

# La emancipación a través de la legitimación de las relaciones de poder en John Locke<sup>i</sup>

En el marco que establece el *call for papers* esta ponencia se propone indagar sobre el concepto de emancipación de la filosofía moderna, tomando como caso de estudio a John Locke. La elección de este autor inglés se debe a que resume y configura una síntesis entre dos corrientes de pensamiento en torno al concepto del derecho y, por tanto, el de libertad que surgen en los siglos de transición de la Edad Media a la Moderna, cuando los filósofos modernos comienzan a hablar del derecho como un poder o facultad subjetiva.

Podría decirse que estas dos corrientes tienen un origen similar porque ambas utilizan un mismo lenguaje, cuya génesis coincide en autores como Grotius.<sup>ii</sup> Entre *De Iure Praedae, Introduction...* y *De Jure Belli ac Pacis* se sostiene un equilibrio entre posturas radicalmente distintas que lo convierten en el primer conservador que consideró la posibilidad del absolutismo y la defensa del *status quo*, y simultáneamente, en el primer teórico radical que defendiese la inalienabilidad de ciertos derechos. Los autores que utilizan en adelante su vocabulario de los derechos se dividen entre conservadores y radicales, según consideren más importante uno u otro aspecto de la teoría de Grotius (Tuck 1979, 71-81).

Por un lado, están aquellos que defienden los derechos individuales de los hombres para fundamentar la necesidad de transformación del *status quo* político y económico, *i.e. levellers* como R. Overton o H. Ireton. Por el otro, autores como Sandel o Thomasius interesados en cimentar la autoridad de las estructuras tradicionales de poder monárquico y aristocrático.

Teniendo en cuenta este brevísimo esquema, la importancia de John Locke consiste, justamente, en que en su obra esas dos corrientes encuentran una síntesis. En la consecución de esta tarea Locke no es original en sus planteamientos, pero en cuanto filósofo de la restauración no-conformista, sigue los pasos marcados por Grotius, y tiene cierto éxito en conjugar ambas tradiciones.

Para ello, no sólo defiende los *derechos* del cuerpo político, sino también la inalienabilidad de ciertos derechos de los individuos. En este inestable equilibrio entre estos dos extremos puede encontrarse un marco de pensamiento con cierta originalidad que busca preservar la paz social de los ataques de los individuos aislados, se encuentren encumbrados en las estructuras gubernamentales o no. «[...] *The end why they chuse and authorize a Legislative, is, that there may be Laws made, and Rules set as Guards and Fences [...] to limit the Power, and moderate the Dominion of every Part and Member of the Society [...] (II, § 222).*

De este modo, esta ponencia se propone demostrar que, para John Locke, el individuo posee

derechos inalienables, pero que la misma naturaleza humana tiende a establecer ciertas relaciones de poder que los esclavizan. La constatación teórica e histórica de este postulado lleva a Locke a sostener que la salida del hombre de esa situación de enfermedad debe liberarlo no de las relaciones de poder, que pueden ser legitimadas, sino de sus propias pasiones que lo llevan a juzgar con parcialidad sus derechos y a intentar someter a otros los designios de su amor propio.

La fórmula del contrato social que propone busca la construcción de un poder mayoritario que limite al individuo en todos aquellos aspectos en los que sus pasiones puedan afectar los lazos sociales básicos en los que cada hombre puede encontrar el *espacio* de seguridad y, por lo tanto, de emancipación. De este modo, la función del arte de la política consiste en esa doble tarea de legitimación y administración de las relaciones entre los individuos, y entre estos y la sociedad en la que viven y de la que adquieren la libertad.

En otras palabras, el contrato social *lockeano* busca elaborar un equilibrio entre los derechos inalienables de los hombres y la construcción de un espacio comunitario que haga posible la justicia en las relaciones humanas y, por lo tanto, emancipe al hombre del estado de enfermedad en el que se encontraría si no existiese el poder político.

### **Derechos inalienables**

De este modo, la primera pregunta posible es: ¿cuáles son los derechos inalienables que Locke define?

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la consideración de inalienables sólo se aplica a los derechos naturales.<sup>iii</sup> En segundo lugar, que la consideración de la inalienabilidad de los derechos supone no sólo las relaciones humanas, sino también el conflicto potencial. La interacción humana, el vicio, la escasez de bienes suficientes o la mera competencia entre derechos de un mismo sujeto generan un conflicto entre los derechos que Locke intenta regular apelando a los grados y motivos de enajenación aceptables. Así, ya sea por conflictos de intereses individuales o en relación con el bien común, Locke repara en la existencia de ciertos derechos enajenables en distintos grados y otros que no los son en absoluto.

El deber-derecho fundamental es el de autopreservación (*II*, §§ 6-11), el resto de los derechos naturales son relevantes sólo en la medida en la que son un medio para garantizar dicha autopreservación (*II*, § 17). En tanto que medios, pueden ser renunciados o transferidos de forma parcial si el resultado esperable es la mejor preservación de la vida del individuo o la sociedad. Así, lo que se establece no es una gradación entre los deberes y los derechos, sino sólo advierte que indistintamente a cómo se considere dicha gradación, la relación interna de los derechos (vida, libertad, salud, posesiones, etc.) establece un criterio según el cual unos existen en función de otros y, en consecuencia, su enajenación tiene como condición *sine qua non* la preservación del derecho más fundamental u originario. De este modo, se establece una suerte de *escala* de derechos, donde a

medida que se descende, se amplía el poder de enajenación, siempre y cuando represente un aumento en las expectativas de mejorar las posibilidades de preservación.

