grandes temas que en esa teoría se plantean, lo que puede ser de gran ayuda e ilustrativo: los errores y las supuestas inconsistencias de éste autor -y los interpretes del mismo- nos sirven, al menos para no repetirlos en nuestros planteamientos políticos actuales.

---

participación de los individuos en la conformación del estado en su variante del contrato social ya había sido enunciado por Suárez; la necesidad de la propiedad por Grotio y Puffendorf, etc., etc.

<sup>312</sup> Además uno puede entresacar la siguiente enseñanza: los trabajos filosóficos sobre la filosofía política de Locke se realizan con una gran carga ideológica, conceptual y, podría decirse, política que tiene como finalidad la defensa o la crítica de nuestras propias concepciones políticas contemporáneas, así como la defensa o el ataque a las posiciones ideológica bajo las cuales se supone, examinamos esta concepción política.

Por tal motivo, proporcionar una resolución definitiva en la amplia temática de Locke no es mi objetivo, sino que, a lo largo del trabajo, he tratado de plantear una serie de puntos y temas –aquéllos que me parecen relevantes- que son presentados de manera provocadora no tanto para entrar en polémica o contradicción con el autor mismo, sino con el fin de proporcionar una mejor comprensión teórica y práctica de aquéllos temas que todavía nos conciernen ahora. Yo parto de la creencia de que el estudio de la teoría política de Locke nos proporciona una sólida base de estudio filosófico (y no nada más histórico) de algunas cuestiones que todavía son fuente de perplejidad y asombro como podrían ser la naturaleza, origen, significación y pertinencia de la legitimidad, la relación entre ética y política, la necesidad, y alcance de un estado de derecho, la necesidad del establecimiento de mecanismos institucionales que regulen la acción política, la existencia y fundamentación supuesta de los derechos humanos, el establecimiento de criterios de gobernabilidad, etc.

Locke, en su teoría política, trata estos temas, tal vez de manera descuidada, y muy amplia; tal vez de manera oculta o velada y tal vez ni siquiera se plantea algunos de estos problemas en su sentido moderno (por ejemplo, el tema de los derechos humanos contemporáneos no es el tema de los derechos naturales de Locke, aunque evidente que la consideración lockeana de los derechos naturales es un antecedente de la consideración de los derechos humanos moderna, mostrando como ésta teoría es un antecedente obligado de algunos problemas contemporáneos como puede ser también el tema de la fundamentación y la defensa de la propiedad privada), pero su manera de tratar algunos de estos temas son muy aleccionadores y sus propuestas, a mi juicio, todavía en algunos caso, son pertinentes.

De esta manera, la teoría política de Locke es una teoría todavía viva, actual y aceptada en la medida en que representa, a pesar de sus supuestas inconsecuencias, fundamentos equivocados, puntos inaceptables (para nosotros, al menos), graves omisiones y a veces, francas contradicciones o inconsistencias, una teoría que ha permitido orientar nuestra propia investigación y práctica política. Por lo anterior, considero que la teoría política de Locke es todavía el modelo de algunos pensadores contemporáneos que están a la búsqueda de una consideración normativa, pudiendo constituirse en un patrón de referencia teórica sobre la relación entre el universo de la política y la ética.

La sociedad civil es el remedio que Locke propone para remediar los inconvenientes que presenta la situación de estado de naturaleza para el hombre. Esta situación no es *intrínsecamente* ni buena ni mala (aunque parece sugerirse que es ‘buena’ por ser el momento original y por ser creación de Dios), sino que, por la propia dinámica humana (desarrollo económico, pasiones humanas, ignorancia, e interés personal) presenta una ‘condición de enfermedad’. Para algunos autores (Goldwin R.) el deseo de ‘propia conservación’ es determinante en la acción humana: determina nada menos que el deseo humano de salir del estado de naturaleza y origina la sociedad civil (cfr. Strauss y Cropsey “Historia de la filosofía política” pp. 459-460). Ahora bien, los inconvenientes del estado de naturaleza son aquellos que se refieren, de manera directa y de manera real o intencional, hacia los atentados que se cometen contra la propiedad. El respeto a éste derecho natural es lo que motiva a los hombres, en esencia, a la creación de la sociedad civil. Y en el motivo original de la sociedad civil hay dos puntos paradójicos: el primero.- la supuesta seguridad que proporciona la sociedad civil no es algo definitivo ni absoluto, ya que, la doctrina política de Locke admite la posibilidad de que en el seno de la sociedad civil puede darse tanto el estado de guerra, como el estado de naturaleza en su sentido de inseguridad. El segundo.- La seguridad de la comunidad sólo puede fundarse dentro del marco de la autoridad legítima, pero el examen de la génesis de la sociedad civil nos muestra que el recurso de la legitimidad que Locke quiere alcanzar no puede darse en el sentido estricto (salvo que se recurra a la legitimidad de aquellos que participan en el acuerdo original, que, como en algún momento se reconoce, son una parte y no todos aquellos que pueden dar su consentimiento de manera más o menos voluntaria).

Lo anterior me lleva a pensar que Locke propone como solución a lo anterior una teoría con un fuerte contenido normativo bajo los cuales los fines de la sociedad civil se realicen en el marco de lo que *debe ser* y esto significa que para Locke no importa si no ha existido o no se ha dado un sistema puro de sociedad civil –situación de ‘facticidad’- porque lo que a él le importa es establecer el universo de lo normativo, de lo que *debe hacerse*, de lo legítimo, de la ‘validez’ y se apela al recurso del consentimiento, entendido esto como la transferencia de la autoridad y derecho ejecutivo natural del individuo a la sociedad para ejercer el derecho coactivo de defensa de la sociedad.

Quiero indicar, por otra parte, que tal vez la razón de la supuesta obscuridad de Locke -o falta de coherencia en algunos temas (esta es una preocupación planteado por MacPherson y otros

interpretes)- se deba a que los objetivos principales eran muy específicos (Locke, no me queda duda, estaba interesado en refutar la teoría absolutista que sustentaba el origen divino y paternal del gobierno y su investigación es, en esencia, una defensa del derecho de rebelión y del derecho de los individuos a sustentar la soberanía del Estado) y se situaba en el marco de una obra tan amplia como puede ser el “Ensayo sobre el entendimiento humano”, obra monumental, pero esencialmente incorrecta aunque ilustrativa, a decir de Leibniz, Berkeley y la tradición filosófica contemporánea (Yolton indica que hay grandes lagunas en la concepción de la teoría de las ideas, así como Bennett nos dice que la misma noción de ‘idea’ es algo muy oscuro en Locke) que tiene una temática epistemológica, pero que no se reduce a ella y a la que Locke va a recurrir a lo largo de su teoría política, aunque debo mencionar que para algunos interpretes no hay inconsistencia u obscuridad en sus planteamientos políticos (Ruth Grant es muy generosa cuando indica que no ha percibido contradicción alguna en la teoría política de Locke). Lo cierto es que esta teoría sigue siendo muy importante, tal vez ahora más que en su momento de aparición (como algunos lo han enunciado) y por los motivos que se quieran (MacPherson indica que esto se debe a la situación de crisis bajo la cual atraviesa la propia democracia liberal y su relación con el utilitarismo así lo demanda) y su alcance en el terreno teórico y fáctico (para mí, este aspecto es el más relevante en la actualidad) se acrecienta más y más al constituirse en uno de los cimientos de nuestras nociones y creencias políticas más fundamentales, además de ser el fundamento teórico de distintas concepciones políticas contemporáneas que apelan a dicha teoría como el antecedente obligado, tanto desde el punto de vista crítico y desde el punto de vista de la necesidad de reforma de nuestras sociedades, así como el rechazo a una de sus nociones más fundamentales: la posibilidad del derecho de rebelión y su ejercicio que es la revolución social (revolución de los individuos que conforman la comunidad).<sup>313</sup>

Puede decirse que los objetivos de Locke al formular su teoría política es múltiple y estos pueden ser enunciados de la siguiente manera: construir una teoría que permitiera establecer el derecho de rebelión de los integrantes de una determinada sociedad; establecer las bases de la legitimidad de un determinado estado o gobierno; indicar los fundamentos y procedimientos

---

<sup>313</sup> En el trabajo he indicado que el derecho de rebelión al que se refiere Locke es un aspecto incómodo para la propia tradición anglosajona política y la diferencia que hay entre una situación de ruptura violenta y el concepto de continuidad y transformación pacífica expresados en el concepto de ‘desobediencia civil’ que no tiene nada que ver con lo que Locke enuncia.

legales que todo estado debe satisfacer; planteamiento de los derechos inalienables y naturales de los individuos; necesidad del estado de derecho en toda sociedad política; rechazo al fundamento del poder absoluto, etc.

