



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA**

LEY, PODER Y GUERRA EN JOHN LOCKE

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
FRIDA LÓPEZ RODRÍGUEZ**



**DIRECTOR DE TESIS
DR. LUIS HUMBERTO MUÑOZ OLIVEIRA**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX. MARZO DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

Al seminario de “Epistemología y crítica jurídica: ontología y pensamiento político en América Latina” del Proyecto PAPIIT IN303317 realizado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM), del cual formé parte y me permitió plantear los inicios de este proyecto de investigación.

A los maestros: Dr. Luis Humberto Muñoz Oliveira por haber aceptado mi proyecto de tesis y por su apoyo invaluable en tiempos tan adversos; Dra. Alicia Montemayor García por su disposición para que fuese posible mi titulación; Dr. Luis Enrique Camacho Beltrán por su amabilidad; Dra. María Eugenia Alvarado Rodríguez quien ha sido testigo de los inicios de mi tesis y al Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño por su soporte en este periodo de mi trayectoria académica.

A mi familia, a cada maestro y amigos que juntos han hecho esto posible.

Índice

Introducción.....	1
1. Los rostros de John Locke: la Modernidad y las lecturas sobre su obra	6
1.1. El liberalismo europeo como decadencia: la visión de Laski	11
1.2. El individualismo posesivo: la lectura desalentadora de C. B. Macpherson	14
1.3. Otra lectura desalentadora: Leo Strauss y la crítica al relativismo liberal de Locke	19
1.4. La obsesión por el liberalismo y la descontextualización de la obra de Locke.....	25
1.5. Hacia un John Locke más allá de los reduccionismos de su obra	28
2. La primera voz política de John Locke	36
2.1. La ley y el empirismo: el problema del alcance de la obligación	49
2.2. El carácter político de la tolerancia en la obra de Locke	61
3. Gobierno, contrato social y propiedad: contra la lectura canónica de Locke	77
3.1. El poder político y el contrato social: elementos indisociables para el gobierno civil.....	79
3.2. La reposición de gobierno como límite del individualismo	97
3.3. Realismo político y empirismo: la última herencia de John Locke	104
Conclusiones.....	115
Bibliografía	122

Introducción

A lo largo del tiempo, especialmente en nuestra época, ha existido una tendencia ideológica que ha enfatizado la separación del ámbito político de la filosofía, lo cual ha provocado que ésta cada vez resulte más extraña y ajena al debate público. Sin embargo, pocas son las obras filosóficas que mantienen intacto su peso político, entre ellas, el pensamiento de John Locke. Éste conserva de manera evidente su lugar en las discusiones sobre los fenómenos políticos desde el siglo XVII hasta nuestros días.

En este sentido, la obra del pensador inglés es un punto de referencia para reflexionar sobre uno de los conflictos más acuciantes: la relación entre el poder político y la filosofía. Ningún otro pensador ha sido reconocido como John Locke; las múltiples interpretaciones de su obra han contribuido a la justificación del liberalismo, la doctrina política más difundida y puesta en práctica a lo largo del mundo en los gobiernos democráticos contemporáneos. Por ende, el eje principal de esta investigación consiste en detectar y reexaminar las principales tesis filosófico políticas en sus textos más relevantes, ello con el objetivo de aportar nuevas rutas para el estudio de la obra de John Locke y explicar cómo es que dichas tesis han impactado en el debate contemporáneo sobre la relación entre la política y la filosofía.

Claramente, el eje principal de este trabajo de investigación encierra una paradoja, dado que sobre la obra del filósofo inglés recae una tradición liberal que ha ocasionado un efecto de lectura contrario a las tesis de John Locke: para el

canon liberal el ámbito de la individualidad debe mantener una estricta autonomía frente a lo político. Sin embargo, en la presente investigación se sostendrá lo contrario: una lectura detallada de las primeras obras del filósofo como lo son los *Dos tractos sobre el gobierno civil* (1661), *La ley sobre la naturaleza* (1664) y el *Ensayo sobre la tolerancia* (1666); hasta llegar a sus textos de madurez como la *Carta sobre la tolerancia* (1689), el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), *El ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), los *Escritos monetarios* (1692) y *Pensamientos sobre la educación* (1693); permite afirmar que en la trayectoria de John Locke persisten determinadas tesis que ponen en entredicho la interpretación liberal canónica.

En este planteamiento es relevante la noción que utilizó J. G. A Pocock para referirse a este problema interpretativo: “la obsesión por el liberalismo” es más un efecto de la lectura contemporánea que una exposición fidedigna de la obra de John Locke, la cual es aún más basta que los márgenes del liberalismo. La recepción de la obra de John Locke no es unívoca, en este proyecto de investigación se cotejarán las tendencias interpretativas más relevantes, entre ellas el canon liberal, con las ideas del filósofo inglés.

El retorno a las obras de John Locke no es un simple ejercicio de erudición; la relectura de sus libros es un asunto crucial para el momento en el cual nos encontramos, en ningún otro momento de la historia contemporánea los pilares del liberalismo se han visto cuestionados como ahora. Con la llamada “crisis del neoliberalismo” y todos los fenómenos geopolíticos que actualmente se desarrollan, la crítica del liberalismo y el estudio de sus fuentes, como lo es la obra de John Locke, es un objeto de estudio de primer orden para la filosofía. Sin

pretender cambiar el rumbo de la historia de la filosofía esta investigación arroja elementos suficientes para pensar de distinta manera tanto la historia del liberalismo, cuanto sus repercusiones en el ámbito filosófico.

Los objetivos de esta investigación, teniendo en cuenta lo anterior, son: 1) revalorar las ideas de John Locke como la obra de un pensador esencialmente político, distinguiendo sus ideas del *canon* liberal, así como de las interpretaciones negativas que han reducido su obra a una defensa de los valores burgueses y capitalistas; y 2) exponer aquellas tesis y preocupaciones que persisten en la obra de John Locke, entre las cuales se encuentran su interés por definir qué es y cuáles son los fines del poder político; la justificación racional de la ley natural como el fundamento de su teoría política e incluso epistemológica; y la conceptualización de la sociedad civil en su conjunto como el sujeto político de la obra de Locke, con lo cual se descarta al individuo como elemento clave para el estudio del pensamiento del filósofo.

Dicha revisión exhaustiva no puede prescindir del contexto histórico en el cual vivió John Locke en la Inglaterra del siglo XVII; por ende, cada una de las obras estudiadas en esta investigación son leídas a la luz del momento (tanto histórico político como en la historia de la filosofía) en el cual se desarrollaron. Es importante recalcar que el filósofo presenció tres grandes acontecimientos, entre ellos dos enfrentamientos bélicos: la Guerra Civil (1642), la Restauración (1660) y la Revolución Gloriosa (1688). Estos acontecimientos determinaron en gran medida sus reflexiones filosóficas, en cada uno de sus textos existen alusiones directas a los problemas concretos de su época. Por ende, aquellas tesis que persisten en su obra son de gran importancia dado que John Locke, en un tiempo

tan convulso, mantuvo determinadas ideas como pilares en su doctrina filosófica. Rasgo que suele obviarse, puesto que en las interpretaciones canónicas se concentran en las obras de madurez sin realizar algún contraste o seguimiento de sus primeras obras filosóficas, las cuales, como se verá en el desarrollo de la presente investigación, son dignas de un estudio minucioso.

El desarrollo de esta investigación está expuesto en tres capítulos. En el primer capítulo se brinda un panorama general sobre las interpretaciones más relevantes de la obra de John Locke, entre las cuales se halla el destacado trabajo de Harold Laski, C. B. Macpherson y Leo Strauss, quienes han trazado la ruta interpretativa de la obra de Locke en las últimas décadas. Asimismo, en este primer capítulo se explica cómo dichas interpretaciones han impactado tanto en el estudio de la obra de Locke como en la historia de la filosofía. En el segundo capítulo se exponen las ideas centrales en las primeras obras de John Locke: *Dos tractos sobre el gobierno civil*, *La ley sobre la naturaleza* y *Ensayo sobre la tolerancia*. En las cuales resaltan sus primeras definiciones sobre lo que debe entenderse por poder político, la ley natural y el papel del Estado frente a la libertad relativa de los individuos. Finalmente, en el tercer capítulo se analizan los textos de madurez y más celebres como lo son: *El segundo tratado sobre el gobierno civil*, la *Carta sobre la tolerancia*, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, los *Escritos monetarios* y *Pensamientos sobre la educación*. En este capítulo de cierre se hace una lectura de las principales tesis políticas del autor al final de su trayectoria, y se explica cómo dichas tesis son una continuación de sus primeras reflexiones, con lo cual pretende demostrarse que la obra de John Locke es mucho más congruente y sistemática de lo que ha solido admitirse, siempre y

cuando sea estudiada en clave filosófico política.

Con ello, este trabajo de investigación pretende brindar las pautas para un estudio renovado sobre uno de los filósofos más célebres pero al mismo tiempo, paradójicamente, más desconocidos. Asimismo, se espera que esta investigación haga evidente que existen otras interpretaciones por las cuales la filosofía y la política pueden relacionarse de forma positiva, y que el análisis de dicha relación no puede agotarse en la confrontación, puesto que ambas disciplinas son esferas ineludibles de la acción humana. De tal manera que la mejor forma de estudiar a John Locke en la actualidad es ser críticos con el *canon* liberal y sus valores establecidos, mismos que en una lectura sin complicaciones han originado que la filosofía haya sido desplazada del ámbito público, lo cual para el autor del célebre *Segundo tratado sobre el gobierno civil* es inaceptable.

1. Los rostros de John Locke: la Modernidad y las lecturas sobre su obra

La obra de John Locke ha sido frecuentemente discutida por sus repercusiones no sólo en la historia del pensamiento político ulterior a ella, sino también por las notables consecuencias en el ordenamiento social que tuvieron lugar desde el siglo XVII hasta nuestros días. Las ideas del pensador inglés no pueden reducirse a una serie de postulados abstractos, dado que adquieren pleno sentido cuando se consideran parte de la historia política. De ahí que toda revisión de su obra adquiera inmediatamente un carácter problemático: reinterpretar los escritos de Locke equivale a realizar un análisis de los principios que aún rigen o son tomados en consideración para la vida social y política de nuestro tiempo.