El derecho a la preservación de la propia vida no es sólo un ámbito de libertad frente a acciones ajenas que pueden quitarla o entorpecerla, (II, § 6) sino también el poder de disponer de la propia persona y acciones a fin de poder buscar los medios para preservarla. De ahí que este derecho sea el más fundamental. Locke fundamenta en la ley de naturaleza y la propiedad de Dios sobre sus creaturas el tabú del suicidio, y en este, la incapacidad de enajenar cualquier derecho hasta el punto de poner en peligro su propia vida. Es decir, si B es un medio para la preservación A, y nadie tiene un poder absoluto sobre A, se sigue que nadie puede enajenar de forma absoluta B porque pondría necesariamente en peligro la conservación de A. Esto no es lo mismo que sostener que la inalienabilidad B se fundamenta en la misma naturaleza de B.<sup>iv</sup>

No obstante, el criterio concreto según el cual se puede enajenar en cada caso un derecho no es unívoco ni se encuentra instituido, sino que cada individuo debe dar su consentimiento en función de la evaluación de la relación entre sus intereses y los colectivos. En otras palabras, la ley de naturaleza no provee los elementos para discernir un criterio único, sino que sólo establece un marco general de actuación dentro del cual cada hombre es libre de decidir; de ahí la importancia del consentimiento individual.

A su vez, en cuanto media el consentimiento individual no puede hablarse, dice Locke, de una enajenación absoluta de ningún derecho natural, ya que «*it cannot be supposed that they should intend, had they a power so to do, to give to any one, or more, an absolute Arbitrary Power over their Persons and Estates [...]*» (II, § 137, 13). El consentimiento, pues, limita la enajenación ora por la imposibilidad de consentir una transferencia absoluta de un derecho sobre el que no se tiene dicho poder, ora porque cualquier derecho obtenido por ese medio puede ser suspendido o cancelado en cuanto su ejercicio justifique una acción que ponga en peligro la vida del poseedor originario (I, §§ 42-43; II, §§ 22-24).

La conclusión es que en sentido estricto el único derecho inalienable de forma absoluta -*i.e.* no puede ser transferido en ningún grado- es el derecho a la vida. Los demás derechos, mediante el consentimiento individual, pueden ser transferidos en distintos grados según el juicio individual sobre las circunstancias y las condiciones del *trust*. Este *ordenamiento* de los derechos y los deberes permite comprender cómo Locke estructura y da significado a la relación del individuo con su prójimo y con la sociedad en la que vive.

En resumen se podría afirmar que la fundamentación de los derechos en relación con la ley de naturaleza y la consecuente correlación entre derechos y deberes equivale, en términos clásicos, a admitir a la libertad, la igualdad y las posesiones dentro del ámbito de la justicia distributiva, mientras que la vida sólo pertenece a la justicia correctiva.<sup>v</sup> En otras palabras, esa fundamentación de derechos no excluye la caridad como un reclamo más de la justicia.

## **La libertad y la igualdad**

La igualdad es presentada por Locke tanto como el resultado de una dignidad especial de los hombres, como el *igual sometimiento a la ley de la naturaleza y, de este modo, la igualdad en jurisdicción y poderes en la relación con los otros hombres*. De esta forma, la igualdad -condición que equipara el derecho implícito en las *pretensiones* de todos los hombres- se relaciona con la libertad como el medio necesario para poder satisfacerlas. En otras palabras, es la igual condición de vida la que establece un igual derecho a la libertad. Por lo tanto, las condiciones para esa libertad requieren de la concurrencia de la igualdad de derechos, deberes y jurisdicción.

Locke resume su forma de entender la libertad del siguiente modo. «*Besides the submission I have for authority I have no less a love of liberty without which a man shall find himself less happy than a beast*» (2T., I, 120). Es decir, la libertad es el punto medio entre la tiranía y la anarquía. De esta manera, cada hombre tiene el derecho de disponer de sí mismo, sus acciones y posesiones como crea más conveniente para autopreservarse. Esta condición de libertad es lo que hace al hombre como tal. Pero al mismo tiempo, y sin renunciar a lo primero, el hombre, al ser una criatura capaz de regirse por leyes, no podría alcanzar la auténtica libertad sin someter su juicio a los mandatos de una autoridad que determine qué es lo suyo y qué lo ajeno (II, § 57).

Si la libertad fuera absoluta para que cada uno disponga de sí sin limitación alguna, no tendría dirección y el choque de los intereses produciría un estado de esclavitud general extinguiendo la libertad natural del hombre. Así, los hombres sometidos al capricho y las pasiones de otros volverían a ser iguales, pero por ser todos igualmente esclavos tanto en la tiranía como en la anarquía. «*Slavery being a condition that robs us of all the benefits of life [...]. But since I find that a general freedom is but a general bondage [...]*» (2T., I, 120).

En estado de naturaleza, y en tanto que seres racionales, todos los hombres disponen de las mismas facultades para dejarse guiar por su voluntad dirigida, a su vez, por el conocimiento que la luz natural de la razón le brinda sobre las leyes que establecen qué es lo debido a sí mismo y al prójimo. En otras palabras, hasta dónde puede extenderse su libertad sin afectar el derecho del otro. Esta condición de libertad es la del verdadero hombre y la que lo diferencia de las bestias (II, § 63).

Por todo esto, se puede afirmar que existe en el pensamiento *lockeano* una relación entre la libertad-igualdad y la vida en sociedad, que pasa por el establecimiento de ciertos límites y obligaciones, cuyo fundamento es la propia ley de la naturaleza. El dictamen de la medida de dichos límites en el estado de naturaleza está en manos de cada individuo, quien debe juzgar guiado por la luz natural de la razón que establece las normas de la justicia, la equidad y la benevolencia.

## **El problema de la parcialidad**

A pesar de lo dicho hasta aquí, Locke no ignora que el hecho concreto es que, en realidad, los hombres no conocen o aplican por igual la ley de la naturaleza. Esto lo lleva a plantearse una

duda fundamental. ¿Cómo es posible que Dios les haya dado a los hombres una norma de imposible cumplimiento? Para dar una respuesta, Locke apela tanto al concepto del pecado original, como a la ofuscación progresiva de las normas morales que produce la complejización de la vida en sociedad.