Creo que los puntos centrales de la teoría política de Locke apelan a una consideración fundamental: la consideración antropológica de lo que es (y debe ser) el hombre y que comprende una concepción moral que señala los fines de la sociedad civil y, por supuesto, y en consonancia con lo anterior, se plantea una concepción económica bajo la cual el hombre se desarrolla en sociedad. Dicha concepción económica tiene una relación estrecha con la consideración 'natural' de lo que es el hombre, siendo éste definido como sujeto de necesidades que tiene que resolverlas por medio del trabajo, único fundamento del derecho de propiedad de algo más que la persona.

Dentro de esta consideración antropológica, se presuponen ciertas características básicas y originales del hombre: su igualdad, su libertad y su racionalidad. Estas características van a ser de suma importancia porque de estas va a derivar Locke ciertas consecuencias que, para su tiempo, fueron algo más que revolucionarios y novedosos, y que en el tiempo de Locke fueron consideradas por la clase política inglesa –y algunos teóricos políticos ligados a dicha clase política- de su tiempo como algo inaceptable o peligroso (estoy refiriéndome aspectos tan incómodos como son el aspecto regulativo de la propiedad, la defensa del derecho de rebelión, la postulación de la soberanía popular, el establecimiento de un estado de derecho estricto y universal, la identificación de la legitimidad como instancia de consentimiento, el derecho de todos [derecho formal, si se quiere] a participar en asuntos relacionados con la política, el establecimiento de procedimientos operativos que impiden la manipulación política, la libre discusión política, la tolerancia a las creencias religiosas, etc.) y que fueron motivo suficiente para que la teoría política de Locke fuese considerada con mucha cautela en el mejor de los casos y de franca oposición y rechazo para la mayoría de las personas de su tiempo y de su sociedad.

Si bien la teoría política de Locke no fue ampliamente aceptada en su tiempo, las causas de su actual aceptación plena son motivo de perplejidad y bien merecería estudiarse la (s) causa (s). De cualquier manera, su aceptación plena en el mundo anglosajón se realiza tiempo después de ser formulada, pero como caso curioso –nadie es profeta en su tierra-, es en el continente europeo y particularmente en Francia, donde la casi totalidad del 'corpus' filosófico lockeano –y no nada más su teoría política- recibe una gran aceptación y difusión, al grado tal que los enciclopedistas, racionalistas e innatistas (como Leibniz) acusan la influencia del empirismo inglés.

Particularmente, de la totalidad de la obra política lockeana, su “Carta sobre la tolerancia” fue acogida en el continente con un entusiasmo enorme, sobre todo en los círculos intelectuales, en los salones y en las cortes, razón por la cual a Locke se le consideraba un titán universal del pensamiento. Los motivos de lo anterior son conocidos por todos: en Francia, por ejemplo, el movimiento Ilustrado tuvo que enfrentarse a la autoridad de la Iglesia católica, que tenía una gran injerencia e influencia en todos y cada uno de los aspectos de la vida (por ejemplo, tenemos la referencia de que ni siquiera las obras de teatro de Moliere podían ser representadas sin la autorización de esta institución, aun con el privilegio y permiso real, como fue el caso de “Tartufo” o “Don Juan”). Los argumentos de la ‘Carta’ fueron muy oportunos y apreciados para el movimiento ilustrado y político de Francia: proporcionaba una excelente explicación –excelente en el sentido de que supuestamente explicaba las causas de la guerra de religión usando como pretexto la disputa religiosa- aunque a Locke omitía que en dichas guerras la secularización del Estado, como tendencia general, era otra de esas causas y que la existencia de la misma guerra de religión propicia la aparición de personajes como los célebres Fucar, que habían financiado éste tipo de empresas en una consideración de negocio que ahora es considerado muy normal, pero el hecho es que las mismas guerras de religión, siendo ya una carga demasiado pesada para las sociedades europeas, y las consecuencias diversas de la intolerancia religiosa (persecución, matanzas, pérdida de bienes, destrucción del aparato productivo, etc.) parecía darle la razón a Locke sobre su consideración fundamental de la creencia y fe religiosa: esta es algo personal y nadie tiene derecho a imponer sus creencias por la fuerza a otro. De esta manera, la simplicidad de su solución fue un elemento que provocó un gran entusiasmo en la sociedad culta del continente (y amplio recelo en la Iglesia católica y las ordenes religiosas militantes) al grado de considerar sus escritos como algo comparable a las Sagradas Escrituras.

En Inglaterra, la admiración hacia Locke –por lo menos, en el aspecto político- no fue tan grande como en el continente, ni siquiera en lo inmediato (por lo menos, 100-150 años) aunque su epistemología y su teoría de las ideas fueron admitidas de manera general. Ciertamente que la consideración epistémológica, social, moral y política de Locke fue continuada por Hume, A. Smith, Buttler, Shaftesbury y otros ilustrados ingleses en lo fundamental (Hume, por ejemplo no discute en lo esencial la teoría de las ideas y retoma algunos aspectos del psicologismo asociativo lockeano; A. Smith, en su teoría sobre el valor, retoma un aspecto central de Locke: es el trabajo el que lo origina, pero no es nada más el único factor, tal como Locke lo enuncia) y sin embargo,

tenemos que el continuador del llamado empirismo inglés de Locke, Hume va a subvertir lo fundamental de la consideración social, moral y metafísico-teológica de Locke: para él, la moral, siendo cuestión de sentimiento no tiene nada que ver con demostraciones geométricas (como Locke postula); la naturaleza de la creencia es un sentimiento inexplicable como cualquier algo obscuro e inevitable, pero en el caso de la creencia religiosa se apela a sentimientos totalmente fundados en los prejuicios, la falta de conocimiento causal y a la ignorancia; en lo social, las sociedades tienen un origen utilitario y la justicia es algo convencional, no absoluto y carece de sustento divino. Para remarcar un poco más la diferencia, para Hume el hombre no es libre ni racional en el sentido metafísico tradicional, sino que éste se encuentra sometido a un determinismo social derivada de las fuerzas sociales y económicas donde vive y, por otro lado, la racionalidad es una instancia derivada de la sensibilidad. Y finalmente, para Hume, todo tipo de religión, entendido como fundamento de lo social y lo político era mera ficción dirigida a promover los intereses de gente inútil y peligrosa, aunque esto último, por ser políticamente poderosa.

El momento en el cual los dos ‘Tratados’ son concebidos se estaba produciendo una situación histórica; el surgimiento y legitimación del Estado nacional y el consecuente laicismo del Estado. En esta situación Locke afirma ciertos postulados que atentaban contra el poder o preeminencia de la Iglesia anglicana -y contra otro tipo de Iglesias-, al indicarnos que la sociedad civil es algo distinta a una instancia particular y su origen se debe al escrutinio y a la confianza ‘popular’, a considerar a todo tipo de gobierno y estado como una instancia fiduciaria y, sobre todo, a permitir que cualquiera, independientemente de su posición social, pudiera participar en la elección de un determinado sistema político o forma de gobierno. De esta manera, aunque Locke afirma que la religión es importante como fundamento de la promesa, también atenta contra la autoridad fundada en la gracia y en la autoridad clerical.