La definición y justificación de la propiedad privada; la defensa de la libertad individual a través de la tolerancia; la crítica al autoritarismo injustificado durante el absolutismo; la reivindicación de la participación política a través del derecho natural y la ley positiva en la forma del contrato social; la justificación de la disolución del gobierno como la expresión última de la facultad deliberativa para la consecución de la justicia; son proposiciones que marcaron definitivamente la práctica política, social y económica desde que fueron ideadas o redefinidas por el filósofo John Locke.

Empero, tales proposiciones han sido cuestionadas principalmente por ciertos intelectuales, quienes afirman que con la doctrina del filósofo inglés se inició la desvalorización moderna de la política y la ética al considerar como elementos centrales a la propiedad y al individuo, cuyas consecuencias más

graves son el establecimiento de la vida burguesa, el capitalismo y el liberalismo.¹ Desde esta perspectiva, la obra de Locke puede considerarse como la justificación explícita de la decadencia que aún persiste en la actualidad a raíz de la reconfiguración de Europa a partir de la modernidad.

Las lecturas que se han realizado sobre los escritos políticos de Locke se asemejan a un claroscuro, entre quienes han enfatizado en las grandes aportaciones del filósofo al ser considerado como el ideólogo de la Revolución Gloriosa de Inglaterra y del sistema parlamentario; padre del liberalismo con la defensa del hombre como individuo capaz de decidir por sí mismo; así como aquél que legó grandes valores cívicos, éticos y políticos que han sido claves para la comprensión y realización de la Declaración de Independencia de Estados Unidos de 1776, la Revolución Francesa de 1789 y las revoluciones liberales del siglo

¹ Esta es la lectura canónica de la obra de Locke, a partir de la cual sus ideas políticas son consideradas, exclusivamente, como la justificación del orden económico y político burgués. No considera los problemas a los que el filósofo inglés intentó responder en su época. Dicha interpretación tiene una fuente importante en lo dicho por Karl Marx en su obra *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, en donde sugiere que la historia de Inglaterra, específicamente durante el periodo de la República, no es un movimiento genuino en el que se luchó contra el autoritarismo sino que sólo “alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habacuc”. De esta forma, Locke pasó a la historia, según Marx, como el “nuevo profeta” que instauró, apoyándose en evasiones ideológicas (es decir, distorsionando el uso de los valores religiosos y morales de la época), la reordenación de la sociedad acorde con la nueva distinción de clases sociales.

La afirmación del filósofo alemán ha marcado el estudio de la obra de Locke, a quien se le suele considerar sólo como el defensor de la ideología burguesa, quien de manera premeditada usó los discursos y valores de su época para instaurar el nuevo orden económico. Dicha caracterización del filósofo inglés, como una especie de demagogo que con sus ideas originó la decadencia que aún persiste en la política y la moral, ha sido retomada por dos intelectuales contemporáneos que han reforzado de manera significativa la lectura canónica, el primero de ellos es C.B. Macpherson con su libro *La teoría del individualismo posesivo*, escrito en 1962, y Leo Strauss con *Derecho natural e historia*, escrito en 1953. Para una lectura detenida sobre el desarrollo de esta lectura canónica de la obra de Locke véase el artículo “Releyendo al padre del liberalismo” de Sergio Morresi en el libro *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Argentina, Gorla, 2009, pp. 46-53.

XIX.²

A esta apreciación se contraponen la descripción negativa de un John Locke que en sus primeros escritos defendió incoherentemente el autoritarismo del rey Carlos II ante el desorden ocasionado durante la República encabezada por Cromwell, quien en medio de la Guerra Civil logró por primera vez imponerse sobre el poder ilimitado del monarca; también es recordado como aquel hombre que justificó la expansión colonial al invertir en la esclavista Royal Africa Company; así como el defensor de la burguesía al propiciar que sólo los propietarios tuviesen acceso al poder legislativo; y finalmente como aquel que despreció otras formas de organización social (los indios americanos, los irlandeses, los católicos y los ateos) que no tuvieran como base al individuo racional y trabajador descrito en sus textos.

A pesar de la disparidad de los retratos y legados del pensador inglés, lo cierto es que ambos perfiles, el positivo y el negativo, son resultado de dos procesos complementarios que suelen subestimarse. El primero de dichos procesos es el inicio de la conformación de la Europa moderna a través de una serie de rupturas respecto al Medioevo que si bien son determinantes, no puede

² Sobre la interpretación positiva de la obra de Locke, merece especial atención la propuesta que realiza Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y utopía* (1974). Libro en el cual Nozick parte del Estado de Naturaleza propuesto por Locke para probar la necesaria existencia de un Estado mínimo compatible con las libertades individuales. De esta manera, a finales del siglo XX, Nozick actualiza la teoría del Estado moderno lockeano, misma que no dependerá del derecho natural sino de otros postulados, tales como la comprensión del individuo como un fin en sí mismo (retomando la filosofía kantiana) y la definición del Estado como un garante exclusivo de la seguridad. Con estos dos postulados, propone Nozick, la teoría de Locke no sólo es vigente sino que funda explicativamente a la filosofía política. Véanse los primeros tres capítulos de la obra mencionada. Con lo cual, es evidente que la filosofía de Locke, en sus dos vertientes (positiva y negativa), continúa siendo una obra decisiva para el estudio de la teoría política contemporánea.

afirmarse que son homogéneas³, dado que dieron lugar a distintos ordenamientos geopolíticos, entre los cuales debe ubicarse el desarrollo particular de Inglaterra. Este último es el segundo proceso, el cual abarca momentos críticos como la Guerra Civil en 1642, la Ejecución de Carlos I y el establecimiento de la *Commonwealth* por Cromwell en 1649, la Restauración monárquica en 1660 con Carlos II y la Revolución Gloriosa en 1688 con la coronación de Guillermo de Orange. Sucesos que considerados en conjunto –el inicio de la modernidad y la situación específica de Inglaterra– provocaron los giros, así como las continuidades en los posicionamientos filosóficos y políticos de John Locke.

La subestimación o generalización de estos fenómenos ha dado lugar a las lecturas un tanto dramáticas y reduccionistas de una obra que exige superar la oposición clásica entre “la propagación de un liberalismo exacerbado” y “el señalamiento de un utilitarismo despiadado”; no debe olvidarse que John Locke fue un empirista, por ende, su obra tiene dos finalidades: resolver problemas prácticos y brindar justificaciones epistemológicas congruentes. Por ello, si realmente se desea realizar una lectura rigurosa de su obra se deben analizar detalladamente las circunstancias específicas que condicionaron sus observaciones políticas y el proceso filosófico de construcción de las respuestas (hasta cierto punto novedosas) que brindó el filósofo inglés a los problemas

³ De acuerdo con el historiador Richard Van Dülmen en *Los inicios de la Europa Moderna*, la génesis de la modernidad europea no puede comprenderse como un proceso homogéneo como suele afirmarse en algunos manuales, dado que es una prolongada combinación, compleja y discontinua, entre el sistema feudal y la racionalización social. A ello lo llamó “Europa Moderna Primitiva”, sin lo cual no puede comprenderse el gran espectro geopolítico (los imperios como España, el sistema absolutista como en el caso de Francia, el sistema parlamentario en Inglaterra, la república de la aristocracia o de los estamentos en países como Polonia) y la complejidad cultural que de ello se deriva, proceso ineludible en el cual las ideas de los filósofos de la modernidad se desarrollaron. Ver Richard Van Dülmen, *Los inicios de la Europa Moderna*. Trad. por María Luisa Delgado. España, Siglo XXI, 1984.

sociales de su tiempo.⁴

Lo anterior es necesario para evitar, en la medida de lo posible, una reiteración acrítica en los aspectos denominados “burgueses, liberales y capitalistas”, con los cuales se ha empobrecido el alcance de la propuesta filosófica política y jurídica de John Locke, quien atendió los conflictos sociales de Inglaterra, cualidad indispensable de todo pensador honesto, lejos de ser el vocero del *status quo*, la cual es una caracterización que le ha sido tantas veces adjudicada como si un solo hombre pudiese ser el dictador de la historia. Más que ser el profeta del capitalismo, como observó Marx, Locke fue un pensador condicionado por las ideas de la tradición medieval europea y también fue desafiado por los hallazgos de la Modernidad en ciernes.

Por esta razón, a continuación se revisarán algunos de los aspectos de las interpretaciones más destacadas del pensamiento de John Locke, las cuales actualmente forman parte de la lectura canónica que ha limitado la apreciación de las tesis filosóficas y políticas de este autor. La primera de ellas es la lectura desalentadora que Harold Laski hace acerca del siglo XVII y su relación con el supuesto perfil liberal del filósofo inglés.

⁴ Los primeros en considerar la importancia del contexto para el análisis de la obra del filósofo inglés fueron los estudiosos de la escuela de Cambridge, también conocidos como “revisionistas”, quienes sugirieron que la obra del filósofo debía analizarse brindando más peso a las circunstancias históricas y al contexto lingüístico que a los argumentos o tesis desplegados por el filósofo. Entre esos estudiosos se hallan Quentin Skinner, J. G. A. Pocock, Gordon J. Schochet y Kari Palonen; si bien es importante mencionar el eje de dicha lectura revisionista, es importante indicar su limitación: la falta de estudio de la construcción argumentativa de las ideas de Locke, lo cual se tratará de realizar en este trabajo de investigación.

1.1. El liberalismo europeo como decadencia: la visión de Laski

El siglo XVII, período en el que vivió John Locke, es considerado por algunos historiadores como parte de la modernidad, así como de la época de la gestión del liberalismo. En este sentido, la construcción del pensamiento político y económico de este siglo no hubiese sido posible sin las nuevas formas de conocimiento, entre ellas las ciencias y los avances tecnológicos. Asimismo, grandes transformaciones simultáneas, como el crecimiento demográfico y el avance de las relaciones de comercio nacionales e internacionales, fueron procesos claves que propiciaron la nueva organización cultural de Europa.