En este sentido, Locke admite que por *naturaleza* todos los hombres están dotados del uso de la razón que les permite conocer y aplicar la ley natural. Pero reconoce también que en el estado de naturaleza son muy pocos los que se dejan guiar por la *equidad y la justicia* en las relaciones con los otros (II, §§ 5, 123; *E.L.N.*, I, 85-86; *E.H.*, IV, XX, 5). El hombre, nublado por las pasiones y el *amor propio*,<sup>vi</sup> utiliza aquella fuerza de la que fue dotado con un objetivo distinto al originario, *n.b.*, sobrepasa los límites que la ley de naturaleza impone a su voluntad libre, malogrando su juicio racional en la *determinación de su derecho a la luz de la ley natural* (II, §13).

Entonces, producida esta mudanza en la naturaleza del hombre, la ley de la naturaleza «*serves not, as it ought, to determine the rights, and fence the properties of those that live under it*» (II, § 136). En consecuencia, el estado originario o la edad de oro (§ 111) degenera en un estado *insoportable* (§ 127), porque ante la menor disputa surge la violencia y, al no haber un juez imparcial, esta difícilmente tiene término (§ 20). De ello se sigue que el sistema de justicia imperante en el estado de naturaleza posee en potencia determinados males que se generan *necesariamente* al otorgarle a cada hombre la condición de juez sobre sus propias causas.

Sin embargo, la razón del surgimiento del conflicto no debe buscarse en una mala disposición de la naturaleza. Para Locke, por el contrario, la razón fundamental que mueve al hombre a utilizar esa libertad con un objetivo distinto al originario es la caída de su alma ocasionada por el arrebató de sus deseos irregulares (*H.P.L.1693*).<sup>vii</sup> En este sentido, Locke es congruente al describir cómo, por obra del hombre, puede surgir un segundo momento en el estado de naturaleza donde se rompe la unión natural entre *conveniencia y derecho*.<sup>viii</sup> De esta forma, allí donde no había lugar para disputas y el título de propiedad de cada uno era claro, el aumento de la población y el acuerdo sobre el uso del dinero alteran dichas circunstancias dando lugar a conflictos (II, §51)<sup>ix</sup>.

### **La mayoría como garantía de la emancipación**

En el estado de naturaleza el hombre está obligado por la ley natural, pero al mismo tiempo, posee la capacidad para interpretar el grado y las circunstancias de dicha obligación en la búsqueda de su preservación y la del resto de la humanidad. Una vez constituida la sociedad política, esos tres elementos -ley, juicio y castigo- de los que se compone el ejercicio del *derecho al castigo* son asumidos por un poder superior a cada uno de los individuos. El hombre renuncia, pues, de forma unánime al juicio privado en la determinación de sus derechos y deberes. El poder político, de este modo, hunde sus raíces en la cesión de poderes preexistentes, pero los estructura de una forma diversa (II, § 20, 88-9, 124-6, 130).

Por consiguiente, la diferencia sustantiva entre el estado de naturaleza y el estado en sociedad, es que en el nuevo cuerpo vivo que constituye la sociedad civil no les está permitido a sus miembros juzgar en libertad absoluta qué es lo que les conviene de acuerdo con las circunstancias (*E.L.N.*, VIII, 127-133). Entonces este cuerpo con la capacidad de actuar corporativamente asume, mediante la voluntad y determinación de la mayoría (*II*, § 96), el poder que tienen los hombres para juzgar lo oportuno para su preservación y la del resto de la humanidad según las normas de la equidad y la justicia que la razón deduce de la igualdad entre aquellos nacidos para disfrutar de unas mismas ventajas naturales (*II*, §§ 4-5, 128-9).<sup>x</sup>

Por consiguiente, el contrato social *lockeano* es tanto un acuerdo por medio del cual los hombres renuncian a su gobierno individual y consienten ser gobernados por una autoridad superior, como la búsqueda de un nuevo espacio público y social donde la vigencia de la ley natural vuelva tener lugar y los hombres se liberen de los intentos de dominación a los que se encuentran expuestos sin la existencia de un poder político legítimo (*II*, § 171).

En este sentido, es fundamental aclarar que para Locke la mera existencia de relaciones sociales de poder no equivale a la existencia de una sociedad política (Grant 1988, 61). Por el contrario, sólo la presencia de relaciones de poder surgidas y legitimadas por un contrato social suscrito de forma unánime por los miembros del cuerpo político puede considerarse una auténtica sociedad política.<sup>xi</sup>

En resumen, Locke es plenamente consiente de las limitaciones innatas de la justicia tanto en el estado de naturaleza como en el de sociedad política. En particular, porque los hombres dirigen más atención a su propia conservación que a los deberes para con su prójimo (*E.L.N.*, IV, 106; *II*, § 123). Así, pudiendo ser proporcionalmente iguales, se diferencian adquiriendo no sólo una precedencia social, sino también, y en especial, los medios para establecer ciertas relaciones de poder de unos sobre otros.

Hasta tal punto asume la existencia de esas relaciones de poder y dominio mutuas que, de hecho, establece como fin de la cesión de poderes a la legislatura el limitar y moderar esos dominios (*II*, §222). El objetivo del contrato social es, justamente, rehabilitar un espacio libre de dichas relaciones injustas de poder político y económico. La mediación política debería garantizar bien la existencia de un juez para dirimir las controversias sobre la propiedad individual, bien la restauración de ciertos criterios mínimos de justicia basados en la ley de naturaleza en las relaciones entre los individuos (§§ 135-6).

Es indudable que en la teoría *lockeana* esta búsqueda de la justicia es lo que se relaciona con la auténtica libertad y felicidad (*E.G.1686-7* y *E.1692*). Si la libertad es, pues, un *no estar* sujeto a más norma que la ley de naturaleza o la civil, la salida del estado de guerra es, sin lugar a dudas, una *liberación* patentizada en un contrato social que rehabilita la justicia en el mundo.

Por consiguiente, lo singular del contrato *lockeano* no es pues la amplitud de la prerrogativa

que pudiese conceder a los órganos de gobierno, sino que la base y el propósito de ese contrato trascienden una argumentación constitucional para centrarse en los derechos de los hombres y de la sociedad política en su conjunto. Este alejamiento de los argumentos constitucionales es lo que le permite, en última instancia, despegarse del conservadurismo que encerraban las reivindicaciones de los parlamentarios (Pocock 1957, 231). Su postura más radical lo lleva a afirmar, desde un aspecto teórico, la posibilidad de justificar una revolución político-económica, aunque en la práctica nunca haya apoyado una iniciativa de tal envergadura.