Pudiera aducirse que Locke solamente tiene la intención de indicarnos el origen de la sociedad civil y que éste aspecto de la soberanía popular universal fuese un producto del estado de derecho que, como sabemos es algo posterior al consentimiento de todos los individuos a renunciar a su poder de ejecución de la ley de la naturaleza. Esto último tiene que admitirse como algo posible, ya que Locke propone una teoría política general, amplia y esto es lo que podría hacerla contradictoria en ciertos aspectos (por ejemplo, las distintas concepciones y formulaciones de la ley de la naturaleza, el estado de guerra, los deberes de los hombres, el grado de obligatoriedad

natural y político, etc.), pero sin embargo, Locke nos dice algo más: nos proporciona una normatividad de la propia esfera de acción del gobierno: éste debe cumplir con los fines para los que fue creado. Y este aspecto normativo no nada más es postulado, sino que es relacionado a la práctica o acción gubernamental como algo que tiene que cumplirse dentro del estado de derecho. Por esto, creo que Locke nos presenta su teoría política en estrecha relación con una realidad posible y no nada más fundada en lo ideal o teórico.

Creo que la forma (metodología de la argumentación) en que Locke formula y deriva sus postulados puede ser considerada como la descripción de una teoría normativa que considera elementos existentes y señala carencias en la misma realidad; carencias que son parte integral de ésta teoría y que deben adecuarse a un 'ideal regulativo' de aquello que debe cumplir en los hechos (y no nada más en el aspecto teórico) una consideración social y política como la que estamos considerando. Para mí, éste es el principal mérito de éste tipo de teorías: no atender nada más al aspecto teórico, sino al aspecto fáctico y operativo porque se corre el riesgo de que una teoría política pueda ser consistente, deseable desde cualquier punto de vista normativo, justa (quiero decir con esto, dotada de los ideales de justicia imaginables) y correcta (lógicamente), pero francamente impracticable o inviable. Este es un aspecto vital ahora con cualquier teoría política contemporánea y permite establecer la diferencia entre la utopía consistente (pudiendo ser algo deseable) y la teoría política con implicaciones en lo real. A mí me parece que éste es uno de los aspectos más relevantes de la teoría política de Locke; haber sabido plantear una teoría que, a despecho de su aceptación temporal o de su supuestas inconsistencia, puede constituirse en modelo de teorías contemporáneas, tal vez no en su totalidad, pero sí en sus aspectos fundamentales: el aspecto normativo, el aspecto práctico (u operativo) y su pertinencia (aspectos que tienen que ver con lo que hay y con lo que debería haber o como lo denominan ahora, con la 'facticidad' y la 'validez'). Para afirmar lo anterior, me remito al énfasis en la necesidad y el origen del estado de derecho que plantea Locke no se circunscribe sólo a explicación causal y genética en su teoría, sino que establece mecanismos bajo los cuales el universo de la ley pueda ser formulado de manera que cumpla con los fines de la sociedad civil (por medio del reconocimiento y necesidad de una discusión amplia, abierta y no manipulada de los representantes ciudadanos que son los encargados de crear y promulgar la ley), así como el cumplimiento del estado de derecho (cumplimiento que está garantizado en última instancia por el derecho de rebelión). Y Locke es muy claro en establecer que no importa si lo anterior no se da en



los hechos: esto debe darse, de acuerdo a la propia finalidad de la propia sociedad civil. Lo normativo encuentra su realización en lo fáctico, siempre por intermedio del universo legal. Lo ético y lo político establecen un vínculo por medio de la universalidad de la ley y su obligatoriedad impide que lo político pueda desembocar en una instancia o resultado del interés personal o de grupo, en detrimento de lo que debe ser (de los objetivos y finalidades de la sociedad civil). Me parece que el planteamiento de éste nexo (si se quiere, débil y poco práctico o lo que se quiera) es de vital importancia para nosotros, porque nos permite establecer un nexo entre el universo de los eventos políticos: lo que hay, lo 'fáctico' y el universo de lo moralmente deseable: lo que debe ser, lo 'válido'.

Aquí es necesario indicar por qué una teoría como esta no puede ser pertinente para nosotros -no nada más por motivos temporales o de supuesta complejidad en lo referente a nuestra realidad, o a aspectos específicos y particulares de la teoría política de Locke-, y esto se debe, me parece, a no nada más a nuestra creencia de que nos encontramos en una mejor situación de la que estaba el propio Locke y que nuestro momento histórico es distinto al de él. Que esta teoría no pueda ser aceptada íntegramente por nosotros se debe a que hemos aprendido a distinguir, críticamente sus inconsecuencias, sus aspectos inválidos –para nosotros, por lo menos-, sus fundamentos inadmisibles y sobre todo, sus aspectos inviables. Pero debo mencionar que si bien esto se ha enunciado reiteradamente, también es cierto que mucho debemos y podemos aprender de esta teoría.

Habría que mencionar que el carácter general de la metodología lockeana en general, es de carácter 'genético'; esto es, se trata de mostrar el *origen* de una noción y para esto se recurre al análisis de las ideas que conforman dicha noción. Para mí, este aspecto 'genético' es evidente cuando analizamos otro de los presupuestos metodológicos que está presente en el "Segundo tratado"; la manera en que ciertas causas bajo las cuales surge la sociedad civil: estas se plantean de manera que puede denominarse 'lógica', más que histórica (atendiendo al sentido de lo que ahora conocemos como 'historia', aunque Locke nos indica que él plantea un origen histórico de la propia génesis de la sociedad civil). De esta manera Locke no puede remitirse a lo que realmente sucedió sobre el origen del Estado, como ahora es comúnmente admitido, dado su desconocimiento bajo el cual él supuso premisas lógicas como causas históricas y esto conduce a Locke a plantear la mejor hipótesis (la más coherente, aunque no la más cierta desde el punto de

vista histórico) y fundada en ciertas consideraciones generales y comúnmente admitidas que dieran cuenta del origen y fin de la sociedad civil.

Este es su punto más débil: la construcción *a priori* de ciertos presupuestos que explican lo que conforma una sociedad política. De esta manera, algunos de sus presupuestos son realmente endebles y francamente indefendibles ahora. Este es el caso de la admisión extendida (y fundamental, si hacemos caso al propio Locke) de considerar a la Ley de la Naturaleza como instancia legal absoluta, que tiene validez a lo largo de la vida social del hombre, independientemente del grado de desarrollo en el que el hombre se encuentre. Otro tanto ocurre con su supuesto que hacen desear y engendrar al hombre un estado original (que, dadas sus características, es ideal) bajo el cual los hombres desarrollan su vida social en paz, tranquilidad y progreso. Y así podríamos seguir con varios aspectos, pero es algo reconocido –hasta por J. Dunn– el hecho de que la consideración política lockeana tiene que fundamentarse en una consideración teológica para poder explicar la racionalidad humana y, en consecuencia, la propia decisión humana de formar una sociedad civil.<sup>314</sup> Este fundamento ‘teológico’ no nada más se establece por gusto o preferencia de Locke –aunque ahora es admitido que él estaba de acuerdo con el mismo–, sino que es el fundamento ‘objetivo’ que proporciona ‘certeza’ a su teoría.