Existen diversas formas de analizar dicho proceso; por ejemplo, hay quienes afirman que el resultado de esta transformación histórica es negativo, puesto que durante este período emergió la doctrina liberal que ocasionó los problemas éticos aún vigentes en nuestros días. Ante el entusiasmo por los avances económicos y científicos, la reflexión política y moral se subordinó a la obtención de ganancias y a un aparente progreso democrático:

Esto es lo que explica la autoridad decadente de la doctrina liberal en nuestra época. Tan preocupada estaba con las formas políticas que había creado, que falló en darse cuenta de manera adecuada de su dependencia de las bases económicas que ellas expresaban. Enseñaron a los ciudadanos de la democracia que establecieron, que ellos eran el pueblo soberano, e insistieron en que, como soberano, el Estado debe servir sus deseos. No dijeron al pueblo que su soberanía estaba condicionada de hecho por la obligación de aceptar la revolución burguesa casi como término final en la evolución de la idea de propiedad y sus relaciones. [...] Y como la ciencia hizo posible una productividad siempre creciente, parecióles que su magia les concedía derecho a beneficios cada vez mayores. Aceptaron la

idea del bienestar material creciente como una ley natural de cuyo funcionamiento podían exigir su porción toda.⁵

La justificación de la obtención ilimitada de ganancias, la desigualdad y la explotación a través de la subordinación moral y política al proyecto económico burgués, es el eje central del balance negativo del liberalismo realizado por Laski.

Este punto ha sido constantemente reiterado como crítica; sin embargo, es pertinente destacar que el cambio en la estructura y en el método del pensamiento político, que posibilitó la profesionalización y la especificidad de la filosofía política así como de la ciencia política, tiene igualmente su origen en esta época de la historia⁶, con las aportaciones decisivas de intelectuales como Hobbes, Spinoza y, por supuesto, Locke. A la vez que se presenta en Europa el problema de la subordinación de la política y la ética al desarrollo económico, comienza a desarrollarse un estudio más metódico sobre el poder y las causas de la organización entre los hombres, cuya norma no será un principio que trascienda la conducta humana sino con elementos que la expliquen y describan sin recurrir a principios que le excedan. Comenzó a afirmarse que la conducta del hombre no

⁵ Harold, J. Laski, *El liberalismo europeo*, p. 207.

Este historiador asume un posicionamiento marxista, resultado de sus investigaciones y de su labor política en el Partido Laborista inglés durante los años treinta; lo que probablemente reforzó su intención de destacar la fatalidad como lo propio de la doctrina liberal, sin considerar los aspectos propositivos de la misma aún vigentes.

⁶ El mismo historiador citado anteriormente, describe los cambios más notorios en el pensamiento político durante este periodo: el cambio de paradigma jurídico, ya no será el derecho divino la base de la organización política sino el derecho natural-nacional; la defensa de la libertad de pensamiento como elemento indispensable para la investigación; la afirmación de la relevancia del método en el estudio de la organización social; la creencia en la idea de un conocimiento progresivo, ordenado y comprobable; el descubrimiento de la facultad deliberativa del individuo y su impacto en la sociedad; la redefinición y apertura de la participación política por motivos racionales en lugar de religiosos; la creación del Estado por medio del contrato social y la afirmación del orden legal por medio de las instituciones como elementos, no sólo morales, sino eficaces para lograr un gobierno digno. Véase H. Laski, *El liberalismo político*, pp. 11-76.

puede reducirse a una finalidad teológica⁷, entendida providencialmente. En lugar de ello se propuso a la razón como finalidad que, claro, se intentó explicar con el término <<Dios>>, ya no entendido como un sujeto de bondad infinita sino como un concepto cuya definición abarca un orden ontológico y científico, capaz de demostrarse por medio de la experiencia.

Por lo tanto, lejos de encasillar toda la actividad cultural de este siglo a un interminable período de voracidad que se asemeja, como expresó Harold J. Laski, “a un largo periodo invernal de la humanidad”⁸ que aún no hemos sido capaces de superar, podría empezarse a analizar como un período de tensiones que aún persisten, en lugar de rechazar los cuestionamientos y las respuestas de todo un siglo por un determinismo fatalista no justificado del todo.

Habiendo revisado la interpretación predominante sobre la modernidad de H. Laski, se proseguirá a la lectura que C. B. Macpherson realizó sobre el pensamiento político de John Locke, definiéndolo como la expresión de la decadencia moderna del capitalismo.

⁷ Para comprender la superación de la justificación religiosa-política es necesario considerar las siguientes ideas: el desarrollo del derecho natural y de la personalidad, nociones filosóficas presentes en la propuesta de John Locke. El derecho natural nace de una posición racionalista, que sustituye con el orden inminente y verificable de la naturaleza la creencia en la voluntad de Dios; asigna un lugar al individuo en la sociedad de acuerdo con su capacidad de regularse a sí mismo por medio de normas claras; y propone un límite a la arbitrariedad del poder absoluto de los monarcas al afirmar la subordinación de su mandato a normas racionales. Léase Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*. Trad. por Julián Marías. Madrid, Ediciones Pegaso, 1975, Parte I, Cap. 3 pp. 49-71.

El segundo elemento, el desarrollo de la personalidad, problema relacionado con la cuestión de la tolerancia y la libertad en la obra de Locke, es importante para la época puesto que a través de la defensa de la facultad deliberativa del individuo, se concluye que el hombre no está determinado por un orden ajeno a su voluntad y racionalidad. Véase su importancia y repercusión en la historia en David Ogg, *La Europa del antiguo régimen*. Trad. del inglés por Carlos Manzano. España, Siglo XXI, 1981. Parte I, Cap. I, pp. 3-33.

⁸ H. Laski, *op. cit.*, p. 224.

1.2.El individualismo posesivo: la lectura desalentadora de C. B. Macpherson

Para esta interpretación la obra de Locke suele ser considerada como el elemento central para explicar los efectos negativos de una doctrina que logró su legitimidad desde hace varios siglos. C. B. Macpherson asegura que la herencia del pensamiento liberal desarrollado en el siglo XVII puede resumirse con el siguiente término: <<individualismo posesivo>>; noción que articula la justificación política y moral del capitalismo en el plano teórico.

La definición y defensa del individuo como propietario es la base de dicha justificación, a partir de la cual se propició una ruptura entre la moral y la sociedad: “El individuo no se veía como un todo moral; tampoco como parte de un todo social más amplio sino como el propietario de sí mismo”.⁹ Esto contribuyó al desarrollo económico injusto y a la subordinación estratégica del ideario político:

El individuo, se pensaba, es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. La esencia humana es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de la posesión. La sociedad se convierte en un hato de individuos libres iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante el ejercicio de éstas. La sociedad consiste en relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio calculado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada.¹⁰

A partir de esta tesis se define al discurso político como una especie de cálculo cuyo propósito es la defensa de la relaciones entre propietarios, generando las

⁹ C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo de Hobbes a Locke*, p. 16.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

condiciones para la instauración de una <<sociedad posesiva de mercado>>. Un tipo de sociedad en la que resultan nulas las costumbres y la posición social, sólo destaca la ganancia racional a través del intercambio generado por el mercado de trabajo, en donde los hombres pueden ceder su energía y tiempo a otros como mercancía. La experiencia y la voluntad no se consideran como componentes de la personalidad sino tan sólo como una posesión entre otras, estimulando con ello relaciones exclusivamente mercantiles en lugar de relaciones auténticamente políticas, es decir, entre seres humanos y no sólo entre propietarios.

La desigualdad y la desintegración social son las consecuencias últimas del <<individualismo posesivo>>, cualquiera es un propietario al que le es posible denominarse a sí mismo o incluso a los demás como mercancías intercambiables dependientes de la competencia económica: “Lo exclusivo de la cesión en la sociedad de mercado es que aquí se mantiene por medio de la competencia continua entre los individuos en todos los niveles”.¹¹

En tal escenario, Locke es considerado por Macpherson como el autor de la teoría política de la apropiación: “La asombrosa hazaña de Locke consistió en fundamentar el derecho de propiedad en el derecho natural y en la ley natural, y en eliminar luego todos los límites del derecho natural para el derecho de propiedad”.¹²

En toda la reflexión filosófico política de Locke, Macpherson sólo ve un intento por hacer legítimo *un derecho natural ilimitado de apropiación*, es decir, la aprobación racional definitiva del comportamiento centrado en la posesión

¹¹*Ibid.*, p. 59.

¹²*Ibid.*, p. 173.

adecuada a los intereses de un determinado grupo social. De acuerdo con Macpherson, al comienzo Locke afirma que la propiedad es un derecho universal y que jamás podría ser ilimitado dado que las necesidades de los demás fungen como restricción. Sin embargo, ante la inclusión del dinero en el proyecto político, el filósofo inglés decidió ignorar tales restricciones al enfatizar en las ventajas propias del dinero como recurso imperecedero y acumulable, que en última instancia permitirá mejorar la calidad de vida de una determinada sociedad con la inversión de capital a proyectos públicos.¹³

La mejora social a través de la inversión, posibilitada por la acumulación ilimitada de capital resultó ser el proyecto económico-político que Locke encabezó para la Inglaterra mercantilista, en la cual los únicos actores políticos serían aquellos que cumplieran con el requisito legal de poseer una determinada cantidad de propiedades y riqueza. Con lo cual, según Macpherson, contradujo su propuesta inicial de concebir a todos los hombres como iguales, libres y racionales para dar

¹³ Para la definición de la propiedad limitada véase el capítulo V del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*: “La naturaleza ha dejado bien sentado cuáles han de ser los límites de la propiedad, pues éstos dependerán del trabajo que realice un hombre y de lo que le resulte conveniente para vivir. Ningún trabajo humano fue capaz de apropiárselo todo; y tampoco podía disfrutar hombre alguno más que de parte pequeña”. cf. John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, §36.

Contrástese con la segunda definición que realiza Locke de la propiedad a partir de la introducción del dinero en apartados posteriores del mismo capítulo ya mencionado: “Ahora bien, como el oro y la plata, al ser poco útiles para la vida de un hombre en comparación con la utilidad del alimento, del vestido y de los medios de transporte, adquieren su valor, únicamente, por el consentimiento de los hombres, siendo el trabajo lo que, en gran parte, constituye la medida de dicho valor, es claro que los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual”. cf. J. Locke, *op. cit.*, §46-50.

El contraste entre la primera y la segunda definición es evidente, sin embargo, Macpherson ignora la advertencia que Locke realiza sobre este cambio en la misma obra: “Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al oro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho de propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas”. cf. J. Locke., *op. cit.*, §50. En la cita anterior, Locke indica que la posesión desigual se debe en gran medida a la falta de regulación sobre el valor y el uso del dinero por parte de los gobiernos. En este sentido, podría leerse una función política y ética de la aplicación de la ley sobre el intercambio monetario, aspecto que no ha sido lo suficientemente estudiado y es congruente con la posición mercantilista de Inglaterra durante el siglo XVII.

paso a una subordinación social justificada por una ideología política y legal centrada en la apropiación.

