

La emancipación a través de la legitimación de las relaciones de poder en John Locke

Diego Alejandro Fernández Peychaux*

Recibido: 20-10-2010

Aceptado: 15-1-2011

Resumen. 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 lo 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 a los designios de su amor propio. Para ello, 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. La función del poder político surgido en el contrato social es, pues, la de respetar-reestablecer el equilibrio entre libertad e igualdad que debe primar entre los hombres.

Palabras Claves. Libertad, igualdad, Locke, justicia, contrato social, relaciones de poder, legitimación.

Abstract. This paper seeks to demonstrate that, according to John Locke, the individual has inalienable rights, but his human nature itself tends to establish certain power relations that enslave him. The historical and theoretical verification of this postulate leads Locke to argue that the man overcoming of this ill condition must release him, not of the power relations that can be legitimated, but of his own passions that lead to a biased judge their rights and try to refer others to the designs of his self love. For this, the *lockean* social contract seeks to develop a balance between the inalienable rights of men and the construction of a community space that enables justice in human relations and, therefore, emancipated man from the ill condition in which be if there were no political power. The role of political power emerged in the social contract is, therefore, to respect and restore the balance between freedom and equality that must prevail among men.

Keywords. Liberty, equality, Locke, justice, social contract, power relations, legitimation.

* Universidad Complutense de Madrid. Fundación Universitaria Oriol Urquijo.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propone indagar sobre el concepto de emancipación en 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 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 Grotius (Villey 1953, 17-20, 25, 50). Entre *De Iure Praedae*, *Introduction to The Jurisprudence of Holland* 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.¹

Teniendo en cuenta este brevísimo esquema, la importancia de John Locke consiste, justamente, en que en su obra esas dos corrientes encuentran una síntesis. Como filósofo de la restauración no-conformista, sigue los pasos marcados por Grotius, y tiene cierto éxito en conjugar ambas tradiciones. Para ello, no solo defiende los *derechos* del cuerpo político, sino también la inalienabilidad de ciertos derechos de los individuos.

En ese inestable equilibrio entre estos dos extremos puede encontrarse una estructura de pensamiento 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, este artículo 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 lo 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

1 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 (Tuck 1979, 71-81).

su amor propio.

La fórmula del contrato social que propone Locke 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. Lazos sociales que configuran el *espacio* de emancipación. De este modo, la función 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. Relaciones que, una vez reordenadas hacia el bien común, otorgan al individuo la libertad necesaria para encaminarse hacia sus objetivos vitales.

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 entre estos y, por lo tanto, emancipe al hombre del estado de enfermedad en el que las relaciones de poder lo mantendrían si no existiese la mediación política de las relaciones sociales.

DERECHOS INALIENABLES

De este modo, la primera pregunta que es preciso responder para comprender la hipótesis de este artículo es: ¿cuáles son los derechos inalienables que Locke define como fundamento primero de la libertad del hombre?

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la consideración de inalienables solo se aplica a los derechos que son considerados naturales.² En segundo lugar, que la consideración de la inalienabilidad de los derechos supone no solo las relaciones humanas, sino también el conflicto potencial en el que estos podrían ser afectados. La interacción humana, el vicio, la escasez de bienes suficientes o la mera competencia entre derechos de un mismo sujeto generan un conflicto que Locke intenta resolver 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 lo son en absoluto.

El deber-derecho fundamental es el de autopreservación (II, §§ 6-11), el resto de los derechos naturales son relevantes solo 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 solo advierte que indistintamente a cómo se considere dicha gradación, la relación interna de los derechos-deberes (vida, libertad, salud, posesiones, etc.) establece un criterio

2 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 de dominio exclusivo sobre aquellos bienes a los que aplique 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.

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 derivación lógica o por determinación de los derechos-deberes, donde a medida que se desciende, se amplía la facultad de enajenación, siempre y cuando represente una ampliación de las expectativas de preservación.

En otras palabras, 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 no se tiene un poder absoluto sobre A, se sigue la imposibilidad de 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 que comparte la misma dignidad de A.

En este sentido, es preciso comprender que para Locke el derecho a la preservación de la propia vida no es solo una *esfera* 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 buscar los medios para preservarla. De ahí que este derecho sea el más fundamental.

No obstante, el criterio concreto según el cual se puede enajenar en cada caso un derecho no es unívoco ni se encuentra instituido por la ley de naturaleza, 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 solo establece un marco general de actuación dentro del cual cada hombre es libre de decidir; de ahí la importancia del consentimiento individual en la teoría política *lockeana*.

En cuanto medie 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 solo pertenece a la justicia correctiva. En otras palabras, esta 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 la resultante 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*. 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.³

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

3 Si bien Locke en II (§§ 50, 54) y C.M. (36) admite la legitimidad de cierta desigualdad esta se refiere solo 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 o resistirse.

palabras, hasta dónde puede extenderse su libertad sin afectar el derecho del otro. Esta condición de libertad implica el reconocimiento de la igualdad del otro, ya que aquello que sirve como criterio para dirimir qué es propio y qué ajeno no es otra cosa que la justicia. Es decir, el ejercicio de la libertad implica la rectitud de los deseos propios en relación con los ajenos en función de una ley natural que ordena tanto la autopreservación, como la preservación de la humanidad (II, §§ 6, 7, 16, 134, 135, 149, 159, 171, 183). El ejercicio de esta 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 se funda en el establecimiento de ciertos límites y obligaciones a los poderes naturales del hombre, 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 de naturaleza. Pero reconoce, no obstante, 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*,⁴ 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*

4 «[...] 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 solo 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 entrecrocados, cuando el amor de sí mismo entra en efervescencia y se transforma en amor propio» (Rousseau 1763, 541). Según Locke, una vez que la mente de los hombres cambia de naturaleza a raíz del pecado original, no solo llegan a conocer la diferencia entre el mal y el bien, sino también que el mal se extiende entre ellos como una enfermedad. «[...] 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).

natural (II, §13).