### El lenguaje de lo político; un lenguaje civil

Quisiera aclarar el sentido de lo que Locke denomina como lenguaje ‘civil’, más que ‘filosófico’ y con esto quiere significar nuestro autor la existencia de una distinción en dichos lenguajes, de acuerdo a la especial manera en que se usan:

“En cuanto a la comunicación por medio de las palabras, eso también tiene un doble uso:

1. Civil
2. Filosófico

Primero, por uso civil quiero decir esa comunicación de pensamientos y de ideas por medio de palabras, en cuanto sirve al sostenimiento de la conversación y del comercio comunes acerca de los asuntos y negocios ordinarios de la vida civil, en las sociedades de los hombres, lo unos entre los otros...por el uso filosófico de las palabras, quiero decir un uso de ellas como el que sirva para comunicar la noción precisa de las cosas, y para expresar en proposiciones generales las verdades ciertas e indubitables en que pueda descansar la mente, y con las cuales se satisfaga en su búsqueda del conocimiento verdadero. Se trata de dos usos muy distintos, y se requerirá mucho menor grado de exactitud para el primero que para el segundo, como veremos en lo que sigue.”<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> Dunn nos dice lo siguiente:

“Locke saw the rationality of human existence, a rationality which he spent so much of his life in attempting to vindicate, as dependent upon the truths of religion. Theology was the key to a coherent understanding of human existence”

Dunn J. “Op. cit” {1969} p. 263

<sup>315</sup> Locke J. “E/e.h.” {1982} L.III, C. 9, § 3 pp. 469-470

Esta es la manera en que el lenguaje epistémico es diferente al lenguaje social y, por ende, político. El lenguaje filosófico es epistémico, verdadero y preciso; es un lenguaje cognoscitivo. El 'lenguaje civil' es el lenguaje cotidiano donde todo mundo se refiera a asuntos que generalmente no son tan precisos ni tan profundos como el filosófico. El "Segundo tratado" no tiene un lenguaje propiamente 'civil' y aunque se pretenda indicar que es filosófico, difícilmente podemos indicar que se trata de un lenguaje estrictamente 'filosófico', aunque no niego que esta pudo ser la pretensión de Locke. Sin embargo, debe reconocerse un detalle revelador: el lenguaje del "Segundo tratado" es, en gran medida, claro, conciso y sin muchas sutilezas filosóficas; es un lenguaje que todo mundo podía entender y es muy llano. Y sin embargo, no podemos decir que 'sirva para comunicar la noción precisa de las cosas', porque parece que trata de mostrarnos un principio de acción: los objetivos de la sociedad civil se cumplen cuando los individuos se comportan a la altura de su deber social y moral en lo que respecta a su papel dentro de la sociedad. De lo anterior hago la siguiente inferencia: Locke, en el 'Segundo tratado del gobierno civil' se propuso mostrarnos, los criterios por los cuales una determinada sociedad política *debe* cumplir ciertos objetivos. El cumplimiento de estos objetivos era amplio, pero pueden resumirse en el 'cumplimiento de los fines' de la sociedad civil.

Ahora bien, los 'fines' de una sociedad civil se desprenden de las causas originales que engendran dicha sociedad. En un cierto sentido, Locke nos indica que la sociedad civil no es algo que sea 'natural' (en el sentido de que exista en el estado de naturaleza), sino que es algo artificial. Y su 'causa' tiene un nexo fuerte con los fines que presenta: la incertidumbre que sufre el hombre en el estado de naturaleza.

El fin de la sociedad civil es la protección de la propiedad, y ésta se ha prestado a los más diversos sentidos, pero creo que puede admitirse que la noción de propiedad que Locke tiene en mente es considerar a ésta en un sentido tan amplio que abarca desde derechos naturales (derecho a la propiedad, derecho a la vida) como la tenencia efectiva o ejercicio de un derecho en su modo actual (como sería el estar vivo, el tener propiedades en un determinado momento), así como la esperanza de encontrarse en una mejor situación, derivada de la creencia (y esperanza) en que el establecimiento de la sociedad civil va a dotar de seguridad a esta propiedad de manera indiscutible (o segura) por el ejercicio de mecanismos que impidan la situación previa de la

sociedad civil (que sería el estado de naturaleza, pero en su forma amenazante y bajo la cual no hay sino una situación de inseguridad).

La defensa de la propiedad es el objetivo principal (y declarado) de la sociedad civil (en este caso, de la sociedad política). Una situación de injusticia manifiesta, de peligro grave es lo que privaría en el estado de naturaleza donde se pudieran ejercer el derecho ejecutivo de la ley de la naturaleza. De esta manera, Locke nos indica que es la existencia de la propiedad la causa directa de la necesidad de la justicia humana. Esto es, antes de que exista la propiedad, la necesidad humana de justicia no puede darse:

*“no hay injusticia donde no haya propiedad, es una proposición tan cierta como cualquier demostración que se encuentre en Euclides; porque, como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que demos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, podré saber que esa proposición es verdadera con la misma certidumbre que sé que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos”<sup>316</sup>*

De esta manera, la justicia no puede surgir donde no existe la propiedad; propiedad y justicia tienen una estrecha relación con el derecho a la propiedad, aunque es algo ‘natural’ (es un derecho natural); y tenemos que la justicia no puede existir sin la existencia de la propiedad. El que este derecho natural se vea amenazado en el estado de naturaleza, dada una situación de incertidumbre –que es algo que es incongruente, dada la definición de ‘estado de naturaleza’ como estado paradisiaco- da lugar a la necesidad de engendrar la sociedad civil por parte del hombre.

Esta necesidad es producto de los deseos y la conciencia de los hombres (uso ‘conciencia’ aquí en el sentido general de ‘darse cuenta’) de, por lo menos, dos cosas: a) el estado de naturaleza tiene, a pesar de sus ventajas, inconvenientes muy grandes, que, al considerarlos detenidamente, son mayores que sus pretendidas ventajas (algo muy extraño, dado que en el estado de naturaleza los hombres pueden, en grado superlativo, ser racionales y buenos; conscientes y respetuosos; sujetos a la ley de la naturaleza y ser sus propios guardianes. b) un deseo de salir del estado de naturaleza; deseo que tiene que ser general, mayoritario y compartido; que, se supone, surge por la propia naturaleza racional del hombre; naturaleza que es racional en grado superlativo y, además, sumamente desarrollada.

Estos dos elementos van a conformar los fines de la sociedad civil y estos fines tienen que resolverse en el establecimiento de los mecanismos por medio de los cuales la seguridad de los hombres que conforman la sociedad civil se garantiza. Estos mecanismos son instancias

---

<sup>316</sup> Locke J. “E/e.h.” {1982} L.IV, C. 3, § 18 p.548 (cursivas textuales)

normativas y coactivas, pudiendo institucionalizarse para fines de operatividad. Sin embargo, dichos mecanismos tienen que atender al fin último de la formación de la sociedad civil: el bien común y esto se identifica con la defensa de la propiedad.

De acuerdo a lo anterior, Locke considera que el absolutismo, como forma de gobierno, no es el adecuado para que cumpla con los fines de la sociedad civil y por tanto, queda descartado como forma de gobierno legítimo. Y es en esto donde, me parece, radica uno de los principales puntos de la teoría política de Locke. Creo que no es tan importante el que se admita o no la forma de gobierno absoluto como adecuado o no a los supuestos fines de la sociedad civil, sino la razón por la que Locke la rechaza. Y el argumento es complicado, no tanto en su aspecto acabado: las formas de gobierno absolutas no son las adecuadas si se admite que hay una finalidad de la sociedad civil. Me parece que Locke nos indica que los hombres, naturalmente presentan un estado de igualdad natural; igualdad que va a desaparecer con la aparición de la autoridad (sea legítima o no) y es cuando se apela a una normatividad (que se fundamenta en la ley de la naturaleza) u obligatoriedad de ciertas conductas humanas e institucionales. Este aspecto normativo (algunos lo pueden interpretar como instancia de la 'obligatoriedad moral', aunque creo que ésta no es suficiente en el universo de lo político y lo social) no tiene la fuerza suficiente para poder garantizar la seguridad individual. La obligatoriedad moral, siendo importante, es insuficiente, aunque Locke la tiene que postular para poder dotar a su teoría de un elemento normativo 'objetivo'; es decir, indudable, cierto y permanente; esto es, que tiene que cumplirse incluso en condiciones de sociedad civil. A este respecto, la existencia y el surgimiento de la autoridad política, siendo una necesidad de la sociedad civil presupone que nuestra propia ejecución de la ley de la naturaleza quede en suspenso y que renunciemos a la misma, al menos, hasta que no tengamos motivo para eso. De esta manera, la autoridad legítima es –y no la forma de gobierno- una de las principales preocupaciones de Locke. Esta 'autoridad legítima', como he tratado de exponer en mi trabajo, tiene que cumplir con una serie de requisitos, y estos son de naturaleza general como particular: es decir, que Locke no nada más nos indica que deben cumplirse, sino que menciona cómo pueden cumplirse. El aspecto 'práctico' de su teoría (aspecto operativo) es uno de los aspectos más vivos de su teoría política. De esta manera, aunque se nos dice que el establecimiento de un estado de derecho es condición necesaria para que la comunidad (reunión de hombres con el propósito de salir del estado de naturaleza, pero todavía sin autoridad política) sea propiamente una sociedad civil no es suficiente para que los fines de ésta se cumplan.