Al insistir en la definición del hombre como propietario de su trabajo y demás cualidades que sólo debe valuar en la sociedad de mercado, Locke legitimó, de acuerdo con Macpherson, el individualismo más radical: al ser cada hombre propietario de sí mismo nada debe a la sociedad. Y esta falta de retribución no sólo es una cuestión personal dado que contribuye a fortalecer una doctrina sobre el derecho natural carente de verdaderas pautas éticas, es decir, Locke creó al sujeto necesario para el orden político más desintegrado: “Justificó como naturales una diferencia de clases en derechos y en racionalidad, y al hacerlo proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista”.¹⁴ Por ello Macpherson sólo vio en Locke al autor minucioso de la teoría de la apropiación encubierta bajo la forma de una presunción moral que volvió no sólo aceptables sino legítimos al <<individualismo posesivo>> y a la <<sociedad posesiva de mercado>>.

Con ello se observa que la interpretación de Macpherson simplifica el pensamiento de Locke al dirigir todo su estudio hacia el individuo como si fuese el núcleo de la propuesta lockeana. Que, si bien es un aspecto elemental en su obra, el filósofo inglés siempre relacionó al individuo con su propuesta de ley y de Estado, incluso en temas como la tolerancia que hoy en día es considerada como el estandarte del liberalismo. En este tema de trascendencia indiscutible, Locke aseveró que la tolerancia sólo tiene pleno sentido como cuestión política, no sólo en su carácter subjetivo, acento que es propio de la actualidad pero no de su obra.

¹⁴ C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 191.

Esto se analizará con más detalle en el segundo capítulo, con el objetivo de mostrar otras interpretaciones más fieles a la obra del filósofo, las cuales contrarrestan el énfasis puesto en el <<individualismo posesivo>> de Macpherson.

1.3. Otra lectura desalentadora: Leo Strauss y la crítica al relativismo liberal de Locke

Leo Strauss, con una interpretación similar a la de Macpherson, realiza un análisis del lugar y la importancia del individuo en la obra de John Locke. En su estudio concluye que con la Modernidad (y en ella incluidas las tesis lockeanas) inició el paradigma del relativismo ético que ha tenido graves consecuencias en la historia. Y, estima Strauss, que lo más preocupante de dicho relativismo es su legitimidad y su incuestionable preponderancia en las sociedades actuales.

En la obra *Derecho natural e historia*, Strauss advierte sobre las graves consecuencias de desestimar la reflexión sobre el derecho natural y su relación con la filosofía, por ello insiste en retomar la discusión sobre si alguna noción sobre lo justo es posible de ser validada o no. Si es posible justificar la existencia del derecho natural, la filosofía probaría su importancia y utilidad, de lo contrario esta misma quedaría proscrita al vaivén de los acontecimientos y caprichos históricos.

Leo Strauss duda de la “gran victoria” de la ciencia moderna y del historicismo, tendencias que han propiciado la supresión del cuestionamiento radical sobre la posibilidad del criterio, es decir, sobre la facultad de discernir por qué y para qué debe actuarse. Ante la indeterminación, Strauss reconsiderará el problema de si poseemos o no una disposición natural hacia la justicia; asunto que durante la modernidad se zanjó con una visión “realista” que definió al hombre como un sujeto insaciable, cuyas reflexiones morales tendrían que subordinarse a la satisfacción de sus necesidades, sean materiales o no. Sin embargo, él insiste

que en todo tiempo y lugar los hombres han hecho frente a la experiencia de lo justo y de lo injusto, lo cual es una prueba de que aún no puede desestimarse tal cuestión.

Denegación que actualmente se ha tomado como punto de partida para la reflexión filosófica sin haber sido examinada prudentemente, dado que afirmarla sin reservas significa atentar contra la propia existencia de la filosofía: ante cualquier caso bastaría con la sociología o una historia de los valores que retratara a la sociedad a través del tiempo. Este escenario para la filosofía no se ha analizado del todo por un supuesto triunfo del historicismo y del realismo derivado de la Modernidad que suele atribuírsele sin hacer frente a sus más graves consecuencias: “Si nuestros principios no tienen otro respaldo que el de nuestras ciegas preferencias, todo aquello a lo que el hombre se atreva está permitido. El rechazo contemporáneo al derecho natural conduce al nihilismo, mejor dicho: es idéntico al nihilismo”.¹⁵

En este proceso de tergiversación paulatina de la filosofía, la obra de Locke, de acuerdo con Strauss, validó la creencia de que por encima de cualquier noción sobre lo justo, la tolerancia (como valor liberal) debe regir toda moral y política dado que ésta debe ser el principio de la conducta social. Tal posición, acorde con Strauss, genera dos problemas: 1) el relativismo liberal junto con el fortalecimiento de la intransigencia, y 2) la irresponsabilidad social.

La reivindicación de la tolerancia como el primer derecho de los individuos, según el cual es permitido que todo sujeto busque la felicidad según los valores que le plazca (rechazando la búsqueda del derecho natural), no necesariamente

¹⁵ Leo Strauss, *Derecho natural e historia*, p. 64.

promueve el respeto sino que fortalece la defensa acrítica de un sin fin de posicionamientos avalados por la estrecha libertad individual. Y este relativismo liberal también es un problema político dado que posibilita y garantiza la arbitrariedad en la impartición de justicia: “Rechazar el derecho natural equivale a decir que todo derecho es derecho positivo y esto significa que solo los legisladores y las Cortes de los varios países determinan qué es lo correcto”.¹⁶ Dado que una convicción es igual de valiosa que otra, el juicio político queda reducido, según esta lógica del relativismo liberal, a la decisión de un número de individuos designados como “jueces” con ideas igualmente válidas y, por ende, su dictamen no representaría problema alguno, independientemente de su compromiso, formación o elección.

Al enfatizarse en la tolerancia y su resultado: el relativismo y la arbitrariedad, el individuo se confronta con la ausencia de pautas mínimas para hacer de sus actos y decisiones un posicionamiento congruente. Lo cual fortalece la apatía respecto a su capacidad para incidir en el ámbito social:

Una vez que nos damos cuenta de que los principios de nuestras acciones no tienen otro respaldo que el de nuestra ciega elección, realmente no creemos más en ellos. Ya no podemos actuar con todo corazón a partir de ellos. No podemos ya vivir como seres responsables. [...] Cuanto más cultivamos la razón [liberal], más cultivamos el nihilismo: *menos capaces nos volvemos de ser miembros leales de nuestra sociedad.*¹⁷

La irresponsabilidad social derivada de la incertidumbre y la falsa tolerancia, efectos de una manera de entender al hombre propia de la Modernidad que

¹⁶ Leo. Strauss, *Ibid.*, p. 6

¹⁷ *Ibid.*, p. 65. Los corchetes y las cursivas son mías.

privilegia la existencia individual sobre todo valor, ha tergiversado al derecho, reduciéndolo a la protección de la auto-conservación. Con ello se ha redefinido al individuo exclusivamente sólo como un sujeto de derechos y no de obligaciones, dado que en el marco liberal sólo hay cabida para la tolerancia, fuente de toda posibilidad sin restricciones, incluso, en su expresión última, lo político se subordina a lo individual: “[...] podemos llamar liberalismo a aquella doctrina política que considera que el hecho político fundamental son los derechos del hombre, y no los deberes, y que identifica la función del Estado con la protección o la salvaguarda de esos derechos”.¹⁸

La condición del individuo sujeta al deseo de satisfacer sus necesidades es el principio de la vida económica, política, social y moral que permite a Locke justificar sus ideas y proyectos sobre la propiedad:

Gracias al desplazamiento del énfasis desde los deberes u obligaciones naturales hacia los derechos naturales, el individuo, el ego, se había vuelto el centro y el origen del mundo moral, dado que el hombre –a diferencia del fin del hombre- se había vuelto el centro u origen.¹⁹

El ego (entiéndase el yo singular), como el origen del mundo moral, es el sujeto que determina toda la existencia, no hay valores o principios que estén sobre la perspectiva individual de lograr la satisfacción y debido a ello todo lo demás carece de significado: “Según Locke, el origen de casi todo lo que tiene valor es el hombre y no la naturaleza, es el trabajo del hombre y no el don de la naturaleza: el hombre debe casi todo lo que tiene valor a sus propios esfuerzos”.²⁰

¹⁸*Ibid.*, p. 221.

¹⁹*Ibid.*, p. 280.

²⁰*Idem.*

El esfuerzo dirigido a la auto-conservación es la medida que condiciona toda interacción social, redefiniendo a esta última sólo como un elemento para conseguir los medios necesarios para la satisfacción individual. Por ello, la defensa de la propiedad, de ese “derecho natural” a la consecución de los medios a partir del esfuerzo propio, es el motivo para la instauración de la sociedad civil, de aquella organización donde se procura defender prioritariamente el esfuerzo individual. La sociedad civil se enuncia para proteger el derecho ilimitado de apropiación, derecho que es totalmente racional (y moral), dado que es producto del trabajo propio.

