

Fernández Psychaux, Diego

John Locke : las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad

Colección Año XV N° 20, 2009

ISSN impreso: 0328-7998

ISSN on-line: 1850-003X

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Fernández Psychaux, D. (2009). John Locke: las posesiones o los derechos políticos como garantía de la libertad [en línea], *Colección*, 20, 37-74. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/john-locke-posesiones-derechos-politicos.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JOHN LOCKE: LAS POSESIONES O LOS DERECHOS POLÍTICOS COMO GARANTÍA DE LA LIBERTAD

Diego FERNÁNDEZ PEYCHAUX
Universidad Complutense de Madrid
✉ dafernandez@estumail.ucm.es

Recibido: Noviembre de 2008

Aprobado: Octubre de 2009

Resumen: Este artículo busca reflexionar sobre las garantías que el contrato social de John Locke ofrece a la libertad. Así, apartándose de la corriente de interpretación dominante, se intenta realizar una aproximación hermenéutica a su obra que de cuenta del campo semántico en el cual se desarrolla. De esta manera, aflorará la propia voz del autor permitiendo dilucidar cuál es el contenido y el alcance de la libertad en el contrato social *lockeano*.

Palabras clave: Libertad. Mayoría. Estado. Contrato social. Derechos políticos. Posesiones.

Abstract: What the article looked for is to think about the guarantees that the modern social contract offers to liberty. Thus, standing aside from the current dominant interpretation, is attempt to make a hermeneutical approach to his work that give some account of the semantic field in which it was developed. In this way, is left to appear the author's own voice, to elucidate what is the content and extent of liberty and guarantees of which the first enjoys in the *lockean* social contract.

Key-words: Liberty. Majority. Commonwealth. Social contract. Political rights. Possessions.

Introducción

El concepto de libertad es y ha sido objeto de un sinnúmero de análisis y debates sobre su *verdadero* contenido. La defensa de esta categoría se ha ejercido no sólo en espacios no políticos de la vida del hombre, sino también, y con especial interés, en aquellos ámbitos donde la libertad *individual* entra en conflicto con el ejercicio del poder del Estado en su regulación del espacio público. En particular, a sabiendas de estar recurriendo a una simplificación, la corriente de pensamiento político liberal ha puesto, aunque no de un modo homogéneo y exclusivo, especial cuidado en garantizar la libertad individual.

En este marco, la tradición liberal decimonónica ha ubicado a Locke en el frontispicio de la fundamentación político-normativa de la democracia liberal, cimentando sobre su teoría política la idea de un Estado donde las *posesiones privadas* son el criterio de asignación de los derechos políticos en una sociedad de propietarios. Sin embargo, tanto la complejidad interna de su obra como las vicisitudes mismas de su producción y desarrollo, han dado lugar al surgimiento de interpretaciones divergentes y contradictorias sobre el aporte de este pensador.

En particular, a partir del siglo XIX, se podría afirmar que se consolida una corriente de interpretación académica dominante.¹ Esta corriente presenta la obra *lockeana* como una defensa de los derechos naturales del individuo frente al poder político de la sociedad, en especial del derecho sobre sus posesiones. Entre estos derechos naturales *lockeanos*, tanto autores liberales como no liberales han situado la vida y la libertad en un plano de igualdad con el derecho a las posesiones. De este modo, las condiciones mismas de su origen, según este punto de vista, imponen limitaciones iguales al poder político sobre cada uno de ellos, relegando ese poder a un papel mínimo de garante de la seguridad de individuos racionales en sus interacciones (Vaughn 1925: 172, Larkin 1930: 64-5, Mulcahy 1931: 319:23, Seliger 1969: 206-8, Macpherson 1962: 211-4, Waldron 1990: 232-41).

1. El epíteto *dominante* se utiliza para destacar el tono monocorde que adopta la interpretación de la tradición liberal hacia fines del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX. Aunque esto no implica asumir la homogeneidad de la propuesta interpretativa de todos los autores en los distintos detalles de la obra. Para más información sobre la historia de la interpretación del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, véase Méndez Baiges (1995), Vaughan (1980).

A su vez, la sociedad como organismo político tiene un papel secundario. La búsqueda del interés individual es, de suyo, ontológicamente anterior, siendo el individuo el único protagonista y sujeto de justicia. El fundamento mismo de la ley natural se construye, pues, en la búsqueda de la autopreservación (Godwin 1963: 485).

Las conclusiones sostenidas por los miembros de esta tradición de interpretación, como Marx (1897), Stephen (1876), Laski (1936), Strauss (1953), Sabine (1937), Touchard (1959), Cox (1960), Macpherson (1962), Ashcraft (1980), Buchanan (1993) y otros, se sustentan sobre dos tesis. Por un lado, afirman el individualismo burgués como el supuesto psicológico de la teoría *lockeana*. Por el otro, relacionan su obra, en especial el *Segundo Tratado*, con los intereses partidistas de los *Whig* y, en consecuencia, a la circunscriben, en tanto que fundamentación teórica del ascenso de la burguesía, al marco de justificación de base social que dio sustento a ese partido. Estas tesis establecen una relación causal lógica entre individualismo-burguesía-Locke (*cfr.* Méndez Baiges 1995).

El contrato social propuesto por Locke adquiere, según esta visión, la forma de un acuerdo entre los propietarios de una sociedad anónima (Laski 1936: 127). Éstos, buscando garantizar la justa posesión de sus propiedades, constituyen un Estado con un aparato político-burocrático capaz de ser intermediario en los conflictos, expresados en su mayoría en torno a la propiedad material (*cfr.* Nozick 1974). Así, como afirma Strauss (1952), la protección de las posesiones es el principal objetivo de la sociedad política y, por lo tanto, la teoría de la propiedad constituye el centro de la filosofía política *lockeana*.

Por lo tanto, la interpretación dada por esta corriente sobre la obra de Locke ofrece una respuesta limitada sobre cuál es el contenido de la ley natural. Las relaciones que esa ley dispone no sólo entre los hombres sino también entre éstos y la sociedad, son tenidas en cuenta sólo desde un enfoque estrictamente individual. Asimismo, al afirmar la igual dignidad de todos los derechos del hombre (vida, libertad y posesiones), no pueden establecer gradación alguna y, por lo tanto, resolver sin contradicción aquellos casos de conflicto en la búsqueda de la preservación tanto del individuo como de grupos de individuos.

Los términos en los que se realiza esta interpretación de la teoría *lockeana* impiden dar una respuesta a los conflictos entre las posesiones y los otros *intereses civiles* de los hombres (*ET 4*, 111-3). Para salvar la razo-

nabilidad de la estructura teórica propuesta, esta interpretación debe necesariamente reconocer de suyo en la teoría *lockeana* una ambigüedad en el tratamiento de los derechos de hombres libres, independientes e iguales. Así pues, a fin de poder resolver los conflictos entre distintos intereses civiles sin ninguna referencia allende al individuo concreto, Locke concibe un contrato social que asigna los derechos políticos de un modo diferencial de acuerdo con el criterio de *poseedor-no poseedor* (Macpherson 1962: 242-243).

Esta lectura de las relaciones entre los distintos *intereses civiles*, adjudicados por Locke a los hombres que entran a formar parte del cuerpo político de la sociedad civil, pareciera estar incompleta. ¿Qué garantía para su vida y libertad podrían tener aquellos ciudadanos excluidos del completo ejercicio de los derechos frente al poder político de una mayoría propietaria? Además, ¿existe algún criterio para la conciliación de esa búsqueda individual de la preservación y el destino colectivo originario de los bienes propuesto por Locke? En otras palabras, ¿qué resoluciones puede adoptar de forma legítima el poder político para mediar en los conflictos? y ¿cuál será el fundamento de éstas?

La adquisición de los manuscritos personales de John Locke por la *Bodleian Library* en 1947 abre un nuevo campo historiográfico para el estudio general de su obra. En particular, surgen nuevas interpretaciones distintas de la tradicional (o dominante) que, aun reconociendo a Locke como un teórico de los derechos del individuo, intentan realizar ciertas matizaciones. En el extremo más alejando se podría ubicar a Kendall. En su estudio *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* (1965), a partir de la figura del consenso y la mayoría en el contrato social, reconoce el peso de la prerrogativa cedida a la sociedad y a los magistrados para la búsqueda del bien común. En medio, autores como Von Leyden (1954), Cranston (1957), Yolton (1958), Laslett (1960), Dunn (1969), Tuck (1979) y Tully (1980) ensayan distintas vías de aproximación al contexto histórico de Locke a fin de poder dar contenido a esas matizaciones de su individualismo.

En general, estos autores resaltan el papel de los deberes del hombre hacia el resto de la comunidad en la que vive. Estas obligaciones se encontrarían en una relación de cierta igualdad con el deber de autopreservación, y no sólo de competencia. La necesidad de conciliar estos dos deberes es lo que daría lugar al surgimiento de la sociedad civil.

En este sentido, Locke sigue siendo un ideólogo de los derechos individuales, como afirmaría por ejemplo Ashcraft (1980), pero a diferencia de lo que generalmente considera la interpretación antes descrita, su individualismo no es el de aquel sujeto atomizado que vive en una sociedad capitalista relacionándose exclusivamente a través del mercado. Por el contrario, el individuo *lockeano* está más cerca de las preocupaciones teológicas y morales de la revolución puritana, que de un individualismo psicológico inserto en los problemas políticos del siglo XIX, desde los cuales se ha puesto tanto empeño en comprenderlo (Dunn 1969).

La división de aguas entre estas dos actitudes reseñadas podría llevarnos por los derroteros desesperanzadores de la historia de la interpretación de las interpretaciones del *corpus lockeano*. No obstante lo cual, introducen directamente la cuestión que intenta resolver este artículo. Según Locke, ¿es posible la defensa de la libertad sin derechos políticos, o son las posesiones las únicas garantes de esa libertad? En este último caso, ¿estamos realmente ante una ambigüedad? ¿La proyección de desigualdades naturales a la sociedad civil es un intento de fundamentar un voto censitario, o toda una construcción ideológica de una sociedad dividida en su propio fundamento asociativo?