De esto se sigue que la principal variable que permite dar estabilidad al sistema en esta pretensión de justicia es el reconocimiento a los súbditos del derecho de resistirse justificable desde una perspectiva racional y, al mismo tiempo, con pretensiones concretas. Por lo tanto, frente a la distinción entre Estado y gobierno, Locke confiere a la sociedad civil, mediante la cláusula de derecho de resistencia, no sólo el poder supremo sino también una extensa garantía de su ejercicio.

### **La limitación de la resistencia**

La resistencia política es la garantía principal que Locke establece para el cumplimiento del contrato social. Es decir que la latencia de la resistencia violenta es una espada de Damocles que debe refrenar a los espíritus ambiciosos de los gobernantes para que se apeguen al objetivo principal del contrato social: establecer un criterio imparcial que garantice las relaciones de justicia entre los hombres. Lo cual equivale a respetar-reestablecer el equilibrio entre libertad e igualdad que debe primar entre ellos.

Sin embargo, la configuración de este derecho requiere que los individuos aislados sean excluidos de su ejercicio, reservándoles sólo un derecho de defensa, más no de resistencia.

En *II* se distinguen dos derechos de forma muy concreta. Por un lado, todos los hombres poseen el derecho de castigo y de reparación en referencia a las agresiones privadas siempre que sea imposible apelar a una autoridad común -*n.b.* aún cuando el cuerpo político ya se haya formado y haya elegido un gobierno- (§§ 7-12, 37, 16-21, 168, 202-4, 208, 241). Por el otro, una vez constituida la sociedad política los hombres poseen, a su vez, el derecho de resistencia respecto a las agresiones públicas y generalizadas (§§ 203-9, 212, 230, 232, 235, 239).

La diferencia entre el derecho de resistencia y el derecho de defensa estriba en que mientras este último se ejerce en un estado de guerra entre dos hombres, *n.b.* no implica la desaparición del gobierno, el derecho de resistencia es el ejercido del pueblo en su conjunto contra los magistrados que realizan un uso ilegítimo y generalizado de la fuerza. Es decir que requiere la disolución absoluta del gobierno y la recuperación por parte del cuerpo político de los poderes que poseía antes de conformar el poder legislativo.<sup>xii</sup>

Esta diferenciación entre el derecho de resistencia y el derecho de defensa se fundamenta en dos aspectos de la teoría *lockeana*:

(i) En primer lugar, si el ejercicio del derecho de resistirse entraña un juicio sobre el cumplimiento del *trust* por parte del gobierno, dicho juicio sólo puede ser realizado por el pueblo en su conjunto (II, §§ 240-243). Los términos del contrato mismo excluyen cualquier juicio privado (§§ 88, 89, 97, 130). Este tipo de juicio se rehabilita sólo cuando el pacto original mediante el cual los hombres se obligan «*to submit to the determination of the majority*» desaparece (§§ 95-97, 134, 211, 212).

(ii) En segundo lugar, admitida la diferenciación realizada por Locke entre el Estado y el gobierno, si los hombres acuerdan su incorporación a un solo cuerpo político para luego, por la voluntad de este expresada a través de la mayoría, elegir una forma de gobierno, la descomposición del gobierno devuelve al pueblo en su conjunto su libertad originaria y no a sus miembros aislados. De este modo, el derecho de resistencia es la recuperación legítima de los poderes preexistentes del cuerpo político y no de sus miembros considerados de modo individual.<sup>xiii</sup>

Esta limitación al ejercicio individual del derecho de resistencia no supone que los individuos no puedan ejercerlo *colectivamente*. Aquí Locke sigue la tradición, *i.e.*, niega que un individuo aisladamente pueda decidir cuándo existe ocasión para la resistencia, pero fundamenta que el pueblo considerado corporativamente puede *ofrecer resistencia a la tiranía*. Locke refrenda, pues, las palabras de Barclays (II, § 233). Como diría Juan de Mariana, el pueblo tiene el derecho de matar a hierro al príncipe como enemigo público si no fuese posible salvar la patria de otro modo (1599, 111). Al no ser ya rey se lo puede tratar, agrega Locke, como a cualquier hombre en el estado de guerra (II, § 239).

No obstante, esta definición del cuerpo social con derechos y garantías propios no elimina la defensa del individuo. Al contrario, este último sólo puede encontrar en la preservación de la sociedad un marco donde ejercer su propia individualidad, aunque la aceptación de ese marco conlleve asumir que el cuerpo político vivo, guiado por la determinación de la mayoría, deba limitar y regular las conductas individuales. En definitiva, esa renuncia es hecha «*only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property*» (II, § 131) y, por lo tanto, encuentra su límite en el respeto a esa intencionalidad.

El miedo a la anarquía y a la usurpación del espacio público por facciones hace a Locke preferir esta forma de dirigir las acciones individuales (II, § 57). El pueblo, sostiene, no se pliega a un acto de resistencia si no considera que son sus derechos los afectados por el gobierno. La amplitud de la voluntad de la mayoría hace difícil que el cuerpo político se mueva para defender las ambiciones de individuos o facciones particulares (§§ 225, 230).

Sin embargo, aún cuando Locke niegue que una vez dado el consentimiento individual para la constitución del cuerpo político el individuo pueda recuperar de forma aislada los derechos transferidos a la comunidad, su profundo respeto por el valor de la persona hace que no le niegue el derecho de defenderse, aún cuando considere que pueden fallar en su intento (II, § 208;

O.P.L.1676).