Para Locke, el cumplimiento del estado de derecho es algo importante (tan importante todavía) y para que esto pueda darse, Locke apela, de manera reiterativa, al aspecto punitivo o coactivo del derecho. Locke, de tal manera, es consciente de que si bien debe existir una voluntad de acatar lo que la mayoría de una comunidad decida de acuerdo a su propia reglamentación, pero se percata de que los abusos y el incumplimiento de la ley puede ser el hecho más desagradable de una determinada sociedad que se precie de ser civil; de hecho, es uno de los puntos más difíciles de eliminar, ya que casi ninguna sociedad es tal como Locke cree que deberían ser: ajustadas a los fines originales para las que fueron creadas. La razón de que lo anterior ocurra radica, a mi juicio y a despecho de todos aquellos que rechazan la consideración de MacPherson, en aquello que Locke menciona en su momento: la existencia de hombres que tratan, en la sociedad, de aprovecharse de los demás, imponiendo su parecer sobre los demás de manera ilegítima. Locke nos indica claramente que hay personas como estas en sociedades políticas y que son sujetos de condena moral, pero además, sujetos de persecución legal. La existencia de estas personas está fuera de discusión; no así las supuestas causas por las que estas personas tratan de preservar el estado de naturaleza (pues estas personas no renuncian a su libertad natural y no admiten, sino veladamente el estado de derecho que, se supone, es genera y universal, aprovechando la más mínima ocasión para aprovecharse de una determinada situación para sí mismos) y, en consecuencia, los modos de gobierno, la dinámica de casi todo estado se encuentra a merced de estos ‘disputadores’, ‘corruptos’ e ‘ignorantes’ que impiden la consecución de los fines de la sociedad civil,

Me parece que la consideración que de hombre Locke sustenta es la de individuo que tiene que vivir y que tiene que consumir, que es libre e igual y, supuestamente, racional y que naturalmente hay un número indeterminado de hombres (‘la mayoría’, ‘algunos’; esto no es claro en Locke) que no respetan la ley de la naturaleza en aspectos tan básicos como es el respeto a la propiedad ajena y esto quiere decir que no existe un respeto generalizado –ni mucho menos- hacia los derechos básicos de los demás (derecho a la vida y a la libertad), lo que se origina por la propia dinámica de la naturaleza humana (esto es, en la situación original no se da, sino que hay un proceso de ‘perversión’ o ‘corrupción’ de la propia naturaleza humana que causa el desarrollo humano en lo económico y en lo social). Esta ‘perversión’ de la naturaleza original es un punto conflictivo, pero necesario (de otra manera, no puede explicarse su certidumbre ni la formulación de la teoría política de Locke), pero como cualquiera puede ver, ésta premisa del ‘estado de naturaleza’ es una ficción a la que tiene que apelar nuestro autor. Lo grave es que dentro de esta concepción ‘natural’

del hombre no se nos indica de manera argumentada por qué el hombre es racional y otras veces, no lo es; por qué el hombre natural tiene un límite natural a la de propiedad y por qué no se respeta ésta en el mismo estado; por qué de la existencia de ciertos derechos naturales estos se convierten en instrumentos de su propia destrucción y sometimiento político y social (el derecho a la propiedad ilimitada, el derecho a ejecutar la ley de la naturaleza, el derecho a defenderse en guerras justas, etc.) y por qué algunos de estos derechos deben ser considerados ‘naturales’ y otro no (como serían los ahora llamados ‘derechos asistenciales’).

Todas estas cuestiones no son respondidas de manera satisfactoria porque la teoría política de Locke no establece la naturaleza absoluta de lo que el hombre es, pues éste, al tener un cierto grado de desarrollo se va transformando, y las transformaciones más radicales se dan en el estado de naturaleza (en este estado ya existe un nivel desarrollado de las relaciones económicas, el arte y el lenguaje ya son una realidad y el dinero surge por consenso general), lo que impiden que Locke pueda decirnos cómo su concepción sobre la libertad natural y la racionalidad del hombre conducen a la conclusión amarga, pero real de que el estado de guerra pueda darse en la sociedad civil, así como en el estado de naturaleza (aun siendo distintos) y cómo es que el hombre puede abrigar la esperanza de seguridad relativa en la sociedad civil.

De cualquier manera, el establecimiento de la sociedad civil tiene que considerar un ejercicio distintivo de lo que es el poder político. Locke pretende definir y enunciar la diferencia entre autoridad política y autoridad patriarcal. Me parece que este, siendo uno de sus objetivos, no es el más importante (al menos, para nosotros); sin embargo, reconozco que para su tiempo esto pudo tener su importancia, aunque creo que dentro de explicación de la diferencia de la autoridad política, encontramos algo más valioso (insisto, para nosotros): la existencia de instancias legales de apelación. Este tipo de instancias es lo que distingue a la sociedad civil de cualquier otro tipo de sociedad y la van a conformar. Por tal motivo, cuando no exista juez a quien apelar, o aunque dicha instancia exista, y **no se puede apelar en los hechos**, el derecho de rebelión es el último recurso de los hombres para poder hacer cumplir con los objetivos de la sociedad civil. Es éste uno de los puntos más problemáticos y más delicados de la filosofía de Locke para nosotros mismos: él no cree que el derecho de rebelión (o resistencia, si se quiere) pueda ser equivalente a nuestra moderna concepción denominada ‘desobediencia civil’; para Locke no hay duda de que el derecho de rebelión puede adoptar la forma de una revolución violenta, destructiva y ser una lucha de vida o muerte entre los que propiamente son considerados como ‘rebeldes’ (aquellos que, teniendo la

misión de ser fiduciarios del poder político no cumplen con su cometido y violentan sistemáticamente el estado de derecho) y los integrantes de la sociedad civil. Este derecho de resistencia dota a los integrantes de la sociedad civil del recurso último de soberanía popular. Y éste es uno de los puntos más oscuros en la teoría política de Locke: ¿cuándo la confianza se disuelve? Pues parece ser que sólo el reiterado abuso y la constante violación de los derechos más fundamentales de los individuos (esto es, el atentado a la propiedad individual) de manera general es lo que engendra una situación de revolución, pero parece ser que el derecho de rebelión es un derecho natural y no puede ser regulado. De esta manera, parecería que Locke sugiere que todo individuo (siendo propietario de su propia persona) puede y debe (aunque éste aspecto de ‘deber’ no sé si realmente encaja en el sentido exacto de su teoría) participar en lo político. Yo, por mi parte, no he encontrado en parte alguna del “Segundo tratado” mención alguna hacia un requisito que impida, de manera legal, la participación del grueso de la población en la conformación de la sociedad civil que no sea otro que ser un agente libre y esto en el sentido de ser propietario de su propia persona. De esta manera, la mayoría de la población de su tiempo (jornaleros, mercaderes, sirvientes, artesanos y otros estratos reputados como ‘bajos’) tienen el perfecto derecho de intervenir en asuntos públicos. Ni siquiera la posición social privilegiada es obstáculo para lo anterior, constituyendo uno de sus aspectos más valiosos, aunque fue uno de los impedimentos bajo los cuales su teoría pudiera ser aceptada en su momento por sus contemporáneos.