EL CONCEPTO DE LIBERTAD (PROPONIENDO UNA HIPÓTESIS)

En primer lugar, utilizando la pluma de Locke como fuente, se requiere establecer en principio qué comprendía él por libertad. Ésta es no es “la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que le guste” (II, §57), haciendo del deseo el fundamento mismo de la ley de naturaleza como ocurre en el caso de Hobbes, y a lo que intentarán aproximarlos Strauss y Macpherson. Por el contrario, la libertad defendida en todo el *corpus* de su obra es aquella que se busca “para disfrutar la protección de las leyes que la prudencia y la providencia de nuestros antepasados establecieron” (ET I, 7). La defensa de la libertad que ejerce la teoría *lockeana* se establece, pues, entre extremos contrapuestos: la tiranía y la anarquía.

Entendida de este modo la libertad, Locke distingue entre dos instancias –la natural y la del hombre en sociedad–, cuya raíz común y auténtica consiste en un *no estar sujeto por más voluntad que la expresada en la ley* (II, §22). Si la libertad fuera absoluta, las acciones individuales no tendrían

an dirección y el choque de los intereses produciría un estado de esclavitud general extinguiendo la libertad del hombre. Así, sometidos al capricho y a las pasiones de otros, los hombres volverían a ser iguales pero por ser todos igualmente esclavos. “La esclavitud es una condición que nos priva de todos los beneficios de la vida [...] Pero estimo que una libertad general no es sino una esclavitud general[...]” (ET 1, 6).

Esta libertad entre extremos tiene un papel central en la concepción antropológica que presenta el autor inglés. El hombre, según Locke, está naturalmente inclinado a la vida en sociedad, por lo tanto, la libertad encontrará un límite en todas aquellas acciones y pensamientos que superen el ámbito estrictamente individual (II, § 15, 128-9; ET 3, 82-96; ELN, 82-4, 96). Esta limitación es, como se afirma más abajo, la que impone la ley de la naturaleza que establece obligaciones negativas, pero también positivas, para consigo mismo y para con el prójimo (I, § 42-3, 73; II, § 6; ELN, 50).

Este artículo es, adelantando en parte una respuesta a la cuestión inicial, la demostración asertiva de la siguiente hipótesis: si Locke establece que “la primera y fundamental Ley natural, que ha de gobernar al Poder Legislativo mismo, es la preservación de la Sociedad y (en la medida en que ello sea consistente con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella” (II, §134), entonces el objetivo del contrato social es volver a dar vigencia a aquellas leyes naturales que ponían al hombre en iguales obligaciones con su propia preservación y la de su prójimo. El gobierno del cuerpo político recibe, por consiguiente, el poder de regular las obligaciones y derechos en la sociedad civil, superando los criterios individuales en la aplicación de la ley natural, rehabilitando el *bien común* como *principio de justicia*.

Por lo tanto, si la ley natural no sólo es el fundamento de los derechos del hombre, sino también la norma por la que éste debe gobernarse a sí mismo en la búsqueda de sus objetivos, al ejercer su influencia en las leyes civiles, dotará al poder político del mismo criterio que debería, pero no pudo, tener vigencia en la búsqueda de la propia preservación del hombre y la de su prójimo en el estado de naturaleza. De esta manera, la forma y el fin de las relaciones entre los hombres de una sociedad política establecen la necesidad no sólo de limitar el poder político, sino también cualquier tipo de poder capaz de poner en peligro la búsqueda de la preservación de cada hombre y de la sociedad en general.

AQUELLO QUE DIJO LOCKE CON LO QUE DIJO (APUNTES METODOLÓGICOS)

Uno de los puntos centrales de este debate es poder identificar cuál es el verdadero alcance de las palabras del propio autor. Para resolver la cuestión los intérpretes se han inclinado, según Vaughn (1985: 7), por tres métodos distintos. No obstante, una postura común en relación con la amplia obra de Locke es intentar encontrar los pasajes de su obra *realmente* importantes, prescindiendo de muchos otros considerados *deslices* literarios.

En este artículo se asume que en la relación de todas las obras de la producción *lockeana* se encuentra el único modo de comprenderla. Así, incorporando un enfoque hermenéutico, es posible sostener que sus propias palabras arrojan sobre su escrito político principal la luz necesaria para intentar resolver aquellos puntos de apariencia contradictoria del *Segundo Tratado*.²

En este sentido, la reciente edición de diversos manuscritos ha aportado una mayor claridad al *corpus lockeano*, pero no ha tenido el éxito esperable en zanjar las controversias. La preeminencia de actitudes retóricas sobre los abordajes analíticos fuerza, según Dunn, la permanencia de las polémicas en torno a la interpretación del sentido dado por Locke a sus palabras (1969). Es decir, esas actitudes producen que se siga estudiando la obra del autor en términos analíticos superados por el propio peso de los acontecimientos (Yolton 1958: 478, 483).

La metodología utilizada, junto con la mayor cantidad de fuentes disponibles posibilita, facilita resolver muchas de las aparentes contradicciones internas de su obra de acuerdo con un criterio de lectura asentado en dos conceptos: continuidad y desarrollo (Dunn 1969). Es decir, sin denunciar objetivos ocultos o pasajes de mayor relevancia, se pueden encontrar en el pensamiento de Locke los elementos y matices idóneos para la resolución de sus conflictos internos. Esta afirmación puede ser

2. Para una referencia completa de la correspondencia, los manuscritos y los pequeños ensayos tanto económicos como políticos editados recientemente Cf. *Political Essays*, Cambridge, 1997; *John Locke: Selected Correspondence*, Oxford, 2007; *The Correspondence of John Locke*, Oxford, 1976; *The Life and Letters of John Locke: With Extracts from His Journals and Common-Place Books*, New York, Burt Franklin, 1972; Patrick Hyde Kelly (ed.), *Locke on Money*, Oxford, 1991.

sustentada tanto con pruebas textuales como con pruebas históricas que relacionan los conceptos principales de su teoría política con los distintos momentos de su elaboración.

Aunque excede el objetivo del presente artículo, baste con afirmar que la historia del propio libro de los *Dos Tratados* es, en sí misma, un indicio suficiente para ratificar los fundamentos de esta propuesta de aproximación (Cranston 1957: 205-13, Laslett 1960: 3-15). En particular, el afán por perfeccionar la edición de éstos a lo largo de casi tres décadas, pero al mismo tiempo, mantener invariables aquellos puntos de contradicción con obras de otros períodos de su vida marca tres posibilidades: o Locke no fue consciente de esos conflictos (Macpherson 1962), o simplemente no los consideró como tales ni, por lo tanto, creyó conveniente alterarlos (Laslett 1960), o, como sostiene Aschcraft (1980: 27), sus intenciones políticas hacían necesaria esta renuncia a la coherencia interna.

Empero, ninguna de las tres posibilidades impediría establecer una relación allende lo meramente biográfico entre los *Dos Tratados* con aquellas obras redactadas tanto en su juventud como en su madurez. El silencio de Locke a este respecto habla por sí mismo. El propio autor ha dejado mucho escrito y se ha ocupado de forma ardua en corregirlo como para poder conocer más cabalmente qué fue lo que quiso decir (Laslett 1960: 9-10). Por lo tanto, abstrayendo de su interpretación conceptos teóricos de elaboración posterior, como por ejemplo el de clase social, se deja aflorar la propia voz de Locke ubicando mejor sus escritos en un proceso de cambio, en el cual, no obstante, el pensamiento teológico dominaba aún mentes como la suya (Dunn 1990).

En este sentido, si es posible encontrar una cierta *continuidad* en su obra, ésta debe establecerse en el tópico de los límites y extensión del poder político, cuya idea central puede dividirse en dos pensamientos *jánicos* respecto del interés individual y el colectivo. El punto de unión entre ambas caras del problema político es su igual condición de afección tanto por la violencia del magistrado como por la de otro miembro individual de la sociedad. La frontera entre sendos horizontes está delimitada en Locke por la referencia al bien común.

Esto no conlleva asumir que Locke permaneció en la misma opinión durante toda su vida. Por el contrario, se aprecia una evolución en su pensamiento, lo que permite hablar no de un cambio radical sino de un desarrollo, aun cuando ciertas afirmaciones de sus primeros escritos se

encuentren en franca oposición a su pensamiento posterior. Es fácil de advertir, en este sentido, que en los escritos anteriores a 1667³ se hallan conceptos que luego serán mejor elaborados, expuestos y fundamentados, sustentando la idea de la existencia de un desarrollo.

Existe, por ejemplo, una extraordinaria coincidencia entre la concepción de libertad que ofrece en los *Two Tracts on Government* (Locke 1660-166-2) y la presentada en el capítulo IV del *Segundo Tratado*. En el caso del derecho de resistencia, al contrario, son evidentes los cambios. En los *Two Tracts* y en el *Ensayo sobre la Tolerancia* niega toda posibilidad de resistencia activa, lo que llevaría a afirmar que Locke era en realidad un autoritario (Cranston 1957: 57-67, Abrams 1967). Mientras que en el *Segundo Tratado* no sólo habla de la *posibilidad* de la resistencia, sino también de que ésta es un *derecho* (II, §208, 220, 222, 232, 239, 243).

Ahora bien, para poder sostener esta idea sobre la existencia de un desarrollo, es necesario reconocer aquella pauta que es común a distintos períodos de su pensamiento pero que al mismo tiempo no permanece invariable. Entonces, en caso de que sea posible ese reconocimiento, éste se encuentra en las respuestas a una misma pregunta: ¿quién será el juez del bien común? Es decir, quién tendrá el poder legítimo para realizar la mediación entre lo individual y lo colectivo.

Su animadversión por el caos y la predilección aristotélica por el orden se dejan ver al comienzo de su obra política (*Two Tracts on Government*), y lo acompañarán hasta el final de su vida. (II, §230) Esto lo llevará a apoyar indistintamente la figura política que ante sus ojos se aparezca como el *gran restaurador*.⁴ En última instancia, Locke recoge la tradición de la filosofía política medieval inglesa que mediante la ley antepone el interés individual al colectivo (*cf.* Bracton 1235: II, 33, 110, 306).

De esta manera, se utilizará este método de aproximación que incorpora el análisis de todas sus obras como elementos distintos de un desarrollo unitario, permitiendo avanzar en la demostración de la hipótesis presentada. Para ello, a continuación se analizarán en primer lugar los

3. En 1666 Locke conoce a Lord Ashley Cooper. Un año después acepta su invitación para ser su médico personal, abandona Oxford y se traslada a *Exeter House* en Londres.