De acuerdo con los argumentos presentados se puede sustentar que, incluso cuando el deber de autopreservarse entra en competencia con el de preservar a la humanidad, esto no genera un conflicto desde la perspectiva individual porque siempre está primero el deber de preservar la propia vida (II, § 6). No obstante, Locke al igual que Grotius y Pufendorf, requiere que el individuo pueda justificar que efectivamente existe una competencia real entre su preservación y la de otro. Si no es así, está obligado a no sólo *to impair the life or what tends to the Preservation of the life* (§ 6), sino también a dar positivamente aquello que le pertenece para garantizar la subsistencia del necesitado (I, §§ 42-3).

### **Consideraciones finales**

El fundamento que Locke establece de la teoría de la ley y el derecho natural es la dignidad humana que surge de la relación del hombre con el sumo hacedor. Esa dignidad y relación son la base de los deberes y derechos que todo hombre comparte por igual con el prójimo. De las capacidades naturales de todos los hombres *-i.e.* razón y lenguaje- puede deducirse, a su vez, que su naturaleza está orientada a dos fines: su propia preservación y la de la comunidad en la que vive.

Por lo tanto, el hombre tiene la tarea de equilibrar sus intereses con los intereses generales haciendo *coincidir* los propios con los de la comunidad. Lo contrario sería disolver cualquier fundamento posible de la paz y el bienestar social. En este sentido, Locke justifica la vida en sociedad en la necesaria búsqueda del bien común y, al mismo tiempo, en la necesidad de un estado para solventar los inconvenientes del estado de naturaleza originados en el conflicto de intereses individuales (II, §§ 77, 134).

El individuo reconoce, diría Locke, el siguiente precepto: *eres libre de seguir los mandatos de tu voluntad a fin de buscar aquello que consideres necesario para una vida buena, pero en los aspectos de tu vida en los que está supuesta la existencia de una comunidad, debes ser consciente de la necesaria participación en ella. Esto conlleva no sólo la responsabilidad de que tus actos y decisiones privadas no afecten su preservación, sino también la obligación en consciencia de contribuir a esa tarea.*

Para Locke, el individuo se relaciona con la sociedad bien como miembro de un cuerpo político sujeto a los movimientos del conjunto *-n.b.* mayoría-, bien como un ser diferente del cuerpo político al cual hay que respetar y brindar la esfera de libertad necesaria para su desarrollo, ya que, en última instancia, el desenvolvimiento de la vida humana no depende en exclusiva de la sociedad. El bien común es, según Locke, la puerta de entrada y salida entre sendos ámbitos de la vida social. Desde un enfoque estrictamente *lockeano*, el infierno no es de forma absoluta ni el otro ni el Estado, sino la pérdida de la libertad, aunque para garantizarla se deba participar la propia libertad a la comunidad.

La diferencia entre la sociedad política y la natural es la respuesta al juicio acerca de dónde reside la autoridad suprema para determinar la *actualidad* de la obligación respecto al ámbito individual o colectivo. Mientras en el estado de naturaleza el hombre es el gran intérprete de sus derechos y deberes, este ha renunciado por completo a dicho poder en la sociedad política. Ahora debe atenerse al criterio general de la sociedad articulado a través de un poder soberano que tiene la autoridad para establecer leyes siempre que siga los criterios de igualdad y universalidad.

Así, al igual que en Rousseau, el hombre, obedeciendo al cuerpo político, no obedece a nadie en concreto. El peligro para Locke al igual que para Rousseau, no es la indeterminación de una mayoría, sino la formación de facciones que puedan usurpar el poder, y así hacer pasar sus propios intereses por leyes beneficiosas para la comunidad (II, § 12).

Se entiende que para Locke la única manera de ser auténticamente libre es restaurando un estándar de justicia donde todos los miembros de la sociedad política puedan vivir en paz, aún cuando no todos puedan participar por igual de las instituciones política del gobierno (§§ 54, 57, 161).

Este estándar de justicia se manifiesta no sólo en el respeto de los derechos de los miembros del cuerpo político, sino también en hacer obligatorio el cumplimiento de los deberes básicos para la vida en comunidad. Esos deberes se exteriorizan fundamentalmente en el respeto a la dignidad de todas y cada una de las personas (§§ 5, 6). Este respeto no sólo lleva a implementar acciones de caridad, sino también de justicia.

En esta tarea de equilibrar los distintos intereses presentes en la esfera pública, el individuo tiene mucho que decir, pero, según Locke, poco poder individual. Sólo en la voluntad de la mayoría puede encontrarse la fuerza necesaria para mover al cuerpo político. Mientras la sociedad subsista, el individuo debe respetar los dictámenes mayoritarios que, aunque deban respetar su individualidad, no son siempre coincidentes con sus intereses.

De este modo, mientras los hombres puedan caer como un torbellino sobre los enemigos públicos, aunque beneficie a los derechos de las mayorías, el sistema *lockeano* se encuentra equilibrado (C.M., 71). Esto es así porque entretanto los hombres tengan la capacidad legítima de resistirse, existe la posibilidad de evitar que el *status quo* de relaciones de poder se cristalice en una situación de dominación. Es importante recordar que en ningún momento Locke restringe el acceso de todo miembro del cuerpo político a este derecho fundamental. Esto es así por la sencilla razón de que siempre les reconoce la misma dignidad como seres humanos nacidos para disfrutar de las mismas ventajas.

Frente a este tipo de argumentación es posible, desde el enfoque que permite la distancia histórica, plantear un interrogante. Esta pregunta no se refiere a si la fundamentación de la dignidad humana que emprende la tradición posterior a Locke es capaz de alcanzar la misma fuerza de obligar que la utilizada por él, sino si esta nueva dignidad fundada en el mismo individuo, es por

entero compatible con la consciencia de los conflictos que surgen al intentar poner de acuerdo a dos individuos sobre aquello que les es propio y aquello que se deben mutuamente, *n.b.* en caso de que pudiesen ponerse de acuerdo en que efectivamente se deben algo.

Por lo tanto, a pesar de las diferencias históricas entre el individuo del siglo XVII y el del siglo XXI, y la necesaria redefinición del concepto de dignidad humana y derecho natural, es posible encontrar en la filosofía de John Locke argumentos de juicio suficientes para evaluar la justificación que los individuos y las sociedades dan de la existencia del Estado contemporáneo. Evaluar, en otras palabras, si la construcción y funcionamiento actual del Estado son capaces de responder a los requerimientos mínimos de justicia que se les impusieran a dichas estructuras al momento de su creación.