Sin embargo, aunque Locke concede que la población tiene todo el derecho de ejercer estos derechos políticos, y aunque se reconoce la soberanía popular de manera casi ilimitada, en el surgimiento de la sociedad civil esto queda casi eliminado: aquellos que se reúnen con el propósito de formar la sociedad civil son aquéllos que pueden, sin impedimentos alguno (sea social o económico), plantear las condiciones específicas de la misma sociedad civil. Como resultado de lo anterior, y aunque no exista ningún impedimento teórico para que la mayoría de la población participe en la formación de la sociedad civil, Locke postula que, en los hechos, no todos pueden participar (me queda una duda de si el sentido es que no deban participar) dadas las múltiples ocupaciones de la gente. De esta manera, aquellos que deciden son, en los hechos, los representantes (delegados) de los individuos. Y es ahí donde yo creo, existe el vacío entre los intereses de la mayoría (propiamente, los que son sujeto de menosprecio dada su humilde condición) y los de la minoría (que puede deberse a cualquier origen social, pero que atiende a sus intereses particulares y no los de la mayoría). Creo que Locke establece claramente que el



ejercicio gubernamental debe ser representativo, aunque nunca se menciona un requisito monetario, de posición o educación mínimos y no implique, por consiguiente, impedimento alguno para que cualquiera pueda ejercer un determinado puesto público. Lo asombroso es que Locke no considerara que la mayoría, siendo como era en aquellos tiempos, mayoría de personas sin propiedades (en el sentido estrecho de poseer tierras o bienes tangibles o dinero) no especificase claramente la necesidad de una legislación democrática, porque, me parece, éste es el sentido y esencia de la soberanía popular lockeana, dada la igualdad natural de todo ser humano y su propia capacidad ejecutiva de la ley de la naturaleza.<sup>317</sup>

Aunque Locke no propugna por una forma de gobierno específica, sí es claro que la ‘tiranía’ y el gobierno absoluto (§ 202) son consideradas como formas contrarias a los fines de la sociedad civil. Lo anterior quiere decir que cualquier forma de gobierno que se someta al imperio de la ley para todos (y no nada más para unos cuantos) cumple con uno de los requisitos de ser sociedad civil. Lo que es inaceptable para Locke es que cualquier forma de gobierno sea utilizada para que, con el poder político de los demás, se ‘intimide, empobrezca y someta’ a los ciudadanos por parte de otros que, en los hechos, se consideran superiores al común de los demás y por tanto, es cuando se puede recurrir al derecho de rebelión: cuando exista un sentimiento generalizado de malestar y una decisión de acabar con ese estado de cosas. Una lectura –laxa, si se quiere- de lo anterior sugiere que Locke nos está indicando que esto es lo que priva en todos los sistemas de gobierno y esto es lo que precisamente tiene que corregirse, delimitando la competencia de las distintas instancias de la sociedad mercantil, la patronal, la patriarcal y la política.

Por otro lado, un aspecto problemático de la obra política de Locke se encuentra, a mi juicio, en la concepción de ‘estado de naturaleza’ y estado de guerra que él maneja. Locke claramente los distingue, pero he identificado un pasaje al menos (son dos, específicamente, aunque uno de ellos no es tan claro) donde el estado de naturaleza se identifica como estado de guerra y esto es sorprendente. Creo que Locke nos indica -tal vez- que en una situación original, el estado de naturaleza no es estado de guerra, pero que la propia dinámica del estado de naturaleza (derivada del propio crecimiento y desarrollo económico humano que se da en el estado de naturaleza) puede transformarse de un estado idílico (que es claramente una ficción) a un estado de guerra en

---

<sup>317</sup> Además, quisiera mencionar que cuando Locke habla de la impertinencia del poder político absoluto, él simplemente rechaza a ésta porque no es posible pensar en un estado de derecho que excluya a alguien (el monarca o el soberano, según sea el caso), pero esto no quiere decir que el rechace a la monarquía en alguna de sus variantes

potencia (donde los inconvenientes del estado de naturaleza pueden engendrar un estado de guerra) y de ahí pasar al estado de naturaleza como estado de guerra, como él mismo lo indica. Enuncio esto porque dicha consideración es uno de los presupuestos lockeanos por el cual la autoridad política se hace necesaria, y a la que se apela para mostrar que un estado de sociedad civil es mejor que el estado de naturaleza, al menos, por la actitud de ‘algunos’ hombres (Locke nos indica que los hombres no son malos por naturaleza, ni que exista la escasez extrema, sino que existen ciertos hombres {‘algunos’, ‘la mayoría’} que son ‘perversos’ y que no respetan la ley de la naturaleza) y que hacen inseguro e inestable dicho estado original. De esta consideración fundamental y ‘original’ se desprende gran parte de la teoría política de Locke, como es su consideración ‘moral’ y política, en su modalidad de obligatoriedad.

La concepción moral de Locke es teológica, tanto en el “Ensayo”, como en la ‘Carta sobre la tolerancia’ y “Segundo tratado”. Locke apela a la divinidad como el fundamento de la acción humana y sin embargo, la obligatoriedad política se desprende de dos instancias: el consentimiento del hombre a renunciar a la ley de la naturaleza y a la creencia de que bajo la sociedad civil el hombre se encontrará mucho mejor. He tratado en mi trabajo de mostrar cómo lo primero no significa ni implica que la sociedad civil cumpla con sus fines íntegramente y lo segundo no es algo seguro o inevitable. Sin embargo, debo admitir que Locke nos proporciona una serie de procedimientos fácticos bajo los cuales llegar a establecer su ideal normativo como una realidad: el cumplimiento del estado de derecho, no por vía de la moral (es insuficiente), sino por vía del derecho. De esta manera, Locke va a depositar su confianza no tanto en la buena voluntad de los hombres para que el respeto a la ley pueda ser una realidad, sino al aspecto coactivo. Esto es algo muy importante porque nosotros buscamos un punto de contacto entre la moral y la política. Creo -tal vez infundadamente-, que el trabajo de Locke nos indica que hay un cierto nexo entre ambas: el derecho y que bajo el mismo la moral se realiza y la política no es mera actividad estratégica que no repara en medios, sino en fines.

Como he tratado de indicar en el trabajo, Locke fundamenta la obligatoriedad política de las consecuencias que tiene el establecimiento de la sociedad civil. Estas consecuencias son, si no malinterpreto a Locke, deseables y ‘buenas’ y pueden ser de cualquier tipo: morales, en un sentido amplio o, en el sentido estricto, jurídicas. Lo que es problemático es que la apelación de un

---

(parece que para él la monarquía hereditaria es la forma de gobierno que rechaza en primera instancia, porque él piensa que no cumple con los aquellos fines de la misma sociedad civil).

supuesta gobernabilidad (u obediencia) se fundamenta en la creencia de que el orden político de alguna manera va a ‘mejorar’ una situación original (es decir, que se piensa que la sociedad civil simplemente elimina ciertas situaciones indeseables que se dan en el estado de naturaleza) y por ende, la sociedad civil nada más puede tener autoridad por medio del consentimiento de aquellos que viven en sociedad (pre-política) y esto se toma como un argumento que explica la autoridad y la obligatoriedad. Pero como cualquiera puede ver, ni el consentimiento ni el contrato que se deriva del consentimiento, ni la consideración sobre las consecuencias del establecimiento de la sociedad civil puede sustituir algo que no se encuentra presente la teoría de Locke: la explicación del fundamento de la obediencia u obligatoriedad política, y –este es el caso de Locke- menos se explica por los beneficios que supuestamente la sociedad civil nos brinda. Y esto tiene una relación con lo que entendemos como ‘moral’: parece ser que Locke plantea la obligatoriedad política en términos de utilidad o consecuencia. Pues si la obligación política descansa en una moral de las consecuencias, simplemente estamos ante el principio del utilitarista: qué es lo mejor, definido en términos de provecho particular, al que damos el nombre de ‘lo mejor’, y no en una argumentación de la obligatoriedad.