4. Comparar los poemas que le dedica tanto a Cromwell, como a Carlos II (Locke 1997: 201-3), con el prefacio a los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* (1689) en el que elogia a Guillermo III, u "On Allegiance and the Revolution", en Locke (1997: 306-13).

distintos conceptos de la argumentación de Locke respecto de los límites del poder político: estado de guerra, sociedad política, origen de la sociedad política; en segundo lugar, los límites específicos del poder político; y, por último, la composición del poder supremo del Estado y la relación de éste con los límites de su ejercicio y, por lo tanto, con los derechos políticos.

Estado de guerra, sociedad política y sus orígenes

Los fines que mueven a los hombres a unirse en una sociedad política marcan, según Locke, el contenido de los objetivos que el nuevo poder constituido debe perseguir. Por lo tanto, “nada es necesario en sociedad alguna que no sea necesario para alcanzar los fines para los que fue establecida” (II, §83; ET 3, 81). Entonces, con la intención de describir el significado otorgado por el autor a la limitación del poder como garantía de la libertad, se debe recorrer el camino que propone entre el estado originario en el que los hombres se hallan por naturaleza, y la constitución del poder político.

En primer lugar, el estado de naturaleza *lockeano* no es la imagen de un tiempo pretérito donde los hombres llevaban una existencia solitaria. Por el contrario, originariamente, el estado de naturaleza es un estado en sociedad al que el hombre no sólo se ve urgido por conveniencia, sino también por su propia naturaleza. De este modo, si bien en algunos casos se refiere a individuos independientes, la propia descripción del estado de naturaleza muestra la concepción del hombre que habita allí como un ser altamente sociable.⁵ Se puede sostener, por lo tanto, que dicha noción de comunidad implica que los hombres así relacionados tengan la voluntad de sacrificar ciertos intereses individuales por aquellos más generales (cf. Kendall 1965).

5. El hombre independiente pensado por Locke es aquel cuya capacidad le brinda un dominio privado sobre los medios materiales para garantizar su preservación (II, §18). Empero, no duda en afirmar que «el origen y el fundamento de toda ley es la dependencia», de modo que el hombre es independiente ya que es libre, pero no por ser *su propio dios* y poder vivir sin ley (cf. “Law”, en Locke 1997: 328-9).

EL ESTADO DE GUERRA

Es preciso, pues, delimitar cómo puede darse en el estado de naturaleza, tal como lo describe Locke, una situación donde prevalezcan la malicia, la violencia y la intención de mutua destrucción. La explicación de ese fracaso se puede encontrar recurriendo al mismo pensamiento *lockeano*, tanto en la descripción de la naturaleza imperfecta del hombre, como en la propia caída de su alma, que lo aleja progresivamente de los fines originarios de paz y ayuda mutua en el ejercicio de sus derechos naturales.

El fundamento de la ley natural es, según las palabras del propio Locke, la voluntad divina cognoscible por luz natural de la razón (*ELN*, 73).⁶ Para el autor, la consecuencia lógica de la procedencia divina de la obligación de la ley natural es “que Dios quiere que el hombre haga algo” (*ELN*, 49). El hombre, según los dictámenes de esa ley, tiene que seguir *libremente* los imperativos de su propia naturaleza, que lo animan a vivir en sociedad, para asistirse y ayudarse mutuamente en la misma medida en la que busca su propia preservación (*II*, 6). Dios establece, pues, en la ley de la naturaleza, la norma por medio de la cual el hombre puede conocer la medida de la virtud de sus acciones de acuerdo con lo que debe a Dios, a sí mismo y a su prójimo (*ELN*, 50).

En este sentido, Locke admite que por *naturaleza* todos los hombres son dotados del uso de la razón, que les permite conocer y aplicar la ley natural.⁷ Esta igual condición, empero, no implica que pueda producirse un consenso unánime sobre el significado del bien y del mal (*ELN*, Ensayo V). A su vez, reconoce que esta facultad puede ser limitada por tres causas: por la influencia de las pasiones, por el descuido o por la degeneración de las costumbres. En el estado de naturaleza, reconoce Locke, son muy pocos los que se dejan guiar por la *equidad* y la *justicia* en las relaciones con los otros (*II*, §5, 123; *ELN*, 9; *EH*, IV, XX, 5). El hombre, nublado por las

6. «Reason and revelation are alternative or conjunctive paths to the laws of nature which are God's will» (“Locke to Tyrell, 4/8/1690”, en Locke 1830: 368 y ss.). Véanse también Yolton (1958: 489); Laslett (1960: 82, 103-4).

7. Para más información sobre la capacidad de los hombres para conocer la ley natural en estado de naturaleza véase el debate Yolton-Strauss reseñado en Fernández Peychaux (2009: 834-5).

pasiones y el *amor propio*,⁸ utiliza aquella fuerza de la que fue dotado con un objetivo distinto al originario: sobrepasar los límites que la ley de la naturaleza imponía a su voluntad libre, alterando su juicio racional para la *determinación de su derecho a la luz de la ley natural* (II, §13).⁹

Entonces, la ley de la naturaleza “ya no sirve, como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella” (II, §136). En consecuencia, el estado originario degenera en un estado *insoportable y enfermo*, porque ante la menor disputa surgirá la violencia y, al no haber un juez imparcial, ésta difícilmente tendrá término (II, §20). Esto implica que el sistema de justicia del 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 (II, §13, 19, 90, 125).

Sin embargo, la razón del surgimiento del conflicto no debe buscarse en una mala disposición de la naturaleza, lo que no sería otra cosa que asignar a Dios la culpabilidad última de esa situación de violencia. Para Locke, por el contrario, es la propia *caída* del alma humana la razón fundamental que lo mueve a utilizar esa libertad con un objetivo distinto al originario.¹⁰ En este sentido, Locke es congruente al describir cómo, por

8. “[...] *It is unreasonable for Men to be Judges in their own Cases, that Self-love [amor propio] 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 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).

9. De este modo, reitera los argumentos que postula en *ELN* y *ET 3* sobre la univocidad de la obligación de la ley de la naturaleza, pero con los distintos grados y circunstancias de esa obligación (cf. *ELN*, 82-84; *ET 3*, 82-4, 86, 89-92).

10. 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 entre ellos. Locke hace referencia al pasaje del Génesis que dice “[...] *ganarás el pan con el sudor de tu frente*” (*Gen. 3, 19*) (Dunn 1969: 245 y ss. Cf. “Homo ante et post Lapsus”, en Locke 1997: 320-1). 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 natural 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.

obra del hombre, puede surgir un segundo momento en el estado de naturaleza, donde se rompe la unión natural entre *conveniencia* y *derecho*. 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 desbocan los deseos de los hombres, dando lugar a conflictos (II, §51).

Mas tan pronto como un hombre descubre que hay algo que tiene el uso y el valor del dinero en sus relaciones con sus vecinos, veremos que ese hombre empieza a aumentar sus posesiones (II, §49).

Es posible, de este modo, explicarse cómo, en el estado de naturaleza reseñado por Locke, terminan prevaleciendo la malicia, la violencia y la intención de mutua destrucción. Según el autor, esto ocurre en un trayecto que parte del conflicto potencial fundamentado en el común derecho a castigar las ofensas, hasta la generalización de la guerra producida por la opacidad de los límites de la propiedad provocada por el hombre caído en la tentación de tomar “más de lo que le servía para satisfacer sus necesidades” (II, §51). Por lo tanto, una vez desatada ésta última es imposible que el hombre continúe determinando su derecho según la ley natural con justicia y equidad (Anglim 1978: 81-6, Dunn 1969: 118-9, Grant 1987: 88).

LA SOCIEDAD POLÍTICA

Sin embargo, esto no significa que la regulación del derecho de propiedad y la determinación de las posesiones sean el único objetivo de los hombres al ingresar en la sociedad política. Por el contrario, las posesiones son medios que se desprenden de la primera y fundamental ley que debe gobernar al cuerpo político (II, §134). La salvaguarda de las posesiones de cada uno tiene como fundamento el primer principio de preservación de la sociedad y del individuo. Así, la determinación de éstas es necesaria para poder garantizar la vida y la libertad de cada hombre al unirse al Estado, pero no es su fin último (*cfr.* Laslett 1960: 103).

Para comprender mejor los objetivos que Locke asigna a la sociedad política es necesario, pues, no sólo definir qué es esa entidad, sino

también comprender qué elementos deben concurrir para que ésta pueda surgir. En esta línea, la característica que Locke presenta frente a las tesis de Robert Filmer es que la diferencia entre el estado de naturaleza y la sociedad civil es no sólo la existencia de una *única* judicatura con el poder ejecutivo de resolver las controversias con la ley, sino también que todos y cada uno de sus miembros sin distinción de condición, se encuentran sometidos y en capacidad de apelar a dicho poder (*II*, §77, 89).

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 esa obligación en la búsqueda de su preservación y la del resto de la humanidad (*ELN*, 82-84; *ET* 3, 82-4, 86, 89-92). Sin embargo, 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, en cierta medida, al juicio privado en la determinación de sus derechos y obligaciones (*cf. II*, § 20, 88-9, 124-6, 130). El poder político, de este modo, hunde sus raíces en la cesión de poderes preexistentes, pero que se estructuran de una forma diversa para evitar que los intereses privados prevalezcan sobre los comunes.

EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Para poder refutar las tesis *filmerianas*, Locke pone su atención en el análisis de las precondiciones lógicas del cuerpo político, relegando a un segundo plano el análisis de su composición (Dunn 1969: 120). Según su punto de vista, el sometimiento natural al padre o la gracia divina no es aquello que une a los hombres en un cuerpo político, sino que, por el contrario, esa sociedad surge del consenso del pueblo (*II*, §104-116).