El trabajo, como esfuerzo individual, que produce todo aquello que tiene valor es la propuesta (junto con la apropiación) para la superación del estado de naturaleza, aquel estado de incertidumbre. Y esto para Strauss es grave, dado que el hombre sólo podría ser feliz si se integra a la sociedad civil, a la organización que procura la apropiación ilimitada más que al bienestar de todos los hombres. La sociedad civil, para Strauss, no es un estado de igualdad sino un estado donde se garantiza la defensa de la posesión ilimitada: “La propiedad es creada por el individuo y en diferentes grados por diferentes individuos. La sociedad civil solo crea las condiciones bajo las cuales los individuos pueden llevar adelante su actividad productiva-adquisitiva sin obstrucciones”.²¹

La igualdad y la libertad resultan estar subordinadas al derecho fundamental a la auto-conservación; en consecuencia, la sociedad civil sólo justifica el derecho a la apropiación como una *consecuencia natural*: “El derecho natural a la propiedad es un corolario del derecho fundamental a la auto-

²¹ *Ibid.*, p. 278.

conservación; no se deriva del pacto ni de ninguna acción de la sociedad".²²

La teoría de Locke, interpretada por Strauss, justifica hasta las últimas consecuencias la capacidad individual de apropiación, lo cual ha ocasionado que la existencia sea comprendida como un estado de continua negación:

El punto de partida de los esfuerzos humanos es la miseria: el estado de naturaleza es un estado desdichado. El camino hacia la felicidad es un alejamiento del estado de naturaleza, un alejamiento de la naturaleza: la negación de la naturaleza es el camino hacia la felicidad. Y si el movimiento hacia la felicidad es la realidad de la libertad, la libertad es negatividad. [...] El hedonismo se vuelve utilitarismo o hedonismo político. El doloroso alivio del dolor culmina no tanto en los mayores placeres sino 'en la posesión de aquellas cosas que producen los mayores placeres'. La vida es la desdichada búsqueda de dicha.²³

Leo Strauss añade la tesis del relativismo ético a la crítica del individualismo posesivo propuesto por Macpherson, concluyendo que ambas, consecuencias de la obra de Locke, son los ejes del proyecto social predominante a partir de la modernidad. Destaca su exhorto para cuestionar el ejercicio filosófico anclado en el relativismo y en el historicismo a ultranza; sin embargo, su propuesta de relación causal de estos problemas con la obra de Locke es un tanto desmedida. Las razones para calificar esto como un exceso se debe a que omite una gran cantidad de tesis filosóficas políticas y jurídicas en la obra de Locke, en las que destaca la subordinación del individuo a un proyecto social, específicamente en las siguientes temáticas: orden político, ley, seguridad y tolerancia. Aspectos que se revisaran a lo largo de este trabajo de investigación.

²² *Ibid.*, p. 269.

²³ *Ibid.*, p. 282.

1.4. La obsesión por el liberalismo y la descontextualización de la obra de Locke

Ambas lecturas, tanto la de C. B. Macpherson como la de Leo Strauss, brindan la interpretación más usual de la obra del filósofo inglés, la cual destaca por sus conclusiones negativas. No hay aspecto alguno de la teoría de Locke que no contribuya a la justificación deliberada de la apropiación ilimitada y del individualismo exacerbado. Estas tesis comprenden lo que podría denominarse como la visión clásica “liberal y moderna”, cuyos ejes son la demostración racional de un orden moral que postula la existencia de derechos naturales basada en la auto-preservación; y la construcción de una teoría política que se centra en la defensa de estos derechos naturales que ya han sido previamente demostrados. Para ambos autores, los aspectos supuestamente políticos y éticos de la obra de Locke son en realidad la doctrina que justifica los intereses particulares que coinciden con las demandas de la burguesía y las máximas del capitalismo.

Cabe destacar que dicha demostración de los derechos naturales es *racional* (conforme al espíritu científico moderno señalado por Strauss) y *moral* (afín a las tesis liberales acorde con Macpherson y Laski). Tales autores definen la obra de Locke como un intento de justificar *intencionalmente* determinadas condiciones históricas, sociales y económicas. Dado lo anterior, Locke es visto por estos intelectuales como el ideólogo y defensor de ambas doctrinas, como aquél que pudo *descifrar estratégicamente* su tiempo y brindar la mejor ilusión del mismo para legitimarlo. Lectura canónica sobre el filósofo inglés que aún perdura,

conservándose la imagen de un John Locke mesiánico o increíblemente previsor.

El liberalismo y la modernidad son estudiados actualmente como dos procesos históricos en los cuales se desarrolló el orden político y económico que nos rige todavía en la actualidad. Por ello han sido sumamente estudiados y cuestionados, quizás la crítica a ambos se dio con más fuerza a partir de la creación de la Escuela de Frankfurt en el año de 1923. Desde entonces, la teoría que se concibe a sí misma como crítica, tiene como objetivo hacer explícitas las causas o justificaciones de la “opresión total” originada por el capitalismo y todo su correlato ideológico. Por ende, últimamente se ha visto en ambos procesos históricos un desarrollo de tales justificaciones que reproducen la opresión. En este tenor, la obra de Locke al suscribirse a ambos periodos, llega a ser considerada como fundadora de los mismos; por ende, ha sido definida, un tanto como sentencia, como un plan estratégico que justifica teóricamente (desde la modernidad) al capitalismo.

Ante lo cual es necesaria una revisión más detallada del contexto y del desarrollo de la lectura canónica sobre el liberalismo, la modernidad y el capitalismo. Como ya se ha señalado, existen lecturas o interpretaciones canónicas sobre Locke que al omitir esas condiciones de aparición de su pensamiento lo simplifican de manera grotesca. Por ello, es importante leer la obra de Locke como una expresión contradictoria y como un síntoma de su tiempo, conscientes de la presencia latente de la obsesión por el liberalismo como efecto de lectura, tal como lo enunció Eduardo Rinesi, desde el cual se suele interpretar la obra de John Locke, identificándolo como precursor:

Sin embargo, ¿no sería posible pensar las cosas exactamente al revés? ¿No sería posible, en lugar de suponer que en Locke se inaugura una tradición de pensamiento “liberal” que progresivamente va ganando posiciones en los siglos siguientes al suyo, hasta convertirse en la ideología política dominante en nuestros días, reconocer que esa ideología política liberal, efectivamente dominante en nuestros días, es exactamente la que nos permite a nosotros leer retrospectivamente como liberal el pensamiento político de Locke?²⁴

La consolidación del liberalismo como ideología política y como clave de lectura dominante de la historia de las ideas se consolida hasta los siglos XIX y XX, por lo tanto, el siglo XVII es un periodo en el cual aún no se plantean las definiciones clásicas del mismo.²⁵ Con ello no se niegan los aspectos liberales en las tesis de Locke; puesto que el objetivo es aclarar que el carácter liberal de su obra es un efecto de la lectura predominante y no al revés. John Locke no promulgó al liberalismo como parte de la historia universal:

No está demás agregar que el primer uso documentado de la voz *liberalism* en lengua inglesa data de 1819 (OED, vol. 8, pág. 882). En las pocas ocasiones en las que Locke emplea la voz *liberal*, como por ejemplo en sus escritos sobre educación, la palabra no refleja más que su acepción convencional, es decir, la virtud aristotélica de la liberalidad (*eleutheriotes*), término medio entre la

²⁴ Eduardo Rinesi, *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.*, p. 11.

²⁵ Es en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX cuando se elabora la historiografía canónica liberal sobre la obra de Locke, planteando dos tesis principales: el individualismo burgués como el supuesto psicológico de la teoría lockeana y la constatación de la influencia del *Segundo Tratado* en la formación de la tradición liberal clásica. Las obras más destacadas son *History of Civilization in England* (1861) de H. T. Buckle, *English Thought in the Eighteen Century* (1876) de L. Stephen, *Studies in the History of Political Philosophy* (1925) de C. E. Vaughan, *Political Thought from Locke to Bentham* (1920) de Harold Laski. Siendo las obras culminantes los libros de Macpherson y Strauss ya revisados. Léase E. Rinesi, *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.*, p. 10-30.

Sobre la segunda mitad del siglo XX, durante el resurgimiento del liberalismo en la posguerra, destacan Milton Friedman, Murray Rothbard, Robert Nozick y Ayn Rand; quienes consiguieron acuñar la definición de la versión estructural del liberalismo moderno, rescatando la idea del Estado mínimo y la ley de igual libertad de Spencer: los individuos tienen derecho a hacer lo que deseen, siempre y cuando respeten los derechos iguales de los demás. Véase a detalle en *Las raíces del liberalismo* de David Boaz consultado en el siguiente link: https://www.elcato.org/pdf_files/ens-2007-10-11.pdf

prodigalidad y la avaricia, como también se usa en referencia a las artes y a las ciencias liberales, aquellas que fomentan la virtud y que no dependen del uso mecánico de las manos.²⁶

La descontextualización²⁷ ha sido uno de los problemas más recurrentes así como el determinismo económico, siendo la falta de análisis histórico o la desmesura del mismo al centrarse en un sólo aspecto (el económico), las razones por las cuales suele perderse de vista que en Europa se desarrollaba un tiempo de contradicciones, no sólo progresivo ni de continuas fracturas.

1.5. Hacia un John Locke más allá de los reduccionismos de su obra

Para Yvon Belaval²⁸, durante la modernidad se presentan tres grandes momentos en el debate filosófico: el racionalismo, el empirismo y el comienzo de la ilustración en Gran Bretaña. La búsqueda de un método para la organización del conocimiento y la aplicación de principios lógicos a la vida práctica son dos de los elementos generales que describen el desarrollo de la filosofía en esta época, siendo el primer expositor de ello Francis Bacon con su libro *Novum Organum*.

Un escenario complejo, repleto de debates y de grandes cambios científicos y políticos que repercuten en las tesis de los filósofos. La experimentación y la observación van ganando adeptos frente a la visión aristotélica de las finalidades y

²⁶ Daniel Mielgo, Estudio introductorio *Dos Tractos sobre el Gobierno y otros escritos.*, p. 19.

²⁷ La exigencia de contextualización llevó a la historiografía anglosajona a un cambio de paradigma, en el cual ya no se comprenderá la teoría de Locke como obra fundadora del liberalismo, sino que comenzó a investigarse la definición liberal de la obra de Locke como el desarrollo de un paradigma político. Iniciaron a estudiarse las causas teóricas que provocaron el efecto de la lectura liberal de la obra lockeana así como las razones prácticas de su permanencia en la historia política, los pioneros en ello fueron Quentin Skinner con *The foundations of modern political thought* y J. G. A. Pocock con *The Machiavellian Moment*.

²⁸ Véase Yvon Belaval, *Racionalismo, Empirismo, Ilustración.*, 1976.

las cualidades para dar paso a la abstracción, la medición, el cálculo y la probabilidad. El mecanicismo moderno²⁹ empezó con Galileo, quien retomó nociones brindadas por Arquímedes, y el filósofo más influyente en esta tendencia es Descartes con su obra *El Discurso del Método* con la cual pretendió refutar al escepticismo y levantar una estructura argumentativa más sólida que el escolasticismo. El mundo semejante a una máquina, condicionado por las reglas de la mecánica, la descripción de Dios como un “Ingeniero Divino” frente a un hombre que es capaz de regular y dirigir su pensamiento en este mundo, son algunas de las aportaciones de Descartes a los inicios del racionalismo.