La sociedad civil tiene un marco de competencia específico y no admite (dada su especificidad o particularidad, por sus fines propios) que pueda ser instancia de otras formas de sociedad humana, las cuales tienen su propio rango de acción y competencia y que son distintos a la sociedad civil. Como se ha dicho, la sociedad civil lockeana tiene un fin: la defensa de la propiedad y esta no puede garantizarse sin la existencia de un estado de derecho que debe cumplirse y bajo el arbitrio imparcial de los magistrados. Los mecanismos bajo los cuales el estado de derecho se promulga y se cumple, son, a mi juicio, los elementos más importantes y vigentes de la teoría política de Locke.

## CONCLUSIÓN

Antes de terminar, quisiera decir que después de haber tratado de comprender la teoría política de Locke, he llegado a la conclusión de que no es posible una comprensión mediana de la misma si no estamos dispuestos a un ejercicio activo y reinterpretativo de lo que trata de decirnos Locke. Con esto quiero indicar que el análisis histórico es necesario, pero no suficiente, para entender esta teoría, sino que es imprescindible reexaminar lo que Locke nos indica; tratar de interpretar cosas que no dijo claramente e inferir aquello que está implícito en el “Segundo tratado del gobierno civil”: se trata, pues, de realizar un ejercicio activo de esta obra. Sin embargo, aunque reconozco que esto debería llevarse a cabo, no puedo indicar exactamente cómo (y tal vez esto sea lo realmente importante). Tal vez sea mejor, en un ambiente de libertad y tolerancia, reexaminar críticamente nuestra propia metodología y tratar de plantear desde un principio nuestra intención cuando estamos frente a teorías como estas: a dónde queremos llegar y cómo podemos hacer esto. Tal vez lo mejor será examinar nuestras creencias y prejuicios más comunes, revestirnos de humildad y tratar de aprender algo de teorías como la de Locke. Y tal vez no lleguemos a formular o establecer la interpretación de su doctrina política, pero creo que sí es posible acercarnos a ella, repensar ciertos aspectos y tratar de refinar nuestros propios argumentos y, con base en lo anterior, tratar de utilizar los elementos propositivos de ésta teoría.

Pienso que no es suficiente el enunciar nada más el contexto histórico del discurso de Locke, porque aunque nos indica el supuesto marco histórico de sus planteamientos, la concepción de sociedad civil lockeana tuvo que apelar a un ejercicio argumentativo que, aunque tuvo propósitos inmediatos de convencimiento (políticos), no se agota en lo anterior, sino que se apela a la fuerza de los argumentos y, presuntamente, a lo racional. Para mí, la metodología que he utilizado ha sido el examen de los argumentos que conducen a plantear, por parte de nuestro autor, la pertinencia, necesidad y operatividad de la sociedad civil. Y hay algo muy claro en lo que respeta a su contenido semántico: la sociedad civil de la que se habla en su teoría es algo muy distinto, tanto en su significado y en su función a nuestra propia concepción contemporánea y significa la comunidad donde existe un estado de derecho que permita arreglar las diferencias entre los miembros de esa comunidad y bajo la cual existe un poder coactivo general para evitar que alguien pueda transgredir dicho estado de derecho. La función de la sociedad civil es el bien común o la

defensa de la propiedad en el sentido amplio. Y el origen de la sociedad civil, aunque puede ser en un cierto sentido, algo natural y fundado en los mandamientos divinos, o en la imperfección del estado de naturaleza, o en la propia naturaleza humana, radica, simplemente en la existencia de algo que es producto del universo social, humano, práctico y con una clara referencia a un aspecto material y esto se inscribe en el hecho de la existencia de la propiedad, que es el supuesto origen del surgimiento de la sociedad civil y no el mero amor a los hombres, los ideales morales o alguna otra idea extraña y descabellada, a decir del propio Locke.<sup>318</sup>

La investigación de Locke es, en gran medida, un examen de las causas originales del poder político, pero no nada más se reduce a lo anterior, sino que, con base al examen original de las condiciones que obligan al hombre a transitar a la sociedad civil, se trata de fundamentar la legitimidad del poder político por medio de un sistema normativo con estrecha relación con su concepción moral. Como todo sistema normativo, la teoría política de Locke –dentro de la que se encuentra comprendida la noción de sociedad civil- apela a un conjunto de reglas, normas, o juicios, o enunciados, que, como lo define Hector-Neri Castañeda ‘formulan permisos, licencias, derechos, obligaciones, requisitos, deberes, amonestaciones, prohibiciones, súplicas, o algún tipo de corrección o incorrección de un curso dado de acción, o, puesto de otra manera...que formulan ciertos conjuntos de *síes* o *noes*, de *háganses* y *no-háganses*.’<sup>319</sup> La sociedad civil es la contraposición del estado de naturaleza -y puede decirse, por extensión que no es el ‘estado original’-, sino un producto humano, artificial, producto de su acción y voluntad (en un cierto sentido, no es creación directa de Dios). Dicha sociedad tiene que cumplir con cierta normatividad en su funcionamiento institucional y atiende a fines, lo que hace de dicha instancia tiene que cumplir con los ideales para los que fue creada. El ‘hecho’ de que Dios no haya otorgado, de manera explícita la autoridad política a ningún hombre o clase de hombres, permite a Locke establecer la ‘fuerza’ o nexo de vinculación y obligatoriedad social imprescindible: la autoridad política debe ser legítima, en función del consentimiento de los individuos de una comunidad. De esta manera, la sociedad civil posee autoridad (no natural, ni otorgada por la gracia divina) porque es legítima; tiene fuerza coactiva por voluntad general; en ella existe un estado de derecho

---

<sup>318</sup> “No hay injusticia donde no hay propiedad” Locke “E/e.h” L.IV, C. 3, § 18 p.548

<sup>319</sup> Castañeda H-N. “Pensar y hacer” UNAM 1993 p. 16

universal por acuerdo de sus miembros y es la única instancia que permite la resolución de los conflictos en paz.

Sin embargo, creo que esto es ilusorio. Para mí, la sociedad civil de Locke se encuentra en un dilema: en ella se pueden reproducir condiciones bajo las cuales el estado de guerra pueda ser más que una posibilidad. Por tal motivo, Locke va plantear el derecho de rebelión como el último recurso de la comunidad para la defensa de sus derechos. La sociedad civil tiene como misión la defensa del derecho de propiedad, en su sentido amplio, pero en un sentido estrecho –tal vez, en nuestros días, es el real sentido que se le quiere atribuir a dicha noción- puede interpretarse como la defensa de la propiedad privada. Para ejercer dicha misión se recurre al estado de derecho y éste es lo que hace posible que exista una sociedad política legítima, con autoridad y con fuerza coactiva. El contrato que se celebra entre los hombres va a establecer una sociedad que se califica como ‘civil’ y que dota de autoridad al gobierno o estado que cumpla con los requisitos legales que se establezcan y el derecho es el instrumento por el cual la sociedad civil cumple con sus fines, que se reducen, en última instancia en el establecimiento de un gobierno que cumpla con sus fines y que permita el estado de paz (civil) en el mundo,<sup>320</sup> que es un deseo amplio y compartido, aunque, como nosotros podemos darnos cuenta, lo anterior no tiene que ser necesariamente un hecho real (como creo que finalmente Locke lo pudo percibir).

Sin embargo, considero que el problema principal que hay en la teoría de Locke es el uso que se hace de la palabra ‘legalidad’ referida al sentido de legitimidad política. Es indudable que se pretende indicar que la legalidad es necesaria para que el Estado, el Gobierno legítimo surja. Y Locke cree que es por medio de una transferencia y admisión de autoridad personal a la autoridad política. Una transferencia de esta naturaleza tiene que ser de naturaleza voluntaria y de ahí se concluye que lo anterior es la fuente de la legitimidad de la autoridad política. Pero de esto no se sigue que los hombres tengan que ajustar su conducta a lo que debe ser: acatar el orden político.