El propio consentimiento de cada hombre es lo que lo somete a una nueva autoridad que lo gobierna, brindándole una convivencia confortable, cuya posibilidad se ha perdido en el estado de naturaleza (*II*, § 95). Este consentimiento no es, por lo tanto, la única precondición lógica de la sociedad política, sino también el ejercicio individual de éste. Es decir que, en la mente de Locke, cada hombre que nace lo hace libre, aunque lo haga en los dominios de un gobierno establecido. Cada nuevo

hijo de Adán está en plena capacidad de unirse a la sociedad civil que desee (II, § 116).¹¹

El origen de cualquier Estado es el consentimiento del pueblo. En consecuencia, Locke limita el ejercicio del poder corporativo a la consecución de los fines para los que ha sido constituido (II, §222). De esta manera, la función del contrato es establecer una relación de dependencia entre los gobernantes y los gobernados, de modo que el objetivo por el que se origina la sociedad política siempre sea respetado por ambos. El contrato es un acuerdo por medio del cual los hombres consienten en renunciar a su gobierno individual y ser gobernados por una autoridad superior que determina, inspirada en la ley natural, qué es lo debido a cada uno en sus relaciones mutuas, limitando y moderando el poder de un individuo sobre los demás.

El contrato social, por lo tanto, no sólo tiene por objetivo la constitución de un gobierno legítimo, sino también el de hacer posible nuevamente un espacio público y social donde la vigencia de la ley natural pueda tener lugar (Pezoa 1997: 207; Riley 1974: 432-52).

De manera que la norma y finalidad de este poder cuando reside en manos de hombres que se encuentran en su estado natural es la preservación de toda la sociedad a la que pertenecen –es decir, la humanidad en general–; y esa norma y finalidad tiene que seguir siendo la misma cuando el poder pasa a manos del magistrado [...] (II, § 171).

Pero la diferencia entre el estado de naturaleza y el estado en sociedad, es que en el nuevo cuerpo vivo que constituye la sociedad civil, a aquellos individuos que la conforman no les está permitido juzgar en libertad absoluta qué es lo que les conviene de acuerdo con las circunstancias

11. En Locke es posible distinguir entre el acuerdo necesario para la conformación del cuerpo político y el acuerdo necesario para que ese 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: el establecimiento del poder legislativo, y por el otro, la expresión de la voluntad de ese poder legislativo. El concepto de consenso necesario para lo primero implica que debe ser unánime, ya que ningún individuo puede en estado de naturaleza someter su voluntad a la de otro, mientras que una vez ingresado en ella deberá regirse por la voluntad de la mayoría (cf. Kendall 1965, Stevens 1996, Pelayo 1994).

(ELN, 94-5). Entonces, este cuerpo, con la capacidad de actuar corporativamente asume, mediante la voluntad y determinación de la mayoría (II, §96), el poder que tenían 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 iguales ventajas naturales (II, §4-5, 128-9). Los límites en esa determinación se analizarán a continuación.¹²

Objetivos y límites del poder político

Del mismo modo que en la ley de la naturaleza, el fundamento del Estado es el cimiento “sobre el que se edifican todos los otros preceptos menos patentes” (ELN, 94). Por lo tanto, el objetivo que persiguen los hombres al constituir una sociedad política marca el fundamento teleológico del ejercicio de su poder. La tesis *lockeana* postula, en este sentido, que el gran y principal fin por el que los hombres renuncian a su condición natural —señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones—, es obtener la protección de la sociedad civil frente al conflicto potencial o presente, que impide *procurar, preservar y desarrollar* la vida, la libertad y las posesiones en el estado de guerra (ET 4, 111-3; II, § 123-4).

A su vez, Locke afirma que son necesarias para hacer posible la unión en sociedad civil tanto la *renuncia* a los poderes naturales como la aceptación consecuente de la jurisdicción del nuevo poder corporativo constituido, en todos aquellos casos en que el bien de la sociedad lo requiera (II, §128-131). El objetivo de protección que los miembros del Estado persiguen se traduce, asimismo, en un mandato específico al conceder a la Legislatura la autoridad para hacer leyes. Con esta cesión los miembros confían en que las normas sancionadas por sus representantes sean:

12. No todos los intérpretes de Locke están de acuerdo con el modo de relacionar el contrato social y la ley natural. Según R. I. Aaron el contrato social es el corolario de la teoría de la ley natural *lockeana* (1971: 272). En términos similares se expresan Cassirer (1993: 278) y Baker (1947: XVIII). Para Strauss (1953: 220), Macpherson (1973: 232) y Green (1986: 72) esa relación es de ruptura. Celebrado el contrato, desaparece la ley natural en cuanto tal.

[...] como salvaguardas y barreras que protejan las propiedades de todos los miembros de la sociedad, para así limitar el poder y moderar el dominio que cada miembro o parte de esa sociedad pueda tener sobre los demás (II, § 222).

Si los hombres tienen un fin al comunicar sus poderes a sus representantes, se pueden comprender entonces que esa *confianza* sea depositada con ciertas condiciones, de modo que entre el representante y el representado haya una especie de obligación bilateral, mientras esa situación continúe, para cumplir las expectativas de la celebración del contrato. Para Locke, el incumplimiento de este *mandato* de “limitar el poder y moderar el dominio” por parte de los representantes conlleva, entonces, la disolución del gobierno y, por lo tanto, la situación de representación. “Porque si los hombres pudieran vivir juntos pacífica y tranquilamente [...] no habría en absoluto necesidad de magistrados ni políticas [...]” (ET I, 81).

En otras palabras, Locke construye su teoría política en el *Segundo Tratado* sobre los fines y alcances del poder político en torno a los resultados esperables de esa protección; es decir, cómo y de qué deben ser preservadas las propiedades de los hombres. Ahora bien, en este mandato no están especificadas más que algunas consideraciones de carácter general. Es decir, que no se estipula el modo concreto en el que deben actuar ante un determinado asunto de gobierno (II, §149, 222).

De esto se sigue, sin duda, que en su mente el objetivo del poder político está referido a la relación *jánica* entre el bien individual y el colectivo. Según esta idea, ambas caras del problema político necesitan no sólo el amparo frente al ejercicio ilegítimo de la autoridad civil, sino también frente a cualquier poder privado capaz de someter a otro miembro o sector de la sociedad.

BIEN COMÚN: EL OBJETIVO DEL PODER POLÍTICO

En la prosecución de una mejor protección de sus propiedades el hombre que acuerda ingresar en la sociedad política acepta ser *gobernado* por un órgano común. Así, la obligación moral respecto a los contenidos de la ley natural en el estado de naturaleza se cristaliza en una obligación legal en razón a las leyes de la legislatura, único órgano aceptado por el

pacto originario para *determinar el derecho y proceder a mantenerlo según esa determinación* (II, § 91, n. 20). Y en caso de contravención a la obligación legal civil, el nuevo poder tiene la capacidad, fundada en leyes buenas y equitativas, de privar o reducir la vida, propiedad o libertad del culpable (ET 3, 91; ET 4, 112; II, § 87).

En la sociedad política, la búsqueda de la preservación de la vida, la libertad y las posesiones de todos sus miembros, “hasta donde sea posible” (II, §88), está mejor garantizada. El órgano común llamado Legislatura y los magistrados que ésta elija son ahora los responsables de “hacerles saber lo que es de cada uno” (II, §136), guiando su juicio por la regla superior de la naturaleza. Dentro de su jurisdicción se encuentran todos los miembros de la sociedad, quienes se han hecho igualmente súbditos “por humildes que éstos fueran” (II, §94), de las leyes que personalmente o por sus representantes han establecido.

El concepto de bien común utilizado por Locke asume la presencia conjunta tanto de la idea de interés común como de conflictos de intereses individuales en cuanto presupuestos necesarios de la sociedad política. Así, la relación entre ambos elementos refiere de forma lógica a “un cierto equilibrio entre tendencias centrífugas y centrípetas” (Kendall 1965: 93). El logro de este equilibrio proporciona al autor la posibilidad de justificar la vida en sociedad en la búsqueda del bien común y, al mismo tiempo, la necesidad de la existencia de un Estado en los inconvenientes originados por el conflicto de intereses individuales que hacen imposible ese bien común (II, §77 y 124; Locke 1678; ELN, Ensayo IV, *in fine*).

La interpretación *lockeana* de la relación entre el bien común y el particular conlleva, por lo tanto, aspectos positivos y negativos, ya que ambos términos no se implican mutuamente de forma necesaria. De esta manera, si bien es claro que el magistrado debe asegurar “a todo el pueblo en general, y a cada individuo en particular, la posesión legítima de cuantas cosas miran a esta vida” (ET 4, 112); también lo es cómo, una vez que la prudencia juzga que se han agotado todos los medios posibles para lograr la preservación de *todos* sus miembros, el interés individual deberá ceder al colectivo (ET 3, 96; EM, 62).

La viva conciencia sobre la desproporción entre los bienes materiales y los deseos de los hombres (ELN, 98; II, §37), junto con la convicción de que el hombre posee obligaciones respecto a sus semejantes, hacen imposible la concepción del bien común *lockeano* como la suma de los

bienes individuales. La consideración de estos dos aspectos muestran la inviabilidad, para el autor, de una ley natural o civil que ordenase la búsqueda del máximo bien de cada uno de los miembros de la sociedad, puesto que es inverosímil el que “tú aumentes tu ganancia sin que ello implique una pérdida para otro” (*ELN*, 94, 100).

Por lo tanto, el fundamento de la vida en sociedad no puede estar fijado en otra cosa que la búsqueda del bien común, entendido como la justa medida en la cual todos pueden vivir en paz y seguridad en la prosecución de su preservación, de acuerdo con una determinada idea de dignidad del hombre, moderando así el poder y limitando el dominio recíproco.¹³

Las virtudes no pugnan entre sí ni hacen que los hombres se enfrente los unos a los otros, sino que se complementan y protegen mutuamente. Mi justicia no va en detrimento de la equidad de otra persona, ni la munificencia de un príncipe impide la generosidad de sus súbditos (*ELN*, 100).

El contrato que une a los hombres en una sociedad es, por consiguiente, más que un simple contrato “entre hombres de negocios quienes forman una compañía de responsabilidad limitada” (Laski, 1936: 127). El bien común es, pues, no sólo el objetivo del poder político, sino también la medida de la justicia y la necesidad de la contribución del hombre a la sociedad. Así, la mediación entre el ámbito privado y el ámbito público se realiza en función de la búsqueda de una situación colectiva de bien, prosperidad y seguridad.¹⁴

La teoría del contrato de Locke conlleva asumir no sólo un consentimiento, sino también una renuncia implícita en ese acto (Plamenatz

13. “Se puede observar cómo la ley de la naturaleza, verdad ética racionalmente comprendida, no es reductible a un práctica de autopreservación o un hedonismo individualista” (Dunn 1969:24).