No obstante, esta investigación deja abiertos ciertos interrogantes para futuras indagaciones. ¿Dispone el estado contemporáneo de los consensos básicos suficientes para emprender con legitimidad la regulación de los derechos y deberes individuales? La configuración de las sociedades contemporáneas ¿permite identificar un bien común capaz de sustentar la limitación de las libertades individuales? ¿Puede seguir considerándose a la violencia como el elemento último que garantiza el respeto del contrato social? Las estructuras actuales de poder y dominio existentes, conjugadas con el individualismo psicológico ¿dejan abierta alguna posibilidad para evitar la cristalización de las situaciones de dominio? ¿Sigue siendo posible considerar el derecho de resistencia, *n.b.* la posibilidad de una revolución legítima, una posibilidad concreta?

# Bibliografía

A continuación se detalla la bibliografía citada en esta ponencia.

## Primaria

- Grotius, Hugo. 1603. *Commentary on the Law of Prize and Booty*. Editado por Martine Julia van Ittersum. Indianapolis: Liberty Fund, 2006.
- . 1625. *On the Laws of War and Peace*. Editado por Tuck Richard y Jean Barbeyrac. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- . 1619. *The Jurisprudence of Holland*. 2º ed. Aalen: Scientia, 1977.
- Hobbes, Thomas. 1651. *Hobbes's Leviathan* reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W.G. Pogson Smith. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Hooker, Richard. 1888. *The Works of that Learned and Judicious Divine Mr. Richard Hooker with an Account of His Life and Death by Isaac Walton*. Ed. Rev. John Keble MA. 7ª de. Revisada por Very Rev. R.W. Church y Rev. F. Paget. Oxford: Clarendon Press. 3 vols. Vol. 1.
- Lawson, George. 1657. *Politica Sacra Et Civilis*. Cambridge texts in the history of political thought. London: J.S., 1689.
- Locke, John. 1997. *Political Essays*. Ed. M. Goldie, E. S. de Beer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . 1660. *Two tracts on government*. Traducido por Philip Abrams. Cambridge: University, 1967.
- . 1689. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Mariana, Juan de. 1599. *Del Rey Y De La Institución Real*. Madrid: Publicaciones, 1961.
- Pufendorf, Samuel. 1672. *Law of Nature and Nations. Eight Books*. Editado por Jean Barbeyrac. Traducido por Basil Kennett. 4º ed. London: J. Walthoe, [etc.], 1729.
- . 1673. *The Whole Duty of Man According to the Law of Nature*. Editado por Ian Hunter y David Saunders. Traducido por Andrew Tooke. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- . 1660. *Two Books of the Elements of Universal Jurisprudence*. Editado por Thomas Behme. Traducido por William Abbott Oldfather. Indianapolis: Liberty Fund, 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1763. «J.J. Rousseau, ciudadano de Ginebra, a Christophe De Beaumont, Arzobispo de París», en *Jean-Jacques Rousseau: escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1979, 527-580?.
- . 1754. «Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en *Jean-Jacques Rousseau: escritos de combate*. Trad. Salustiano Masó. Madrid: Alfaguara, 1979, 123-256.
- Suárez, Francisco. 1612. *Tratado De Las Leyes Y De Dios Legislador: En Diez Libros*. Trad. José Ramón Eguillor Muniozguren. Sección de teólogos juristas 2. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

## Secundaria

- Anglim, John. 1978. «On Locke's state of nature», en *Political Studies* 26, nº. 1 (Marzo): 78-90.
- Cohen, Joshua. 1986. «Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State», en

*Philosophy and Public Affairs* 15, nº. 4 (Autumn): 301-324.

Fernández Peychaux, Diego A. «John Locke: el bien común como fundamento del Estado», en *IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía* (Febrero 2009): 825-844.

Goldie, Mark. 1997. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Grant, Ruth. 1988. «Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism», en *The Journal of Politics* 50, nº. 1, 42-63.

———. 1987. *John Locke's liberalism*. University of Chicago Press.

Kendall, Willmoore. 1965. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press.

Olivecrona, Karl. 1974. «Locke's Theory of Appropriation», en *The Philosophical Quarterly* 24, nº. 96 (Julio): 220-234.

Pocock, John Greville Agard. 1957. *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Scott, Jonathan. 1992a. «The Theodicy of the Second Discourse: The "Pure State of Nature" and Rousseau's Political Thought», en *The American Political Science Review* 86, nº. 3 (Septiembre): 696-711.

———. 1992b. «The law of war: Grotius, Sidney, Locke and The Political Theory of Rebellion», en *History of Political Thought* 13, nº. 4: 565-586.

Simmons, Alan J. 1992. *The lockean theory of rights*. New Jersey: Princeton University Press.

Snyder, David C. 1986. «Locke on natural and property rights», en *Canadian Journal of Philosophy* 16, nº. 4 (Diciembre): 723-750.

Tuck, Richard. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Villey, Michel. 1953. *Estudios En Torno a La Noción De Derecho Subjetivo*. Valparaiso: Ediciones Universitarias, 1976.

## Abreviaturas

I	«First Treatise», en Locke 1689, 135-263.
II	«Second Treatise», en Locke 1689, 265-428.
2T.	<i>Two Tracts on Government</i> , Trad. e intro. Philip Abrams. Cambridge: University, 1967.
C.M.	«Considerations of the Lowering of Interest and raising the Value of Money», en <i>W.</i> , IV, 3-130.
E.1692	MS Locke, c. 42b, 224, «Ethica», en Locke 1997, 318-319.
E.G.1686-7	MS. Locke c. 28, ff. 146-152, «Of Ethick in General», en Locke 1997, 297-304.
E.H.	<i>An Essay concerning Human Understanding</i> , en <i>W.</i> , I-II.
E.L.N.	«Essays on the law of nature», en Locke 1997, 79-133.
H.P.L.1693	MS Locke, c. 28, fo. 113, «Homo ante et post Lapsum», en Locke 1997, 320-321.
O.P.L.1676	MS Locke, f. 1 pp. 123-126, «Obligation of Penal Laws», en Locke 1997, 235-237.