Quisiera indicar que aquí el problema (problema mayúsculo, imprescindible e importante) es la noción misma de legitimidad política y no tanto mostrar cómo es que sucede esto (explicación genética). Parece entonces que la obligatoriedad política –de manera irremediable- tiene que descansar en algo tan irracional como aquello que Locke propone abolir: el uso de la fuerza, que

se denomina 'legítima' y que Locke ha definido como el movimiento corporativo de la mayoría para imponer por la fuerza lo que se ha decidido que tiene que ser obligatorio en virtud de una supuesta admisión personal y no externa (lo cual es muy discutible); este movimiento de la mayoría es lo que se denomina acción de fuerza del gobierno.

Quisiera indicar que tal vez la mera voluntad libre y moral de los individuos no sea suficiente para que la obligatoriedad política sea un hecho incuestionable; pero también debo indicar que la mera coacción legal tampoco sirve de mucho. La legitimidad tiene que contemplar, a mi juicio, un nexo entre la moral personal y la coacción legal, pero esto no sé a ciencia cierta cómo lograrlo y tal vez esté profundamente equivocado. Lo cierto es que Locke nos proporciona un intento de resolver lo anterior por medio del ejercicio de la ley y la puesta en práctica de procedimientos institucionales, lo que, junto con la 'ley de la opinión' puedan tratar de amalgamar tanto la libertad como la obligatoriedad legal.

Parecería que no he indicado el sentido o significado de la sociedad civil para Locke. Concluyo que para nuestro autor el término designa el estado bajo el cual la autoridad política existe y tiene los mecanismos de legitimación. De esta manera, la sociedad política, sociedad civil y Gobierno son sinónimos en un cierto sentido. La investigación de Locke es, sencillamente, la investigación del origen legal del Gobierno y, con base en esto, mostrar las funciones del mismo que se reducen, de manera principal y según Locke, a una: la defensa de la propiedad de los individuos que componen una comunidad.

El examen de la sociedad civil lockeana ha sido para mí muy útil porque es un ejemplo que muestra cómo la mera argumentación filosófica algunas veces es impotente, inútil y, a veces, hasta ridícula en el mundo de los intereses reales: el mundo de la propiedad, la libertad y los derechos humanos contemporáneos que se funda en lo que se conoce ahora como 'mercado', en virtud de que tal vez vivimos en una época bajo la cual se presupone que estamos mejor que antes. No discuto lo anterior, ni es mi propósito hacer valuaciones apresuradas. Simplemente quiero indicar que, a menos que seamos capaces de enfrentar nuestras creencias y nociones más extendidas de manera crítica, no podremos analizar aquellas categorías y nociones políticas que son la fuente de

---

<sup>320</sup> Locke "ST/GC" {1994} § 228, § 229

toda nuestra acción política, entre las que se encuentra la noción actual de 'sociedad civil', tan diferente en su sentido contemporáneo a la sociedad política de Locke.



## BIBLIOGRAFÍA

- Locke J. “Ensayo sobre el entendimiento humano” México FCE 1982
- Locke J. “Segundo tratado sobre el gobierno civil” Madrid 1990 Alianza Ed.
- Locke J. “Sobre la tolerancia (Carta sobre la tolerancia)” México 1997 Ed. Gernika
- Locke J. “Two treatises of government” {Ed. P. Laslett} Cambridge 1988 Cambridge University Press
- Locke J. “Second treatise of Government” {Ed. C. B. MacPherson} Indianapolis 1984 Hacket Publishing Company
- Bennett J. “Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales” Mexico 1988 UNAM-IIF
- Bobbio N. “Hobbes” México 1995 FCE
- Castañeda Hector-Neri “Pensar y hacer” México 1993 UNAM-IIF
- Davis L.H. “Theory of action” New Jersey 1989 Prentice Hall
- Davidson D. “*Libertad para actuar*” y “*Tener la intención*” en “Ensayos sobre acciones y sucesos” Barcelona 1995 Crítica-UNAM-IIF
- Dunn J. “Locke” Oxford 1989 Oxford University Press
- Dunn J. “The political thought of John Locke” Cambridge 1969 Cambridge University Press
- Finley M. I. “El nacimiento de la política” México 1990 Col. ‘Los noventa’ CNCA
- Finley M. I. “Vieja y nueva y democracia” Barcelona 1990 Ed. Ariel
- Gauthier D. ‘*Why ought one obey God?*’ en “Moral dealing” Cornell University Press 1990
- Grant R. W. “John Locke’s liberalism” Chicago 1987 The University of Chicago Press
- Herrera M.J. “Jusnaturalismo e ideario político en John Locke México 1990 UAM-Iztapalapa

- Horkheimer M. & Adorno T. W. “Dialéctica del iluminismo” Buenos Aires 1969 Ed. Sudamericana
- Hume D. “Una investigación sobre el conocimiento humano” Madrid 1988 Alianza Editorial
- Hume D. “Tratado de la naturaleza humana” Madrid 1988 Ed. Tecnos
- Hume D. *Una investigación sobre los principios de la moral* en “De la moral y otros escritos” Madrid 1982 Centro de estudios constitucionales
- Ingersoll D. & Matthews R. “The philosophic roots of modern ideology” New Jersey 1991 Prentice-Hall
- Lloyd Th. “Locke on government” London 1995 Routledge
- Mackie J.L “*El empirismo y las nociones innatas*” en “Problemas en torno a Locke” México 1988 UNAM-IIF
- MacPherson C.B. “La teoría política del individualismo posesivo” Barcelona 1970 Ed. Fontanella
- MacPherson C.B. “La democracia liberal y su época” Madrid 1977 Alianza Ed.
- Nagel Th. “*Los deseos, los motivos prudentiales y el presente*” en Raz J. “Razonamiento práctico” México 1986 FCE
- Nagel Th. ‘*La libertad*’ en “Una visión de ningún lugar” México 1996 FCE
- Nozick R. “Anarquía, estado y utopía” México 1990 FCE
- Kant E. “La religión dentro de los límites de la mera razón” Madrid 1995 Alianza Ed.
- Kant E. “Filosofía de la historia” México 1997 FCE
- Kant E. “Filosofía del derecho”
- Kopton K. “*The unnatural desire for more than one needs’: an objection to James Tully’s view of Locke’s assessment of the introduction o money*” en “Locke Newsletter” V. 25 1994

- Koselleck R. "Critique and Crisis" Cambridge 1988 MIT Press
- Olivercrona K. 'Appropriation in the state of nature: Locke on the origin of property' en "Modern Political theory from Hobbes to Marx. Key debates" Ed. Livley J. & Reeve A. London 1991 Routledge
- Olivercrona K. "Lenguaje jurídico y realidad" México 1995 BEFDP-ITAM-Fontamara
- Palmer D. "Does the center hold. An introduction to western philosophy" Mountain View California 1991 Mayfield Publishing Company
- Simmons A. J. "The lockean theory of rights" New Jersey 1992 Princeton University Press
- Strauss L. 'Sobre la ley natural' en "Persecución y arte de escribir" Valencia 1996 Edicions Alfons Magnanim-IVEI
- Strauss L. & Cropsey J. "Historia de la filosofía política" México 1993 FCE
- Stroud B. "Hume" México 1986 UNAM-IIF
- Tully J. "An approach to political philosophy: Locke in contexts" Cambridge 1993 Cambridge University Press

## Indice

Agradecimientos	p. 1
Introducción general	p. 2
Argumentación y metodología en la filosofía de Locke; una introducción general de su filosofía política	p. 5
Consideración sobre la propiedad de Locke	p. 46
Elementos de la teoría política de Locke	p. 86
Transición del Estado de naturaleza a la sociedad civil	p. 126
Aspectos normativo y fáctico	p. 168
Algunas observaciones	p. 217
Conclusión	p. 239