14. Véase *II*, § 42; *ET* 3, 97; también “An essay on the poor law”, “Trade”, “Labour” y “For a General Naturalization”, en Locke 1997: 187-9, 221, 322-6 y 326-8. El bien común es para Locke la referencia de acuerdo con la cual es posible conciliar el origen común de los bienes y la apropiación privada de éstos (*II*, § 37). “La apropiación de la tierra sin dejar suficiente y de igual calidad para los demás queda justificada [...] por la afirmación de que los niveles de vida de quienes carecen de tierra, donde ésta ha sido objeto de apropiación y se aprovecha plenamente, son superiores” (Macpherson 1962: 211).

1963: 209). La celebración del contrato es el momento en el que el hombre, asumiendo su individualidad, la pone al servicio del todo, realizando un acto ora de generosidad ora de justicia. La limitación correspondiente de su arbitrariedad en ese *compartir* habilita y allana, lo que podría llamarse, un camino hacia una libertad-justa. Sin esa sensación de justicia que deviene de la rehabilitación de la ley natural, el pacto se anula, el hombre se vuelve esclavo y se habilita la resistencia (II, §128-31).

Entonces, si “el fundamento de la ley de la naturaleza no puede ser algo que, una vez establecido, quite de la vida todo elemento de justicia, amistad y liberalidad”, el fundamento del Estado tampoco puede serlo. La amplitud de la jurisdicción de la Legislatura tiene como límite el bien común de la sociedad y el de cada uno en particular, siempre que esto no haga imposible lo anterior. En última instancia, la participación en el poder soberano del cuerpo político, les otorga iguales garantías a los individuos con el amparo de la ley y los jueces imparciales.¹⁵

LA RELACIÓN DEL PODER POLÍTICO Y LAS PROPIEDADES DEL HOMBRE

En este sentido, la cesión antes mencionada de poderes en favor de la sociedad política tiene consecuencias claras sobre las *propiedades* de los hombres (ET 4, 112). La Legislatura adquiere un determinado poder sobre ellas, pudiendo en forma justa *requerir* a todos los miembros de la sociedad que *contribuyan* para el bien, la prosperidad y la seguridad común (II, §130-1). De lo contrario, “sería una contradicción palmaria que una persona entrase en comunidad con otras para asegurar y regular la propiedad” (II, § 120) y que ésta estuviese exenta de la jurisdicción de ese gobierno.¹⁶

15. “Lo implícito en esa insistencia es la noción de que donde los hombres viven juntos en una comunidad genuina, allí se origina un complejo de derechos que deben ser respetados, deberes que deben ser desempeñados, y que las leyes de la comunidad deben mandar esos deberes y respetar esos derechos” (Kendall 1965: 94).

16. En este sentido existe cierto acuerdo entre los intérpretes. Ver Tully (1980: 164-5), Kendall (1965: 62, 103-4), Strauss (1953: 231-2), Cox (1960: 115-23), Dunn (1967: 156-7), Parsons (1969: 399), Olivecrona (1974: 231), Yolton (1985: 70), Von Leyden (1987: 106-7) y Schwarzenbach (1988: 152-6).

Esta jurisdicción que adquiere el Estado para regular y determinar las posesiones privadas que sostiene gran parte de los intérpretes de Locke no se refiere, como Waldron intenta mostrar (1984: 101; 1990: 238), a una estatización o publicación de las propiedades. Empero, este poder surgido del contrato, sólo busca explicitar la *postestad* del magistrado para regular las propiedades y así evitar el surgimiento de conflictos producidos para la acumulación indebida de poder a través de la propiedad (ET 3, 90-2; EM, 110). De esta forma, esta regulación no sólo abarca una determinación judicial de cuál es la propiedad de un determinado individuo, sino también a cierta redistribución. (Tully 1982)

A su vez, el propio objetivo del contrato social que impone límites a las propiedades de los hombres, también los impone a la amplitud de la jurisdicción del poder político sobre ellas. Los hombres no realizan, por lo tanto, una renuncia absoluta de sus derechos naturales aunque esto no implique que el contrato mismo no tenga consecuencias restrictivas sobre su vida, libertad y posesiones. Es decir, que Locke admite ciertas redistribuciones tendientes a limitar y moderar el poder, pero esto no implica una redefinición de los derechos naturales y la forma en la que éstos se adquieren (Simmons 1992: 314-5).

Por consiguiente, Locke ofrece como garantía de que se respetará ese límite al bien común, la participación del individuo en un cuerpo político y, como miembros de éste, el poder de soberanía para la adopción de resoluciones. “Y estos juicios formulados por el Estado son, ciertamente, juicios suyos tanto si son hechos por él mismo como si los formula su representante” (II, § 88). O lo que es lo mismo, ya ellos, ya sus propiedades, no estarán obligados por ningún aspecto o circunstancia más que por las leyes, en tanto que expresión de la voluntad del cuerpo vivo del que forman parte.

IGUALDAD DE DERECHOS POLÍTICOS: GARANTÍA DE LIBERTAD

Si el origen del cuerpo político establece, según Locke, el criterio para conocer el fin y el alcance del poder de la legislatura, el consentimiento individual, en tanto que preconditione lógica para la celebración del contrato, constriñe ese poder legislativo para que respete la igualdad de derechos políticos. A su vez, si el concepto de libertad se fundamenta en la

igualdad natural de los hombres, la libertad de los hombres en sociedad política requiere necesariamente el mismo supuesto. Por lo tanto, la igual participación en el poder supremo del Estado es el derecho con el que cuentan los hombres no sólo para autopreservarse, sino también para ejercer ese derecho irrenunciable a la libertad. Sin derechos políticos iguales todas las otras garantías no tendrían sentido.

De entre todos los derechos políticos que se presentan en la teoría *lockeana*, aquí importa principalmente el de resistencia. Si es cierto, como mantienen Strauss, Laski, Macpherson y otros, que la asignación de derechos es diferenciada en función de las propiedades, esto equivale a decir que un cierto sector de ciudadanos ha renunciado al derecho de autopreservarse resistiendo a la violencia ilegítima. En palabras de Locke, sería esperar “el espectáculo de ver a un cordero ofrecer sin resistencia su garganta para que ésta fuese destrozada por el fiero lobo” (II, § 228).

a. Derecho de resistencia y mayoría

Con el objeto de estudiar las diferentes relaciones que se establecen entre el individuo y el magistrado es preciso introducir la distinción entre Estado y formas de gobierno (Lamprecht 1962: 138, Grant 1987: 103). Locke se refiere al Estado como una comunidad de hombres libres que aceptan como guía la regla de la mayoría (II, § 95-9). A su vez, distingue tres formas de gobierno según las cuales esa comunidad puede gobernarse dependiendo de donde sea depositado el poder de hacer las leyes: democracia, oligarquía y monarquía (II, § 132).

En sus primeros escritos postula la figura del monarca como la mejor opción para el ejercicio de dicho poder (ET 1, 10). Empero en el *Segundo Tratado* sostiene que los gobiernos bien organizados tienen como práctica común otorgarle el poder de hacer las leyes a diversas personas reunidas en formal asamblea, que no se encuentra convocada en forma permanente. Así, una vez sancionada las leyes los miembros de esa asamblea vuelven a ser simples súbditos (II, § 143). De esta manera, nadie puede caer en la tentación de aceptar aquello que no le convenga una vez vuelva a ser “súbdito de las leyes comunitarias del país, lo mismo que los demás” (II, § 138).

Dentro del Estado, cuya existencia antecede a la constitución de una forma de gobierno, es en el consenso de la mayoría donde reside la fuer-

za mayor y, por lo tanto, donde se encuentra el poder supremo para guiar a la comunidad en la búsqueda de su preservación (II, § 96, 149). El principal acto de autopreservación que Locke le reconoce a la comunidad es su capacidad para resistir y reprimir la fuerza ilegítima interna o externa (II, § 155). Por lo tanto, en caso de ser necesario, es el poder supremo de la sociedad –*la voluntad de la mayoría*– la que legitima el ejercicio del derecho de resistencia del Estado para salvarse a sí mismo.

Este poder, no obstante, no puede ser ejercido una vez que esa comunidad se ha dado a sí misma un gobierno; es decir, que ha depositado ese poder de autopreservación en las manos de los magistrados según las distintas formas de gobierno. De este modo, el “acto original y supremo de la sociedad, anterior a toda ley positiva dictada en esa sociedad y dependiente de la totalidad del pueblo” (II, § 157), establece junto con la representación la única limitación al ejercicio del poder supremo originario de la sociedad.

Aun así, esta restricción no es definitiva y solo tiene vigor “mientras el gobierno subsista”, (II, § 150) esto es, entretanto los magistrados elegidos por el pueblo se guíen por las leyes positivas y persigan el bien común allí donde las leyes no han fijado nada. En caso contrario, abandonando la representación que se le ha encomendado, el gobierno “no actúa de acuerdo con la voluntad pública sino según su propia voluntad; esta persona se degrada a sí misma y se convierte en una simple persona privada, cuyo poder y cuya voluntad no tienen que ser obedecidos” (II, § 151). De modo que la limitación imperante sobre el derecho de resistencia desaparece, el poder supremo vuelve a la comunidad reunida en un Estado y ésta puede disponer de ese poder para entregárselo a aquellos que “puedan garantizarle los fines para los que todo gobierno fue en un principio establecido” (II, § 223, 243).

En sus primeros escritos Locke aduce que esta situación puede dar excusas a los espíritus inquietos para hacer ejercicio del derecho de resistencia ante alguna injusticia particular (Locke 1660-2, *passim*). En sus escritos de mayor madurez, a su vez, sostiene que para que estos revoltosos puedan tener éxito en su empresa es necesario que la mayoría del pueblo llegue a “persuadirse, basándose en evidencias manifiestas, de que se está maquinando contra sus libertades y que las cosas tienden a corroborar la sospecha de que sus gobernantes tienen malas intenciones” (II, § 230).