- i Esta ponencia forma parte de la investigación de doctorado del autor titulada: *Fundamentos del Estado: la relación entre el individuo y el bien común en el contrato social moderno*.
- ii Villey sostiene que el derecho antiguo no conoció la idea de derecho subjetivo, y que este tiene origen moderno. Así, aunque el punto de inicio lo sitúa en la controversia entre el papa Juan XXII y Guillermo de Ockham, la inflexión entre una concepción y otra se encuentra en Grotius. Luego son sus comentaristas -Pufendorf, Feltman o Thomasius- quienes expresan un concepto claro de la idea de derecho subjetivo (Villey 1953, 17-20, 25, 50).
- iii Si la definición de qué es un derecho para Locke es compleja, la distinción de cuáles de esos derechos son naturales lo es aún más. Locke se refiere a *natural right* (I, §§ 6, 11, 17, 50, 69, 88-89, 91, 98, 111, 126, 142, 147; II, §§ 1, 76, 82, 115), *right of nature* (II, §§ 65, 85), *native right* (II, 176, 194, 220), *natural power* (II, § 136). La condición de natural Locke la utiliza para remarcar la condición de un derecho en función de su contrario. Esos contrarios son los derechos creados por el hombre (e.g. los derechos sobre un bien particular); los derechos que surgen sólo suponiendo la interacción humana; los derechos artificiales o transaccionales; los derechos civiles o aquellos cuya fuerza de obligación es institucional. Cf. *E.L.N.*, V donde Locke discrimina los consensos naturales de los artificiales. De acuerdo con esto, un derecho natural para Locke es aquel que no surge de ninguna interacción humana y además cuyo poder de obligación es moral. Por ejemplo, mientras el hombre posee un derecho natural sobre los bienes apropiados a través de su trabajo, aquellos que obtiene a través de transacciones monetarias no son, según Locke, derechos naturales. Cf. Simmons 1992, 88-93; Tuck 1979, 169-173; Fernández Peychaux 2009, 15-74.
- iv De esta manera, el derecho a la vida está en estrecha relación con la igualdad natural de los hombres. Al participar todos de una misma naturaleza, disponen todos de una misma dignidad, lo que otorga inmunidad frente a los demás (II, §§ 4-6). Esta igualdad primaria de jurisdicción es tan fundamental para la preservación de la vida como lo es la libertad, ya que sin dicha igualdad no existe en absoluto la libertad (I, § 43; II, §§ 4, 7, 74, 95, 172, 184, 192, 211-243). Si bien Locke en II (§§ 50, 54) y *C.M.* (36) admite la legitimidad de cierta desigualdad esta se refiere sólo a la surgida de los compromisos (deberes o derechos) adquiridos en el libre ejercicio de los derechos entendidos como libertad (\*) o como un poder natural (†). Sin embargo, en ningún momento esta diferencia puede afectar la estructura general de deberes y derechos que la ley de naturaleza establece para la preservación de la vida de cada individuo y de la humanidad en general. Si así ocurriese los hombres en el estado de naturaleza o el magistrado en la sociedad civil tienen el derecho a intervenir. «*There would not be much danger of this [be exposed to extortion and oppression], if money were more equally distributed into the several quarters of Englands [...] But, when a kind of monopoly, by consent, has put this general commodity into a few hands, it may need regulation [...]*» (*C.M.*, 65). El texto de II §6 (*impair the life...*) adquiere, pues, toda su dimensión al establecer la relación entre el derecho a la vida, la igualdad y la libertad. El ejercicio de los derechos o los privilegios -n.b. ganados o heredados- no pueden ser, diría Locke, «*Foundation of Rule and Dominion*» (I, § 43). En otras palabras, la precedencia aunque merecida, no puede entorpecer el «*equal Right that every Man hath, to his Natural Freedom*» (II, § 54). Por lo tanto, en todos aquellos casos en los que los límites de los derechos de cada uno ya no sean claros, tendrá que intervenir el magistrado para «*[...] regulate the right of property, and the possession of land [...]*» (§ 50). De esta manera, se evita que «*any thing [...] may be an occasion of working upon anothers necessity, to save his Life, or any thing dear to him, at the rate of his Freedom, may be made a Foundation of Sovereignty, as well as Property*» (I, § 43). Por las mismas razones la preservación de la vida está íntimamente relacionada con la libertad. El ser libre «*to the inconstant, uncertain, unknown, Arbitrary Will of another Man*» permite la búsqueda de la autoconservación (II, §§ 22, 17, 23, 24). En otras palabras, cualquier desigualdad en la jurisdicción afecta la libertad y, por tanto, atenta, o simplemente entorpece la búsqueda de la autopreservación. Por último, por su relación con la libertad, la vida está en relación con la capacidad y necesidad de apropiación en dominio exclusivo del hombre (II, §§ 34, 123, 182).
- v La libertad es entendida no sólo como independencia sino como igualdad, ya que una desigualdad extrema impide la existencia misma de la libertad.
- vi «*[...] It is unreasonable for Men to be Judges in their own Cases, that Self-love will make Men partial to themselves and their Friends*» (II, §13). El hombre en estado de naturaleza descrito por Rousseau sólo posee un *amor de sí*, lo que en el caso de Locke equivaldría al *deseo de autopreservación*. Pero el hombre, impulsado por su perfectibilidad, comenzará a ahogar la naturaleza y a asentar estos principios sobre otros fundamentos. Así, «*todos los intereses particulares entrechocan exacerbados, cuando el amor de sí mismo entra en efervescencia y se transforma en amor propio*» (Rousseau 1763, 541).
- vii De acuerdo con este punto de vista, la caída del alma humana genera la necesidad de posesiones privadas y del trabajo, situación que da lugar, según Locke, a la distinción entre las diversas condiciones en las que se encuentra el hombre, habilitando la codicia, el orgullo y la ambición. Locke hace referencia en II § 32 al pasaje del Génesis que dice «*...ganarás el pan con el sudor de tu frente*» (*Gen.* 3, 19). Una vez más, existen similitudes con la genealogía de las desigualdades de Rousseau (1754). Al igual que la estatua de Glauco, la naturaleza del hombre prepolítico de Locke se irá ocultando a sí misma bajo el manto del orgullo, la codicia y la ambición. En cierto sentido, ambos comparten un mismo diagnóstico según el cual la alienación material del hombre es la causa de los conflictos posteriores. En la teoría *lockeana*, si bien no se afirma que la sociedad sea el origen de la degeneración del hombre, sí se sostiene que esta no tiene lugar hasta que la complejidad de las relaciones sociales le muestra a los hombres la constricción de sus derechos y la amplitud de sus ambiciones (Snyder 1986, 479-50). En esta alteración es el dinero el que cumple la mayor función, pero el dinero no sería posible o útil sin la sociedad (II, § 48).
- viii De este modo, Locke utiliza una doble descripción del estado de naturaleza, una originaria y otra prepolítica. Scott niega esta doble descripción en Locke en contraste con Rousseau, quien a su juicio sí emprende esta tarea (Scott