Al poco tiempo se presentan tesis diferentes a la visión cartesiana, el universo deja de ser definido como una máquina dependiente de las reglas mecanicistas:

Pues el fin del siglo XVII es la época de los <<poscartesianos>>. La física puramente mecanicista perdió pronto actualidad a causa de las experiencias sobre la velocidad de la luz y de las nuevas formulaciones referentes a las leyes del choque, que restituían un sentido físico (no sólo matemático) a la fuerza.³⁰

Otras tesis fueron cuestionadas, Gassendi elabora refutaciones contra la propuesta del innatismo (que postulaba la existencia de ideas ya dadas en la mente), la distinción radical entre el pensamiento y la extensión, finalmente, cuestiona la afirmación de que el “espíritu” es el agente principal del conocimiento. Problemas que también fueron analizados por Spinoza, Hobbes y Locke, quienes

²⁹ Para una lectura más detallada consúltese el libro *Orígenes de la ciencia moderna 1500-1700* de Hugh Kearney.

³⁰ Y. Belaval, *Racionalismo, empirismo, ilustración.*, p. 52.

otorgaron mayor importancia a la experiencia, al cuerpo, a la imaginación y al lenguaje como elementos fundamentales del conocimiento. En el ámbito de la moral, la pretensión de deducir metodológicamente principios verdaderos ante la urgencia de la acción (que dio lugar a la propuesta cartesiana de la moral provisional) es criticada por varios pensadores, entre ellos Pascal, quien refería que es mejor un acto caritativo que todos los espíritus juntos.

En este giro argumentativo hacia el empirismo, que deja atrás la excesiva abstracción tanto como la pretensión de certeza del racionalismo y el determinismo mecanicista, surge un renovado interés por la experimentación y la ciencia, en el cual el pensamiento inglés es revelador:

La aparición de las <<Luces>> en Gran Bretaña no es el resultado de un asalto dirigido por un grupo de conservadores dogmáticos, sino de la penetración gradual en el mundo científico de la cosmología de Newton, entonces en pleno desarrollo, y de las ciencias naturales experimentales. John Locke es considerado con razón un intérprete del empirismo filosófico y de la concepción corpuscular de la materia que empezaba a apuntar.³¹

La obra de Locke se inserta en este otro período de la filosofía, en el cual junto con la reciente incursión en la modernidad con Descartes y las posturas político-religiosas del pasado no está libre de tensiones.

No había, por consiguiente, lucha abierta entre los defensores de la ortodoxia religiosa y del conformismo político, por un lado, y los materialistas, los empiristas y los reformistas políticos, por otro. Casi todos los escritores, en la república de las letras, reconocían y admiraban los descubrimientos de Boyle y de Newton, y cómo

³¹ Y. Belaval, *op. cit.*, p. 220.

había entre ellos deístas *tories* y cristianos radicales, no había ejército de revolucionarios unidos capaz de tomar una sola ciudadela del espíritu.³²

Evidentemente, el pensamiento lockeano no será del todo uniforme en lo que respecta a tendencias epistemológicas, científicas, religiosas y políticas; lo cual es pertinente señalar ante la acusación desmedida de Macpherson y Strauss, quienes señalan que Locke hizo uso de la tradición para ocultar sus verdaderas intenciones. No obstante, podemos ver que es propio de la época la existencia de una variedad de doctrinas político-religiosas, filosóficas y científicas. Locke, más que ser un sofista, fue un intelectual preocupado por conciliar las nuevas ideas provenientes del debate científico con los conflictos sociales de su época.

A pesar de la variedad de análisis, cuestionamientos y respuestas, puede notarse cierto sentido en el pensamiento de Locke, en el cual su filosofía política y moral no son distintas del todo de su planteamiento epistemológico y su investigación científica.³³ Si bien este último rasgo no será el tema de la presente investigación, sí es necesario remarcar que la defensa de la libertad y la tolerancia, así como el *iusnaturalismo* presente en su obra junto con el asunto de

³²*Ibid.*, p. 221.

³³ Entre los intereses de Locke se hallan la física y la química, y junto con el científico Robert Boyle, plantearon que la materia poseía una composición corpuscular con la cual reemplazan la teoría escolástica y aristotélica de las esencias. Nuestras ideas se obtienen por las percepciones que suscitan en nosotros las modificaciones de la materia (aunque no es la única vía del conocimiento), sin embargo, Locke pensaba que no podríamos entender cómo las formas corpusculares llegan a dotar a las cosas de sus propiedades, tan sólo podría aprenderse por experiencia y probabilidad cómo es que se comportan las cosas. La afirmación de la divisibilidad de la materia desde una especie de atomismo agnóstico, también se ve reflejada en su teoría política: los individuos y su capacidad para lograr un acuerdo y subordinarse a una autoridad son una de las bases del Estado; la existencia de este último depende de hombres libres y propietarios, y su aceptación o rechazo de las condiciones que más les sean satisfactorias. Es decir, las unidades políticas también pueden dividirse y la forma de entenderlas también depende de la experiencia y la probabilidad, de ahí que Locke haya sido muy prudente y diplomático al expresar sus tesis sobre filosofía política y moral, es decir, no sólo experimentó en cuestiones científicas, también fue observador de los acontecimientos sociales. Para esto puede revisarse el libro ya citado de Y. Belaval, *op. cit.*, p. 223-241.

la propiedad y el trabajo; son elementos que coinciden con una visión general extraída también de su propuesta empirista del conocimiento:

Empleando los términos de Locke, la condición humana es tal que, sea que haya un Hacedor omnisciente que hubiera puesto dentro de nosotros la luz natural o sea que no exista sino el entendimiento humano mismo sin más poderes cognitivos que sus propios atributos, *el hombre no puede exigir certeza ahí donde sólo puede aspirar a la probabilidad*, y a pesar de esta triste condición en relación con los propósitos más elevados del ser humano, *esta condición resulta suficiente para gobernar todo lo que nos concierne*.³⁴

La capacidad cognoscitiva y productiva del hombre son el objeto de estudio en la obra del filósofo inglés; el conocimiento debe someterse a la más rigurosa argumentación, sin embargo, debe procederse de forma moderada, sin pretensiones insostenibles:

Poseemos facultades (embotadas y débiles como son) para poder descubrir en las criaturas lo que basta para conducirnos al conocimiento del Creador, y al conocimiento de nuestros deberes; y estamos lo bastante provistos para poder satisfacer las necesidades de la vida; y a eso se reduce cuanto tenemos que hacer en este mundo.³⁵

El perfil del filósofo John Locke es interesante y complejo; trayectoria de un hombre que fue atravesada por los intereses y las aspiraciones de su época. El filósofo tuvo la voluntad para realizar una obra teórica que le brindara coherencia a los cambios que experimentó y a la tradición que le antecedió, con lo cual no sólo fue útil a la coyuntura política de su país, sino que también postuló los principios empiristas que inauguraron una nueva forma de hacer filosofía que hasta nuestros

³⁴ Luis A. Velasco, *Las bases de la modernidad: John Locke.*, p. 154. (Las cursivas son del autor).

³⁵ John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 245.

días sigue generando resultados.³⁶ Y es este intento por el cual también debería reconocérsele, en lugar de reducir su legado a la caracterización despectiva habitual.

En las páginas de este primer capítulo se han presentado las interpretaciones más habituales de la obra de John Locke, entre las que destacan, debido a su impacto, las investigaciones de Harold Laski, C. B. Macpherson y Leo Strauss. Todas tienen en común la evaluación negativa de las tesis de Locke, concluyendo que su obra es en realidad la justificación del ordenamiento capitalista y liberal posibilitado por las condiciones históricas de la modernidad. El <<individualismo posesivo>>, término propuesto por Macpherson, y el <<relativismo moral>>, noción de Strauss, son las dos claves de lectura que actualmente predominan en el estudio de la obra del filósofo inglés.

Otro rasgo en común de ambas lecturas es el señalamiento del gran papel del individuo en la teoría lockeana; no hay rasgo de la vida social que no esté subordinado al interés particular de cada sujeto, con lo cual se justificó la posesión ilimitada y la desigualdad en las sociedades. Incluso, para estas lecturas, la política y el Derecho se reducen a un discurso demagógico que antepone la autosatisfacción sobre la igualdad y la libertad por medio del contrato civil.

No obstante, en este primer apartado también se han brindado pautas mínimas para considerar otra vía de interpretación que no esté mediada

³⁶ La filosofía analítica, del lenguaje y de la mente tienen en Locke un primer expositor que, claro está, tuvo las limitantes de su época. También la condición humana propuesta por él que indica que los hombres pueden conocer únicamente desde la experiencia sensorial y reflexiva, así como sólo desde sí mismos, a partir de su voluntad, es un antecedente importante de la propuesta kantiana del sujeto y su relación con el conocimiento que, incluso, podría afirmarse, la propuesta lockeana es aún más moderada que la del filósofo alemán.

únicamente por los efectos de la lectura predominante. Tanto el <<individualismo posesivo>> como el <<relativismo moral>> pueden ser considerados como efectos de lectura condicionados por los problemas contemporáneos; es decir, ambos son más un reflejo de los problemas políticos y económicos actuales que del desarrollo y de los objetivos de la obra de Locke.

Con lo cual se pierde de vista el problema que aqueja al debate público en nuestros días: es incorrecta la suposición de que un solo autor (o una doctrina) es el responsable de la instalación del capitalismo y del liberalismo exacerbado, y, más bien, que el fortalecimiento de esta misma tesis (el Locke mesiánico) obstaculiza el estudio de la legitimación del capitalismo y del liberalismo como un proceso más complejo.

Además de que tales lecturas canónicas no consideran las tensiones entre los valores tradicionales en la obra de Locke y su propuesta del individuo moderno; por ejemplo, a la par de la tolerancia, Locke propone también la existencia del derecho natural y positivo como los límites ineludibles de la conducta. Es decir, por encima del individuo está la ley, proposición teórica que retoma elementos de la filosofía griega y de la tradición jurídica romana, con la introducción del fenómeno de la propiedad y del contrato, propios de la sociedad inglesa del siglo XVII. Otra proposición poco estudiada es la importancia del proyecto político en la obra de Locke: no existe sujeto jurídico sin organización social, es decir, para que el individuo sea un sujeto de derechos se requiere su integración a un proyecto político en el que el orden y la seguridad son las prioridades.