Locke, en última instancia, anhela resguardar tanto al individuo como al bien común del abuso de poder del magistrado y del abuso del derecho de resistencia por parte de un miembro o sector de la sociedad. En otras palabras, los medios curativos que propone se elevan frente a los *espíritus estrechos* que juzgan con parcialidad, anteponiendo sus intereses individuales al bien de la comunidad de la que forman parte (ET 4, 107).

Por lo tanto, frente a la distinción entre Estado y gobierno Locke confiere no sólo el poder supremo originario de autopreservación, sino también una extensa garantía de su ejercicio, mediante la cláusula de derecho de resistencia a la sociedad civil reunida en un Estado. Será esta unión de hombres libres que aceptan la regla de la mayoría como regla de decisión, donde resida el poder soberano y en última instancia, el tribunal del cumplimiento del contenido del contrato, aunque la gran mayoría de ellos no forme parte del gobierno.

b. Mayoría, posesiones y derechos políticos

En este sentido, es preciso indicar entonces quiénes pueden participar de la unión en un cuerpo político que compone al Estado. A saber, quiénes tienen plenos derechos de ciudadanía para poder participar de las decisiones de la mayoría. Al respecto, algunos intérpretes sostienen que la igualdad moral de los hombres se ve afectada por el tratamiento ambiguo dado por Locke a la igualdad de facultades. En el estado de naturaleza los hombres adquieren determinadas posiciones económicas que los diferencian. Esta desigualdad, socialmente adquirida, es la que denota a una cierta *clase* de hombres, cuya incapacidad para apropiarse manifiesta de suyo, su incapacidad por seguir las normas de la razón y, por lo tanto, de gobernarse por la ley natural (cf. Nussbaum 2007: 60-2, Macpherson 1962: 234-246).

De acuerdo con esa interpretación, Locke plantea el contrato social como un acuerdo de mutuo beneficio entre aquellos miembros de la clase poseedora, i.e. los más racionales. El Estado se comprende, pues, como una elección racional para su autopreservación, de aquellos hombres con posesiones *desiguales y desproporcionadas* en el estado de naturaleza. El contrato social incluye en el Estado a todos los miembros de la sociedad natural, puesto que se requiere de su obediencia para asegurar la paz, el bienestar y la prosperidad, pero sólo pueden ejercer plenos

derechos políticos aquellos con posesiones materiales, ya que no tiene sentido la participación de quienes no las tienen en la sanción de las leyes que “regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra” (cf. Macpherson, *op. cit.*).

La cesión a los miembros de la sociedad de derechos políticos diferenciados es fundamentada tanto por el entramado teórico del *individualismo posesivo*, como por aquel que propone identificar a Locke como miembro e ideólogo del partido *Whig*. De este modo, Ashcraft (1980) afirma que Locke suministró, como miembro de ese partido y formador de esta ideología, argumentos filosóficos en el debate en torno al fundamento del gobierno entre los *Tories* y los *Whigs*. “Así, términos como ‘propiedad’, ‘derecho natural’, o ‘consentimiento’ nunca tienen un significado filosóficamente neutral en la teoría política de Locke”. (Ashcraft 1980: 40).

Esta visión es particularmente interesante, si se tiene en cuenta que Locke vivió inserto en un ambiente donde no sólo los antecedentes históricos, sino también los legales, eran puestos en duda por un nuevo complejo de relaciones sociales y psicológicas entre los hombres (Hill 1965: 298-302). El debate en el siglo XVI se establece en torno a la virtud: ¿sigue siendo aquella que había venido fundamentado la sociedad en la Edad Media, o existe un nuevo concepto de virtud derivado de una nueva escala de valores surgidos de las relaciones de propiedad acaecidas durante las revoluciones agrarias y financieras de ese siglo? (Pocock 1980: 14, Dickson 1967).

De acuerdo con la interpretación de Ashcraft, la concesión que realiza el *Segundo Tratado* al pensamiento *filmeriano* concerniente al gobierno monárquico originario de las sociedades, es la prueba de que Locke está proponiendo y defendiendo un paralelismo entre las formas de gobierno y la distribución del poder económico y social. El argumento *Whig* sostendría que a partir del surgimiento de un nuevo orden económico, se hace necesario un nuevo sistema de gobierno que pueda hacer frente a realidades que la humanidad desconoce (1980: 40, 64).

Para realizar esa afirmación Ashcraft, y aquellos que comulgan con esta adscripción partidista de los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, está otorgando cierto contenido político e ideológico a las afirmaciones de Locke, recurriendo al contexto histórico y los debates políticos que allí se estaban desarrollando. De este modo, realiza algunas suposiciones que requieren aclaración.

En primer lugar, supone la existencia de una discrepancia sólo entre la ampliación de la economía y la concentración del poder en la monarquía absoluta. Según esto, el aumento de la abundancia y la actividad económica hacen imposible la virtud presente en las primeras edades de los hombres. El noble caballero medieval cede terreno al opulento comerciante, alterando el concepto de virtud y, por lo tanto, la compatibilidad de la monarquía absoluta con la nueva sociedad civil (Pocock 1980: 16).

Entonces, cuando Locke dice en el párrafo 90 del *Segundo Tratado* que la monarquía absoluta es incompatible con la sociedad civil, en realidad está diciendo que esa forma de gobierno es obsoleta para gobernar a un nuevo tipo de ciudadanos representados en el partido *Whig* (Ashcraft 1980: 69).

De este modo, Ashcraft asume en segundo lugar, que el *Segundo Tratado* es una defensa en pos de la expansión y distribución del poder político al igual que la economía. Así, en el segundo momento del estado de naturaleza, cuando los hombres acuerdan la posesión desproporcionada de la riqueza a través del uso del dinero (II, § 50), se hace necesario un gobierno en el cual el poder supremo sea transferido a un Parlamento, el cual, en última instancia, representa a la clase *poseedora* de esa riqueza.

En consecuencia, el paralelismo entre las formas de gobierno y la distribución del poder económico supone que la dispersión del poder puede, de esta manera, ofrecer de forma más segura las “salvaguardas y barreras” que Locke solicita en el párrafo 222 del *Segundo Tratado*.

El problema radica en que para muchos de los miembros del partido *Whig* y, según Ashcraft para Locke también, el pueblo es sinónimo solamente de la clase que representan, es decir, de la nueva clase emergente en cuyas manos se concentra la riqueza (Tyrrell 1681: 84, 86-87). De modo que no solo Ashcraft sino también Macpherson (1962), partiendo de marcos teóricos distintos, llegan a la conclusión de que Locke abogaba por una distribución del poder político solo entre los participantes del nuevo modelo económico. De este modo, Locke sería la expresión de un conjunto coherente, articulado y bien comprendido de creencias religiosas, políticas, económicas e históricas pertenecientes a la filosofía política *Whig* (Ashcraft 1980: 67).

Sin embargo, estas interpretaciones del *Segundo Tratado* no expresan en su totalidad la correlación implícita entre las formas de gobierno y la distribución del poder social propuesta por el autor. En este sentido,

como se ha mencionado anteriormente, la aceptación de la lectura de Ashcraft conlleva asumir que la corrupción de la virtud en el estado de naturaleza que denuncia Locke para presentar la necesidad de las sociedades políticas, se produce solo en el monarca, en la nobleza medieval y en los sectores de la sociedad sin propiedades. Entonces, la sola redistribución del poder político en otros individuos *más racionales*, entre los que están los miembros del partido *Whig*, garantiza a todos los miembros de la sociedad la búsqueda de su preservación, aun cuando en su mayoría no tengan derechos políticos.

En último término, Locke estaría fundamentando el espíritu mismo del capitalismo. La causa sobre la que se edifica el fundamento del Estado es, en resumen, salvaguardar los resultados e incentivos de la avaricia. Sólo esta seguridad es lo que permite que se alcance la abundancia, y por lo tanto, que el Estado respete los términos del contrato (Strauss 1952, Macpherson 1962: 201-18).

Mas Locke en ningún pasaje de su obra afirma tal cosa.¹⁷ Para él, la corrupción de la virtud en la humanidad, de acuerdo con la caída espiritual del hombre, es universal. Por lo tanto, la única manera de garantizar el *chief end* de la sociedad política es establecer un gobierno en el cual se modere el poder y se limite el dominio de un miembro o parte de la sociedad sobre los otros. Es decir, garantizar a los hombres una libertad civil lo más parecida posible a la libertad natural, fundada en la ley de la naturaleza que no pudo ser sostenida (II, § 222). Al contrario de lo que aduce Strauss, la ambición y la codicia son el origen y no la solución a los males en el estado de naturaleza (II, § 107).

En el contexto histórico del siglo XVII inglés no es de extrañar que existiese la defensa del voto censitario. Empero, esto no excluye a las personas sin posesiones de tener derechos políticos en el lenguaje de la teoría política de Locke. Si la fundamentación de estos derechos es la igual-

17. Las pruebas que proponen tanto Ashcraft como Macpherson se fundamentan en afirmaciones que no le pertenecen a Locke, o de las cuales no pueden desprenderse esas conexiones (cf. Ashcraft 1980: 69, Macpherson 1962: 228-233). Locke, como sostiene Tuck (1979), a diferencia de sus compañeros de filas, e.g. Tyrrell y Sidney, combina las posturas de los *levelers* y de los conservadores. Así, si bien no encuentra problemas en admitir las desigualdades sociales, ello no implica que admita a todos los hombres a formar parte de la comunidad política. Véase también Lasalle Ruíz (2001: 364-91) y Matteucci (1998: 142).

dad y la libertad natural de los hombres, esto es, que no depende de su racionalidad ni de su propiedad, sino de su misma participación en una única naturaleza humana, entonces no hay razón para luego deducir que solo los propietarios pueden participar con plenos derechos políticos de la sociedad.¹⁸

Asimismo, es preciso notar que Locke no excluye a ningún grupo social de la participación en los derechos políticos. Por el contrario, deja bien sentadas las bases para incluir a cada individuo en igualdad con los demás, “por humildes que éstos fueran” (II, § 94).