1992a, 696-711). Sin embargo, como se verá a continuación, la negación de Scott no atiende a todos los elementos presentes en la obra de Locke que justifican identificar dos momentos del estado de naturaleza. Esta doble descripción se aprecia con singular claridad a lo largo del capítulo V de *II* (Anglim 1978, 78-90; Olivecrona 1974, 220-234).

- ix «*Man was made mortal, [and] put into a possession of the whole world, where, in the full use of the creatures, there was scarce room for any irregular desires, but instinct and reason carried him the same way, and being neither capable of covetousness or ambition [...] When private possessions and labour, which now the curse on the earth made necessary, by degrees made a distinction of conditions, it gave room for covetousness, pride, and ambition, which by fashion and example spread the corruption which has so prevailed over mankind*» (H.P.L.1693).
- x En la concepción sobre el modo de expresión del cuerpo político se puede distinguir entre el acuerdo necesario para la conformación del cuerpo político y el acuerdo necesario para que dicho cuerpo se exprese. Es decir, por un lado, el grado de acuerdo suficiente para la sanción de la primera y fundamental ley positiva de todos los estados, *i.e.*, el establecimiento del poder legislativo. Y, por el otro, la expresión de la voluntad de dicho poder legislativo. El concepto del consenso necesario para lo primero implica que debe ser unánime (Cohen 1986, 312-314). Sólo el individuo está habilitado para dar su consentimiento e ingresar en la sociedad política. Mientras que una vez ingresado en ella deberá regirse por la voluntad de la mayoría, limitada en la búsqueda del bien común. En este punto Kendall critica a Locke, porque afirma que la voluntad de la mayoría no sólo no es infalible sino también que dicho procedimiento no asegura que todas las voces sean escuchadas y la decisión tomada sea la mejor. Por lo tanto, la mayoría puede caer en la tentación de alterar aquello que ha sido establecido por el consenso unánime de sus miembros (Kendall 1965, c. VII). Sin embargo, se puede advertir cómo Locke es plenamente consiente de esto y establece que sólo la concurrencia del mismo nivel de consenso -unanimidad- puede alterar dicha ley primera y fundamental. «[...] *the Constitution of the Legislative being the original and supreme act of the Society, antecedent to all positive Laws in it, and depending wholly on the people, no inferiour power can alter it*» (*II*, § 157). Por lo tanto, si se modifica esa ley sin el consentimiento unánime del pueblo, es causal de resistencia por parte de este.
- xi «*Whenever therefore any number of men are so united into one society, as to quit every one his executive power of the law of nature, and to resign it to the public, there and there only is a political, or civil society. [...] And this puts men out of a state of nature into that of a commonwealth, by setting up a judge on earth, with authority to determine all the controversies, and redress the injuries that may happen to any member of the commonwealth: which judge is the legislative, or magistrate appointed by it. And wherever there are any number of men, however associated, that have no such decisive power to appeal to, there they are still in the state of nature*» (*II*, § 89)
- xii «*For if it reach no farther than some private Mens Cases, though they have a right to defend themselves, and to recover by force, what by unlawful force is taken from them; yet the Right to do so, will no easilly ingage them in a Contest, wherein they are sure to perish*» (*II*, §208, ver también 202, 205). Anglim sostiene que, para Locke, los hombres pueden juzgar cuándo se encuentran en un estado de guerra con otro. Si bien esto es cierto, esta afirmación pasa por alto que dicho juicio es individual y sólo puede tener consecuencias individuales (1978, 88-9). La declaración de que el gobierno ha sido disuelto y que el pueblo en su conjunto recupera sus derechos originarios no puede ser realizada de forma individual. Al individuo sólo le resta tener paciencia (*II*, §§ 176, 225, 230). Sin embargo, Locke no desautoriza el uso de la fuerza para la defensa individual de los derechos. La violencia, por los efectos propios del contrato, queda monopolizada por la fuerza del Estado y sus magistrados. No obstante, la injusticia fragante y que pone en peligro los derechos fundamentales del hombre, *i.e.* aquellos sin los cuales pierde su misma condición humana, rompe dichas ataduras y autoriza el uso legítimo y justo de la violencia. Por tanto, para Locke, la violencia política es una parte necesaria del sistema político más que una acción residual de un estadio de desarrollo superado por el peso de la historia. Como se ha mencionado párrafos arriba, la tenencia de este derecho de resistencia es, según Locke, aquello que equilibra y asegura el sistema político.
- xiii «*To conclude, The power that every individual gave the society, when he entered into it, can never revert to the individuals again, as long as the society lasts, but will always remain in the community; because without this there can be no community, no commonwealth, which is contrary to the original agreement [...]*» (*II*, § 243; *II*, §§ 20, 88-9, 124-6, 130).