De tal forma, el individuo no sólo es beneficiado por la sociedad civil sino

que también debe esforzarse por su sostenimiento, con lo cual las tesis de Macpherson y Strauss no resultan del todo correctas: no todos los aspectos se subordinan al individualismo posesivo³⁷, la obra de Locke intenta conciliar los problemas sociales con las necesidades del individuo moderno. Intento que se ve reflejado desde sus primeras obras: *Dos tractos sobre el gobierno civil* (1661), *La ley sobre la naturaleza* (1664) y *Ensayo sobre la tolerancia* (1666). Escritos que serán analizados en el siguiente capítulo de esta investigación para demostrar que John Locke puede ser considerado más como un conciliador entre las tesis valiosas del pasado y los problemas concretos de su tiempo que como un defensor a ultranza de los principios utilitaristas que le adjudican las interpretaciones canónicas.

Asimismo, se brindarán elementos para afirmar que John Locke no fue, preponderadamente un liberal dado que dicha doctrina, independientemente de sus múltiples definiciones, se consolidó como tendencia de interpretación de la obra del filósofo inglés hasta el siglo XIX. Incluso, como ya se refirió en el presente apartado, el uso de la voz *liberalism* en lengua inglesa data hasta el año de 1819. Por ende, es pertinente sostener, junto con Sergio Morresi, que John Locke más que ser el padre del liberalismo, puede considerarse como el teórico de un momento de transición; por lo cual, el estudio de su obra se enriquece si no se limita a los márgenes del *canon* liberal que se ha impuesto como un efecto de lectura contemporánea, tal y como ha sido propuesto por el investigador argentino

³⁷ Resulta importante aclarar que a partir de este apartado, cada vez que se haga referencia a la noción de <<individualismo>> como categoría no adecuada para analizar y resumir la obra filosófica de John Locke, se realiza una crítica a la teoría del “individualismo posesivo” propuesta por C. B. Macpherson, quien consideró que la obra del filósofo podía resumirse como justificación de la apropiación ilimitada e individualista, misma que se fortaleció con el capitalismo.

Eduardo Rinesi; propuesta que será el eje de este trabajo respecto a la problematización del liberalismo y su hegemonía teórica en la actualidad.

2. La primera voz política de John Locke

En este segundo capítulo se analizarán las primeras tres obras del filósofo Locke³⁸, en las cuales podrá observarse entre sus tesis principales, la subordinación del individuo al proyecto político que él apoyó en un primer momento: la Restauración de la monarquía después del periodo de la República. Dichos textos han sido ignorados en la mayoría de los estudios por no ser propositivos (por apearse “únicamente” a la defensa de la potestad del monarca); sin embargo, regularmente se han leído desde el paradigma de la lectura liberal; por lo cual se han considerado textos poco interesantes comparados con obras como el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y del *Ensayo sobre la tolerancia*.

Ante la falta de un estudio más detallado, en este trabajo de investigación se considera pertinente la relectura de las obras mencionadas para detectar cuáles tesis continúan estando presentes a lo largo de la trayectoria de John Locke. Esto con dos propósitos: 1) demostrar que desde sus primeras obras la

³⁸ Se examinarán las tres primeras obras de Locke: *Dos tractos sobre el gobierno* (1661), *La ley sobre la naturaleza* (1664) y *Ensayo sobre la tolerancia* (1666). Las cuales suelen ser relegadas a la época “autoritaria” (no liberal) del filósofo, presuponiéndose que son “superadas” por las ideas que John Locke plasma después en el reconocido *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de 1689. De los estudiosos más reconocidos de la obra de Locke mencionados (Macpherson, Strauss) ninguno hace referencia alguna a tales primeros escritos, todos dirigen sus reflexiones hacia las últimas obras de filósofo inglés.

cuestión política ha sido la principal preocupación del filósofo Locke; y subsiguientemente, 2) probar que la relación entre la sociedad y el individuo no está determinada por las necesidades individuales sino por las necesidades del Estado y de la sociedad civil, rasgo que puede detectarse realizando una comparación entre sus primeras y últimas obras.

Y con ello brindar una primera tentativa para contrarrestar las lecturas canónicas que abogan por un utilitarismo individualista, relegando el perfil de Locke como un pensador del Estado a partir del cual puede realizarse una actualización de su obra más interesante, en la que destaque su intensa disquisición sobre un problema más sugerente: la relación entre la sociedad y el individuo; actualmente el debate se ha inclinado en torno al papel del individuo en la llamada sociedad neoliberal en la que se supone los vicios del liberalismo se han intensificado. Veamos si puede decirse con rigor si la obra de John Locke contribuyó a ello.

El filósofo inglés no siempre se caracterizó por la defensa de la libertad y la tolerancia, incluso, en sus escritos más reconocidos, es necesario reinterpretar dichas ideas y contrastarlas con las definiciones sobre el poder y la ley que fue elaborando a lo largo de su vida.

Difícil es imaginar a John Locke como defensor del autoritarismo, sin embargo, en su primera obra *Dos tractos sobre el Gobierno* escritos en 1661, poco después de la restauración estuarda³⁹, el autor cree que ante al caos provocado por las disputas religiosas, tras el fracaso del protectorado de Cromwell, es

³⁹ Período también conocido como la Restauración inglesa que comenzó en 1660 cuando se instaló nuevamente la monarquía con la figura de Carlos II tras el ordenamiento militar de Oliver Cromwell, líder de la República.

necesario un orden riguroso en el cual todo aspecto de la vida social de Inglaterra esté bajo la vigilancia de las autoridades. Toda expresión pública, sobre todo las manifestaciones religiosas, deberán ser estrictamente legisladas y ordenadas. A partir de la Reforma, durante toda la modernidad, el debate religioso marcó las guerras y los proyectos políticos en Europa.⁴⁰

Un antecedente importante para explicar la posición de los monarcas en Inglaterra respecto a la religión, entendida como una institución capaz de ejercer el poder sobre la sociedad, es la *Ley de supremacía* expedida por el Parlamento en 1534. Dicha ley proclamó que el rey de Inglaterra, en ese momento Enrique VIII, monarca de la dinastía Tudor, fuese la cabeza de la iglesia y que Inglaterra tuviera su propia organización eclesiástica, independiente del clero católico romano. El debate religioso a partir de ese momento en Inglaterra significó la disputa por la soberanía en la política exterior europea del siglo XVII:

El anglicanismo fue desde sus inicios una Iglesia estatal; representaba un compromiso entre el catolicismo y el protestantismo, toda vez que conservaba la organización episcopal y el rito católico y, al mismo tiempo, se aproximaba a las formas más radicales del protestantismo. Oficialmente en Inglaterra sólo estaba permitido el anglicanismo, al que la reina Isabel daría su forma específica, pero en la práctica también se toleraron otras tendencias religiosas, siempre y cuando se

⁴⁰ La escisión de la Iglesia universal medieval en confesiones distintas fue un acontecimiento de primera magnitud no sólo en la historia de la religión, ya que estuvo estrechamente ligado al nacimiento del primer Estado moderno. El protestantismo y el catolicismo reformado son los dos posicionamientos que se disputan la brecha religiosa en Europa; por ende, el nacimiento de las Iglesias confesionales fue, finalmente, el producto inmediato no tanto de las actividades reformadoras, por mucha que fuera la influencia ejercida por los programas de Lutero y Calvino, como del esfuerzo de los monarcas europeos por crear una Iglesia nacional cerrada. Sin estos intereses políticos, la Reforma se habría desintegrado en un sinnúmero de grupos, sectas e Iglesias inconsistentes; de ahí que el problema del origen del poder y la ley remita siempre a referencias religiosas; contrastando con el afán racionalista de los pensadores de la modernidad. Léase *Los inicios de la Europa moderna* de Richard Van Dülmen, pp. 239-263.

comprometieran a no perturbar el orden público y a no atacar la Iglesia estatal.⁴¹

La formación de la iglesia anglicana y el posicionamiento de los monarcas respecto a aquélla son dos factores que nos permiten entender la configuración del planteamiento lockeano respecto a la autoridad y la religión. Por ello, no debe ser extraña la defensa del poder total del ministro frente a las cuestiones religiosas, dado que el orden, la unidad, la paz y la soberanía eran aún más valiosos que las ideas de libertad y tolerancia en los tiempos de la Restauración.

A la llegada de Carlos II al trono en 1660, las medidas respecto al control social y religioso eran bastante moderadas, pero la Cámara de los Lores (Cámara alta) fue intransigente y deseaba a toda costa preservar el poder que recién había recuperado. Sólo un año después se aplicaron las primeras medidas de uniformidad obligando a los funcionarios a seguir la religión oficial y en 1662 se aprobó la *Ley de Uniformidad* que ilegalizaba cualquier creencia y práctica ajenas a la iglesia anglicana.⁴²

John Locke se sitúa en esta problemática a favor del recién investido monarca y a favor de un Parlamento cauteloso, instancias que en aquel tiempo tenían como prioridad retener el poder político. Sin embargo, desde esta época Locke no simplificó sus argumentos, si bien contribuyeron a la defensa del

⁴¹ R. Dülmen, *op. cit.*, p. 246.

⁴² El proyecto conservador del Parlamento se desarrolló de la siguiente manera: En diciembre de 1661, el Parlamento aprobó el *Corporation Act*, que obligaba a todos los cargos municipales a recibir el sacramento anglicano. En mayo de 1662, se introdujo la *Ley de Uniformidad*, que ilegalizaba cualquier práctica religiosa que no fuera la anglicana, mientras que la persecución contra los cuáqueros se oficializó con el *Quaker Act* de ese mismo mes. En mayo de 1664, se aprobaría la *Ley de Conventículos*, que criminalizaba todo tipo de reuniones religiosas no anglicanas de más de cinco personas; y en octubre de 1665, el *Five Mile Act* prohibía a todos los disidentes religiosos que hubieran sido previamente amonestados o condenados a residir a menos de cinco millas de sus antiguas parroquias y centros urbanos. Cf. Daniel Mielgo, *Introd. a Dos Tractos sobre el Gobierno Civil*, p. 184.

magistrado y su facultad ante las cuestiones indiferentes (aquellas reglas no estipuladas en las *Escrituras* respecto al comportamiento público de los creyentes), planteó cuestiones que superaban dicha situación:

No sin razón, la *Tiranía* y la *Anarquía* son juzgadas como los más fuertes azotes que pueda padecer la humanidad: el culto a la *Autoridad* normalmente respalda la primera y el culto a la *Libertad* induce la segunda, y entre estas dos se tambalean perpetuamente los asuntos humanos.⁴³

Estas primeras palabras en su trayectoria como pensador y como político, sugieren aquella intención mediadora que practicó toda su vida y en toda clase de problemáticas. Como se ha escrito anteriormente, no pretendía soluciones definitivas, sino, como un observador agudo, tenía la certeza de que son necesarias las resoluciones contundentes pero siempre promovidas por un debate conciliatorio.