De este modo, al participar del contrato social, los miembros de la sociedad adquieren una doble condición: son súbditos y soberanos de las leyes civiles al participar de la voluntad del cuerpo político del que entran a formar parte. La igualdad natural, pues, se refleja en la igualdad política de participación en el Estado. Sin sus libertades garantizadas por su condición de soberanos, los miembros de la sociedad civil estarían consintiendo una renuncia no sólo al poder del castigo y la libertad natural, sino también a su derecho de resistencia, en cuyo caso “mucho mejor sería la condición del hombre en su estado natural”, (II, § 13). Esta renuncia entraña la pérdida “de su nativo y original derecho de preservarse a sí mismo”. ¿Qué garantía podría ofrecerse a aquellos que no tienen derechos políticos para participar tanto del gobierno como del derecho de resistencia?

De estas afirmaciones no se sigue, sin embargo, que Locke proponga la constitución de una democracia mayoritaria. Para él, por el contrario, la mejor constitución es aquella que ha sido aceptada por el pueblo a lo largo de la historia (II, § 223). En una carta que dirige a Edward Clarke el 8 de febrero de 1689, afirma que el mejor acuerdo posible en esa situación es la restauración del antiguo gobierno inglés. Pero además agrega que esa constitución debe ser puesta en vigor para la seguridad de los derechos civiles, la libertad y la propiedad de *todos* los miembros de la nación (Locke 2002: 133-4).

18. Esta definición de igualdad no implica que en la sociedad los hombres puedan adquirir ciertas condiciones que los diferencien de sus semejantes (I, 171; II, §4 y 54). Por ejemplo, algunos miembros del cuerpo político son más aptos que otros para la función del gobierno. Sin embargo, al ser el objetivo de las leyes la limitación del poder y la moderación del dominio, se puede deducir que Locke reconocía las desigualdades sociales pero quería impedir que en relación con éstas se vulnerara la igualdad moral de los individuos.

El bien común que Locke reconoce como el objetivo del contrato social necesita la concurrencia no solo de la legitimidad procedimental del consenso, sino también de la legitimidad moral basada en la historia de un régimen y en su capacidad de resistencia a los cambios (Dunn 1969: 143). Esta combinación de elementos concederá al magistrado tanto la *potestas* como la *auctoritas* precisas para obtener la paz, el bienestar y la seguridad en la búsqueda de ese bien.

No obstante, la legitimidad histórica, aun pudiendo fundamentar la preeminencia de ciertos individuos, (II, §54) no supone la concesión de derechos políticos diferenciales y el abandono de la libertad y, en consecuencia, de la máxima garantía de la vida. Porque la organización de una sociedad así está en directa oposición con los objetivos de la constitución del Estado (II, § 17, 123-4, 131, 134, 222).

En consecuencia, en la determinación de la amplitud de la jurisdicción cedida a los magistrados, *el pueblo entero de la nación* tiene un papel fundamental no sólo al formar parte de las personas que se reúnen en asamblea, sino también como juez de la actuación de éstos, de modo que los miembros individuales de esa sociedad y gobierno tendrán como límite evidente de sus acciones la ley positiva del Estado según la cual serán juzgados. Al no estar ninguno capacitado por sí mismo para cambiarlas ni sustraerse de su dominio, y al tener por lo tanto que aceptar las decisiones de la mayoría. A su vez, los hombres, en tanto que ciudadanos, se reservan siempre el derecho de resistencia cuando esas decisiones vayan en contra del bien público, en cuyo caso, al defender intereses distintos a los de la comunidad, la autoridad del magistrado o la de los representantes deviene en tiranía (II, § 197-9).

Conclusión

En resumen, encontrar un ideólogo de la nueva concepción del hombre y de la sociedad que se atribuye a la impulsada por el partido *Whig* supondría, propone Pocock, encontrar un pensador que tenga una absoluta independencia del pensamiento político clásico (1980: 16-17). Por lo tanto, se podría estar de acuerdo con Ashcraft (1980) y Macpherson (1962), entre otros, para sostener que Locke es, sin dudas, un miembro del partido *Whig*. Pero también, si se está de acuerdo con Pocock, habría

que admitir que las claras dependencias de la filosofía política de Locke con el pensamiento político clásico harían difícil que se le conceda el trono de ideólogo de ese movimiento.¹⁹ Solo una distorsión de los hechos históricos puede llevar a construir este “mito de Locke” (Pocock 1980: 19-20, Laslett 1960: 40-1).

Sin el afán de mediar en el debate entre las distintas corrientes, se propuso intentar resolver las cuestiones planteadas en la introducción, y así demostrar la hipótesis, utilizando una metodología que permita abarcar toda la obra de Locke. De esta forma, al evitar dar mayor importancia a ciertos pasajes sobre otros, se ha intentado una metodología de lectura que siguiese los criterios de continuidad y desarrollo. Esta elección se justifica en que a partir de sendos criterios se percibe mejor cómo el *corpus lockeano* se desenvuelve de forma paulatina a la vez que su mente y pensamientos se desarrollan.

Con estos elementos conceptuales y metodológicos se puede llegar a las siguientes conclusiones:

I. Si garantizar el disfrute de las posesiones privadas fuese el objetivo principal de la celebración del contrato, como por ejemplo afirma Lasalle Ruiz (2001: 341-2), existiría un gran sector de la sociedad que carecería de interés por ingresar en la sociedad política. Así lo reconoce el propio Tyrrell al afirmar sin tapujos “*and though some men either by their own fault, and the carelessness, or prodigality of their Ancestors, may perhaps be now under such Circumstances by reason of their poverty, as that civil Government may appear inconvenient for them, and the Property now establisht contrary to their interests*” (1681: 84).

II. Por el contrario, si el objetivo primario de la sociedad civil es el mismo que en la sociedad natural, *i.e.* salvaguardar a la humanidad (Rau 1995: 54), es más razonable la esperanza de alcanzar la unanimidad en el consenso originario que propone Locke. Los hombres impulsados por elevar sus condiciones de vida consentirían la renuncia a sus poderes naturales, ya que en el estado de guerra no habría posibilidad alguna de supervivencia.

19. Para más información sobre la relación de Locke con el pensamiento clásico y medieval véase Tuck (1979: 63, 79, 155, 169, 171-6), Carlyle (1941: 188-9), Von Leyden (1954) y Skinner (1978: 125, 155, 181-4, 246-61).

III. A su vez, se comprenderían mejor los efectos restrictivos sobre la propiedad que tiene el contrato si es posible asumir que su meta es reafirmar los deberes morales de la ley natural pero a través de la ley civil (Snyder 1986: 723-50). Así, donde la apropiación y su disfrute no son el objetivo primario, sino tan sólo un medio para garantizar el bienestar general, la posesión privada se descuelga de un pedestal sacrosanto donde Locke no la había puesto. Lo contrario sería asumir que Locke condena la alienación que el dinero produce en los hombres, para luego garantizar la perpetuación de ese estadio en el blindaje de sus supuestos “logros” a través de la sociedad política.

IV. En el presente artículo se ha planteado esta cuestión básica acerca del papel de las posesiones, enfocada desde la perspectiva de las garantías a la libertad. Así, se ha intentado demostrar el papel secundario de las posesiones en la teoría política *lockeana*, para poder, por lo tanto, asumir que no existe ningún criterio en sus escritos para establecer una diferenciación originaria en la asignación de derechos políticos. Si estas afirmaciones no carecen de fundamento, como se cree haber demostrado, ya no sería posible disolver los aspectos comunitarios de la teoría presentada por Locke en un individualismo material y posesivo. Por consiguiente, ante la cuestión planteada en el título de este artículo, no podrá sino admitirse, con todo lo que ello implica en relación con su teoría de los derechos y la propiedad, que, para Locke, sin derechos políticos no es posible la libertad.

V. Por otra parte, la extensión del poder de los magistrados para garantizar la limitación y la moderación de los poderes, incluiría sin dudas la posibilidad de una redistribución de las posesiones. Si las posesiones tienen un papel secundario en la tríada de la propiedad propuesta por Locke (vida-libertad-posesiones), entonces se podría construir, por ejemplo, un criterio moral para resolver los conflictos entre el derecho a la vida y el derecho a la apropiación. De otro modo, no se podría hacer otra cosa que admitir, tal como hace Nozick, que “un derecho a la vida sería, cuanto mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás” (1974: 179, nota 2)

VI. No habría que olvidar que según la epistemología *lockeana* el proceso de conocimiento moral adquiere un carácter acumulativo. Así, al igual que los hombres aprendieron a limitar la prerrogativa regia, el con-

trato social abre la puerta a la moderación de las posesiones privadas. En última instancia, lo que busca Locke no es otra cosa que desactivar cualquier posibilidad de fundamentar el dominio político en el dominio material. Por lo tanto, si “en este camino de la vida el descanso se permite algunas veces, pero el error jamás” (*ELN*, 82), aprovecharse de la fuerza sobre la debilidad o de la abundancia sobre la escasez es igualmente injusto.

VII. Lo característico de esta propuesta interpretativa es sostener que la regulación y la determinación pública de las posesiones privadas no afecta, desde la perspectiva de Locke, la libertad individual, ya que ésta no se sustenta en sus posesiones sino en su derecho y capacidad de resistencia. Por el contrario, este poder concedido a la legislatura garantiza su libertad que no sólo se ve afectada por el poder público, sino también por otros individuos o grupos facciones que buscan hacerse con el espacio público para beneficio privado. Frente a los temores que esta afirmación podría despertar Locke responde: “No hay nada en la naturaleza de las cosas tan plenamente perfecto e inocuo de lo que no pueda ni suela derivarse, o al menos temerse, algún mal” (*ET* 2, 78).

VIII. En consecuencia, en el análisis de la teoría *lockeana* se puede deducir cómo el bien común es susceptible de convertirse no sólo en el gran límite del poder político, sino también en la justificación de una gran prerrogativa para ejecutar acciones en su prosecución. Por lo tanto, una vez aceptado el bien común como el objetivo de la vida en sociedad, debe tenerse en cuenta además de la promesa de su “procuración, preservación y desarrollo” (*ET* 4, 112), los compromisos en relación con la ley y el modo en que ésta debe ser sancionada para que la autoridad del soberano no devenga en tiránica. La regla de la mayoría y el derecho de resistencia son los principales compromisos *lockeanos*.