Entonces, una vez que el mal produce esa 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 (§§ 107, 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.⁵ 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* (Scott 1992a, 696-711; Anglim 1978, 78-90; Olivecrona 1974, 220-234).

De esta forma, «*the equality of a simple poor way of living*» (II, §107) que no da lugar para disputas ya que mantiene claros los límites de los títulos de propiedad, desaparece con el aumento de la población y el acuerdo sobre el uso del dinero. Esta nueva situación genera un nuevo modo de vida en donde imperan los conflictos ocasionados por la «*temptation to labour for more than he could make use of*» (§51).

LA MAYORÍA COMO GARANTÍA DE LA EMANCIPACIÓN

En el estado de naturaleza el hombre está obligado por la ley de naturaleza, 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

5 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).

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).

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 que limite a su justa medida esas inclinaciones (§§ 54, 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, solo la presencia de relaciones de poder surgidas y legitimadas por un contrato social suscrito de forma unánime por los individuos puede considerarse una auténtica sociedad política.⁶

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 solo 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

6 «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)

político y económico basadas en la fuerza. 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, desprenderse 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 que restablezca las relaciones justas entre los hombres, aunque en la práctica nunca haya apoyado una iniciativa de tal envergadura.

Esto se fundamenta en que el equilibrio que la teoría *lockeana* busca establecer entre los derechos inalienables de los individuos y la necesidad de establecer una mediación política encuentra el punto de equilibrio en 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 solo el poder supremo (*i.e.* soberano) 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 según la ley de naturaleza.

Sin embargo, la configuración de este derecho requiere que los individuos aislados sean excluidos de su ejercicio, reservándoles solo 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.* se insiste en la idea de que la configuración de este estado belicoso no implica la desaparición del gobierno sino tan solo su ausencia), el derecho de resistencia es el ejercido por el pueblo en su conjunto contra los magistrados que realizan un uso ilegítimo y generalizado de la fuerza. El derecho de resistencia conlleva asumir, pues, que el gobierno no está ausente sino que está extinto. Acaecido este cese el cuerpo político recupera los poderes que poseía antes de conformar el poder legislativo (*i.e.* gobierno) y se enfrenta a los usurpadores del poder público en un estado de guerra (II, §§ 176, 202, 205, 208, 225, 230; Anglim 1978, 88-9).

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*, dicho juicio solo 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 solo 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.⁷

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

7 «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).

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 o ahoga la defensa del individuo. Al contrario, este último solo 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.

«But though men, when they enter into society, give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of nature, into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative, as the good of the society shall require; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property [...]» (II, § 131).

Por lo tanto, el poder legislativo puede disponer para el bien de la sociedad de esos derechos *transferidos*, siempre y cuando respete también esta intencionalidad individual. De ahí la importancia de considerar el derecho a la vida no solo como fundamental, sino también como inalienable. Si analizamos la cita precedente, mientras los hombres renuncian a varios derechos (*n.b.* igualdad, libertad y posesiones) nunca renuncian al derecho a la vida. A su vez, el respeto a ese derecho a la vida es lo que supedita la continuación de la renuncia anterior 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*).

La razón de admitir este derecho de defensa es 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 solo a abstenerse de no interferir en *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. Lo que se ha intentado resaltar en este artículo es que más allá de la fundamentación teológica, existe también en Locke una concepción del hombre que aunque en parte individualista, no puede comprenderse sin incluir en ella las matizaciones comunitaristas que Locke incorpora para hacer posible la convivencia humana. En resumen, de las capacidades naturales de todos los hombres -i.e. razón y lenguaje- puede deducirse 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 solo la responsabilidad de que tus actos y decisiones privadas no afecten su preservación, sino también la obligación en conciencia 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, en la sociedad política este ha renunciado por completo a dicho poder. En el estado social el individuo 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 solo en el respecto 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 los miembros del cuerpo político (§§ 5, 6). Este respeto no solo lleva a implementar acciones de caridad, sino también de justicia.

En esta tarea de equilibrar los distintos intereses presentes en la vida en común, el individuo tiene mucho que decir, pero, según Locke, poco poder real. Solo en la constitución de un cuerpo político que genere una voluntad mayoritaria e unificada puede encontrarse la fuerza necesaria. 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 plantear un interrogante, aunque tamizado por la distancia histórica. 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.h.* 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.

BIBLIOGRAFÍA 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.
- 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. 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.

BIBLIOGRAFÍA 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, n°. 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, n°. 3 (Septiembre): 696-711.
- . 1992b. «The law of war: Grotius, Sidney, Locke and The Political Theory of Rebellion», en *History of Political Thought* 13, n°. 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, n°. 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*. Valparaíso: 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.169 2	MS Locke, c. 42b, 224, «Ethica», en Locke 1997, 318-319.
E.G.1 686-7	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.