IX. Si ello es así, no es de extrañar que Locke, al igual que tantos autores durante la Edad Media, emprenda un proyecto educativo. La diferencia es que ya no se trataría de un espejo de príncipes, sino de la educación del *gentleman* inglés versado en el arte de la política y capaz de poder gobernar con justicia y equidad natural la conciencia depravada de los hombres, *i.e.* en lugar del príncipe ilustrado, un ciudadano ilustrado. El resultado sería *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman* de 1703 y *Some Thoughts Concerning Education* de 1693.

Por último, si es posible admitir la lectura propuesta de la obra de Locke restaría, a fin de no darla por muerta como en su momento hizo Dunn (1969: x), desembarazarla de los elementos históricos y teóricos superados por el peso de la historia. Una vez realizada esta tarea se podrá estar en condiciones de emitir un juicio sobre la pertinencia o la actualidad de la estructura teórica del pensador inglés. En última instancia, como él mismo advierte, no hay asunto que no vaya acompañado por un sinnúmero de circunstancias. Así, “cabe esperar que, con la apreciación de las afirmaciones de un autor como Locke, estaremos en una mejor posición no solo para aprender, sino también de trascender el pensamiento político del pasado” (Ashcraft 1968: 915).

Referencias bibliográficas

- ABRAMS, P. 1967. “Introduction”. *Two Tracts on Government*. Cambridge: University press.
- ANGLIM, J. 1978. “On Locke’s State of Nature”, *Political Studies*, 26, pp. 81-6.
- ASHCRAFT, R. 1968. “Locke’s State of nature: historical fact or moral fiction?”. *The American Political Science Review*, 62 (Septiembre), pp. 808-915.
- ASHCRAFT, R. 1980. “The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology”. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar*, compilado por J. G. POCOCK y R. ASHCRAFT. Los Angeles: Clarke Memorail Library.
- BAKER, E. 1947. *The Social Contract*. Oxford: Clarendon Press.
- BRACON, H. 1235. *Bracton on the Laws and Customs of England*, editado por George E. Woodbine. Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University, 1977.
- BUCHANAN, James M. 1993. *Property as a Guarantor of Liberty*. Aldershot: Edward Elgar.
- CARLYLE, A. J. 1941. *La Libertad Política: historia de su concepto en la edad-media y los tiempos modernos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- CASSIRER, E. 1993. *Filosofía de la Ilustración*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- COX, R. H. 1960. *Locke on war and peace*. Oxford: Clarendon.
- CRANSTON, Maurice. 1957. *John Locke: A Biography*. London: Longmans, Green & Co., 1968.
- DICKSON, P. G. 1967. *The Financial Revolution in England: A Study in the Development of Public Credit: 1688-1756*. London: Macmillan.
- DUNN, J. 1969. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. London: Cambridge University Press.
- DUNN, J. 1990. "What Is Living and What Is Dead in the Political Theory of John Locke?". *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FERNÁNDEZ PEYCHAUX, D. A. 2009. "John Locke: el bien común como fundamento del estado". *Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Académica de Filosofía*. Madrid: SAF.
- GODWIN, R. 1963. "John Locke". *History of Political Philosophy*, editado por L. STRAUSS y J. CROPSEY. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987.
- GRANT, R. 1987. *John Locke's Liberalism*. Chicago, IL: Chicago University Press.
- GREEN, T. H. 1986. *Lectures of Political Obligation an Other Writings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- HILL, C. 1980. *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*. Barcelona: Grijalbo.
- KENDALL, W. 1965. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana, IL: University of Illinios Press.
- LAMPRECHT, S. P. 1962. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York, NY: Russell & Russell.
- LARKIN, P. 1930. *Property in the Eighteenth Century with especial reference to England and Locke*. Cork University Press and Longmans.
- LASALLE Ruíz, J. M. 2001. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Dykinson.
- LASKI, H. J. 1936. *The Rise of Liberalism*. New York, NY: Harper & Brothers.
- LEYDEN, W. von. 1954. "Introduction". *Essay on the Law of Nature*. 1º ed. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- LEYDEN, W. von. 1987. *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*. London: Macmillan.

- LOCKE, J. 1660-2. *Two Tracts of government*. Cambridge, MT: Cambridge University Press, 1967.
- LOCKE, J. 1663-4. *La ley de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 2007.
- LOCKE, J. 1689. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.
- LOCKE, J. 1689. "Primer Libro sobre el Gobierno". *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- LOCKE, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*.. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOCKE, J. 1764. *Two Treatises on Government*.. London: A. Millar, 1789.
- LOCKE, J. 1830. *The Life and Letters of John Locke: With Extracts from His Journals and Common-Place Books*. New York, NY: Burt Franklin.
- LOCKE, J. 1976. *The Correspondence of John Locke*. Oxford: Clarendon.
- LOCKE, J. 1991. *Locke on Money*, editado por Patrick Hyde Kelly. Oxford: Clarendon.
- LOCKE, J. 1997. *Political Essays*. Cambridge, MT: Cambridge University Press, 2002.
- LOCKE, J. 1999a. *Escritos sobre la Tolerancia*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- LOCKE, J. 1999b. *Escritos Monetarios*.. Madrid: Pirámide.
- LOCKE, J. 2002. *John Locke: Selected Correspondence*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MACPHERSON, C. B. 1962. *La Teoría Política del Individualismo Posesivo: de Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta, 2005.
- MACPHERSON, C. B. 1973. *Democracy Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press.
- MATTEUCCI, N. 1998. *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*. Madrid: Trotta.
- MÉNDEZ BAIGES, V. 1995. "¿Qué Locke? Tradición y cambio en la historia del liberalismo". *Convivium*, 7, pp. 64-80.
- MULCAHY, T. 1931. "Locke's Theory of Property". *The Irish Montly*, 59, pp. 319-23.
- NOZICK, R. 1974. *Anarquía, Estado y Utopía*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- NUSSBAUM, M. 2007. *Las Fronteras de la Justicia: Consideraciones sobre la Exclusión*. Barcelona: Paidós.

- OLIVECRONA, K. 1974. "Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property". *Journal of the History of Ideas*, 35. pp. 211-230.
- PARSONS, J. E. 1969. "Locke's Doctrine of Property". *Social Research*, 36, pp. 389-411
- PELAYO, A. 1994. *Consentimiento, democracia y obligación política*. Madrid: Colex.
- PEZOA, A. 1997. *Política y economía en el pensamiento de John Locke*. Pamplona: EUNSA.
- PLAMENATZ, J. 1963. *Man and Society*. London: Longmans.
- POCOCK, J. G. A. 1980. "The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism". *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar*, compilado por J. G. POCOCK y R. ASHCRAFT. Los Angeles: Clarke Memorail Library.
- RAU, Z. 1995. *Contractarianismo versus Holism. Reinterpreting Locke's Two Treatises of Government*. London: University Press of America.
- RILEY, P. 1974. "On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy". *Political Studies*. 4, pp. 432-52
- ROUSSEAU, J. J. 1754 "Discursos sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". *Jean-Jacques Rousseau: escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1979.
- ROUSSEAU, J. J. 1763 "J.J. Rousseau, Ciudadano De Ginebra, a Christophe De Beaumont, Arzobispo De París". *Jean-Jacques Rousseau: escritos de combate*. Madrid: Alfaguara, 1979.
- SABINE, G. H. 1937. *Historia de la Teoría Política*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SCHWARZENBACH, S. 1988. "Locke's Two Conceptions of Property". *Social Theory and Practice*. 14. 2, pp. 141-72
- SELIGER, M. 1969. *The Liberal Politics of John Locke*. New York: Frederick A. Praeger.
- SIDNEY, A. 1698. *Discourses on Government*. London: Bookfellers.
- SIMMONS, A. John. 1992. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SKINNER, Q. 1978. *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- SNYDER, D. C., 1986. "Locke on Natural Law and Property Rights". *The Canadian Journal of Philosophy*. 16 (4), pp. 723-50

- STEPHEN, L. 1876. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York, NY: Harcourt, Brace and World, 1962.
- STEVENS, J. 1996. "The Reasonableness of John Locke's Majority. Property Rights, Consent, and Resistance in the Second Treatise". *Political Theory*, 24, n. 3, pp. 423-63.
- STRAUSS, L. 1950. "Natural Right and the Historical Approach". *Review of Politics*, 12, pp. 422-42.
- STRAUSS, L. 1953. *Derecho natural e historia*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
- STRAUSS, L. 1958. "Locke's Doctrine of Natural Law". *The American Political Science Review*, 52 (2), pp. 490-501.
- TOUCHARD, J. 1959. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos, 2000.
- TUCK, R. 1979. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.
- TULLY, J. 1980. *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- TULLY, J. 1982. "A Reply to Waldrom and Baldwin", *Locke Newsletter*, 13, pp. 35-55
- VAUGHN, C. E. 1925. *Studies in the History Political Philosophy Before and After Rousseau*. Manchester University Press.
- VAUGHAN, K. 1985. "Teoría de la propiedad de John Locke: problemas de interpretación". *Libertas*, 3, pp. 3-48.
- WALDRON, J. 1990. *The Right to Private Property*. Oxford: Clarendon Press.
- YOLTON, J. W. 1958. "Locke on the Law of Nature". *The Philosophical Review* 67 (4), pp. 477-498.
- YOLTON, J. W. 1985. *John Locke: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

ABREVIATURAS

- ELN *La ley de la naturaleza, op. cit.*
- I "Primer Libro sobre el Gobierno", *op. cit.*
- II *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, op. cit.*
- ET I "Si el magistrado civil puede legítimamente imponer y determinar el uso de cosas indiferentes en Relación al culto religioso", en *Escritos sobre la Tolerancia, op. cit.*

- ET 2 “¿Puede regular el magistrado las cuestiones indiferentes relativas al culto divino e imponerlas al pueblo?”, en *Escritos sobre la Tolerancia*, *op. cit.*
- ET 3 “Ensayo sobre la Tolerancia”, en *Escritos sobre la Tolerancia*, *op. cit.*
- ET 4 “Carta sobre la Tolerancia”, en *Escritos sobre la Tolerancia*, *op. cit.*
- EM *Escritos Monetarios*, *op. cit.*
- EH *An Essay Concerning Human Understanding*, *op. cit.*

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX es doctorando en Filosofía y magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciado en Ciencias Políticas (Pontificia Universidad Católica Argentina). Profesor, donde se desempeña como profesor honorífico del Departamento de Derecho, Moral y Política II de la Facultad de Filosofía.