Las posturas desmesuradas en política, considera Locke, son de los problemas más apremiantes para la filosofía; el comienzo de su obra está totalmente dirigido a encontrar una solución prudente ante los excesos de la tiranía y la anarquía. En un momento de fuerte persecución con la instauración de la monarquía, Locke decide apoyar este mandato; sin embargo, indica que esto sólo tiene sentido si el orden y la seguridad son sus máximas, lo cual apremia una sociedad disciplinada. Claramente Locke no desea volver a la época de interregno entre la Guerra Civil y la ejecución de Carlos I. Este posicionamiento político también se opone a la tiranía religiosa que, según él, ocasionó las guerras desde 1640 en Inglaterra; en especial, señala el radicalismo de los puritanos y su falta de

⁴³ J. Locke, *Dos Tractos sobre el Gobierno y otros escritos*, p. 270.

moderación frente a las demás prácticas y ante la iglesia anglicana.

De tal manera que sus primeras descripciones sobre la libertad, en tanto concepto ético y político, son restrictivas, lo cual no es completamente ajeno a su planteamiento en el *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, dado que tuvo presente que la libertad es distinta a un estado de licencia o permisión total:

No tengo, pues, la misma concepción de la Libertad que encuentro que otros tienen, ni puedo creer que sus beneficios consistan en una libertad para que los hombres decidan a placer ser adoptados como hijos de Dios, y de ahí asumir un título de heredad para proclamarse a sí mismos herederos del mundo; ni la concibo como una libertad para querer derribar constituciones bien formuladas, sobre cuyas ruinas podrán ellos luego construir sus fortunas, ni como una libertad de ser cristianos para no ser súbditos; ni como una libertad tal que nos suma en un perpetuo desorden y discordia.⁴⁴

La libertad, si bien es un concepto importante en la obra de Locke, no es una finalidad o una noción ajena al esquema conceptual del filósofo, dado que sólo adquiere sentido al relacionarse con un proyecto político y una base jurídica congruente: “Toda la libertad que puedo desear a mi país o a mí mismo es para disfrutar de la protección de aquellas leyes que la prudencia y providencia de nuestros antepasados establecieron y que el feliz retorno de su Majestad ha restaurado”.⁴⁵ La cuestión de la libertad, en la obra del filósofo inglés siempre estará entre los planteamientos políticos y jurídicos, así como al margen del gobierno frente a las altas probabilidades de un estallido bélico. Por ende, tras la experiencia de la Guerra Civil y la breve República inglesa, frente al porvenir de la Restauración y las aspiraciones conservadoras de un parlamento con mayoría,

⁴⁴ J. Locke, *ibid.*, p. 274.

⁴⁵ *Ídem.*

Locke inicia sus primeras reflexiones sobre la libertad y los excesos de la misma con una posición que no abandonará en otras de sus obras sino que continuará matizando, conservando sus ideas respecto al derecho natural y civil. Ambos, considerados como los pilares que salvaguardan la libertad de los individuos siempre y cuando estén dirigidos al orden social. La razón de ser de la libertad es política.

La legitimidad u origen del poder político en el *Primer Tracto*, su *opera prima*, aún no es un tema relevante, carece de importancia si el poder se origina por mandato divino o por la voluntad del pueblo; en lugar de ello “el objetivo de Locke en sus primeros escritos políticos es la búsqueda de un principio prudencial que garantice el establecimiento de la paz pública”.⁴⁶ Considerando que es posible detectar cierta desconfianza ante el “frugal consenso del pueblo, que nunca está dispuesto a desprenderse de su libertad más de lo que la necesidad exija”⁴⁷; Locke insiste en que la legitimidad del poder y la soberanía del pueblo están subordinadas al establecimiento inaplazable del orden en Inglaterra.

A su vez, la situación histórica, así como la tradición del parlamento y la necesidad de hacer compatible la libertad del individuo con un orden político, llevó a John Locke a establecer las primeras pautas de su filosofía del derecho. La libertad y la ley serán los dos límites entre los cuales se desenvolverán sus múltiples propuestas políticas, y en este primer esbozo el filósofo inglés afirma que la ley es el fundamento de cualquier conducta: "si no hubiera ley, el bien y el mal moral no existirían, y el hombre estaría dejado a la más entera libertad en todas

⁴⁶ W. Valenzuela, *El racionalismo político en John Locke.*, p. 28.

⁴⁷ J. Locke, *ibid.*, p. 276.

sus acciones".⁴⁸ Tal posición que podría creerse abandona tiempo después, se reitera en su última gran obra, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690, sobre el cual se escribirá más adelante.

Una idea imprescindible para entender el pensamiento lockeano es que la libertad, la voluntad y el contrato social tienen sentido únicamente entre los márgenes de un cuerpo legal, empero, tal conjunto de normas, pretendió Locke, deben tener una justificación filosófica y ésta es explicitada en la ley natural. La libertad sólo es una expresión racional si es confrontada con determinados principios, es decir, tales principios no suprimen el ejercicio de ésta, sino que permiten su desarrollo pacífico y su reconocimiento entre los hombres.

La preocupación central de Locke no es saber si es posible que un hombre sea libre, sino cómo puede lograrse una definición racionalista de la libertad que a su vez sea viable para la vida en sociedad: "hay una ley de Dios que exige fidelidad y veracidad en todo contrato lícito, ello le obliga a someterse tras ese acuerdo y esa renuncia".⁴⁹ El deber es una acción voluntaria y un ejercicio racional, sin embargo, no está exento de sacrificio, la renuncia (más que subordinación o coacción, tan apegados a nuestro sentir contemporáneo), es más un deseo o inclinación de formar parte de la comunión espiritual y civil, es decidir, ser parte de la Iglesia Anglicana, ser Inglaterra. Claramente, la renuncia es a un estado de licencia, es decir, a un estado donde las acciones de los hombres no son reputadas por la ausencia de principios que permitan definir las como aceptables o reprobables. En estricto sentido, el estado de licencia es privación de

⁴⁸ J. Locke, *ibid.*, p. 277.

⁴⁹ J. Locke, *ibid.*, p. 278.

racionalidad, falta de reflexión sobre los actos, no sólo ante uno mismo, sino ante otros tantos hombres que nos son semejantes.

No obstante, Locke aún no considera al gobierno emanado del consenso de los miembros de la sociedad civil como la principal finalidad del compromiso moral y jurídico; el resultado en sus primeras tesis es la defensa de una monarquía fuerte y asentar las bases para instaurar un proyecto político que posibilite una interpretación (así como la clasificación legal) general y rigurosa de los actos voluntarios de cada miembro de una sociedad determinada, en este caso, el reinado de Carlos II:

Que suponiendo al hombre naturalmente dueño de una completa libertad, y tan amo de sí mismo como para no deber sujeción a nadie sino solo a Dios, es no obstante una condición inalterable de la Sociedad y del Gobierno que cada hombre particular tenga que desprenderse inevitablemente de este derecho a su libertad, y confiar al magistrado tanto poder sobre todas sus acciones como él mismo tenía sobre ellas, siendo de lo contrario imposible que cualquiera se someta a las órdenes de otro que retenga una libre disposición sobre sí mismo y sea dueño de una igual libertad.⁵⁰

El desprendimiento del derecho a la libertad no es equivalente a la renuncia de la voluntad, implica (en un sentido más apropiado) renunciar a la creencia de que las razones personales de acción deben imponerse a los demás como si fuesen normas universales; en última instancia significa aceptar que la base del gobierno es la aceptación de un cuerpo normativo común:

En la asamblea, cada hombre particular (amén de la insignificante adición de su voto particular) no tiene más poder sobre sí mismo para establecer nuevas leyes o para disputar las antiguas que en una monarquía; todo lo que puede hacer (que

⁵⁰ *Idem.*

es poco más de lo que los reyes conceden a los peticionarios) es persuadir a la mayoría, es decir, al monarca.⁵¹

La cita anterior, bastante ambigua, con referencias tanto a un gobierno monárquico como a uno republicano, es de nuevo la expresión de una actitud conciliadora por parte del filósofo inglés; aunque, sin negar el tono autoritario, también deja en claro que en ambas posibilidades de gobierno el individuo no puede modificar por sí mismo las leyes, dado que éstas son por sí mismas los límites que definen la vida en sociedad:

Los principios deben poseer una veracidad inalterable y, por lo tanto, no han de establecerse sobre nuestros juicios inciertos y generalmente parciales de sus consecuencias, que suelen ser tan numerosas, variadas y entrecruzadas que nada podría mantenerse en pie si cada pequeño inconveniente pudiera agitarlos. Tratándose la cuestión de la legitimidad e ilegitimidad, hemos de ser juzgados por alguna ley y no por supuestos inconvenientes que nadie puede evitar [...] ⁵²

Adscribiendo su pensamiento jurídico al derecho natural y a la defensa del cristianismo, la propuesta de Locke también reconoce la pluralidad de las formas de gobierno, pero reconoce tal pluralidad no a partir de los pronunciamientos individuales sino enfatizando en los diferentes tipos de normas emanadas de procesos políticos concretos:

Las Escrituras dicen muy poco sobre la organización civil (excepto sobre el gobierno de los judíos constituido por Dios mismo, a lo que prestó un cuidado especial), y en ninguna parte Dios establece reglas de gobierno o límites a la autoridad del magistrado por medio de prescripciones particulares y distintivas, pues era probable que la misma forma de gobierno no fuera adecuada para todos los pueblos, y la humanidad estaba, tanto por la luz de la naturaleza como por su

⁵¹ J. Locke, *ibid.*, p. 281.

⁵² J. Locke, *ibid.*, p. 321.

propia convivencia, lo suficientemente instruida en la necesidad de leyes de gobierno y de un magistrado con autoridad para ello.⁵³

La organización civil, señala Locke en el *Segundo Tracto*, requiere principios distintos al orden espiritual, por ello insiste en la autoridad del magistrado y la facultad del mismo para imponer determinadas normas que tengan como objetivo el bienestar común:

Por magistrado entendemos aquí a quien tiene por responsabilidad el cuidado de la comunidad, que ejerce un poder supremo sobre todos los demás, y que es asignado, en fin, con el poder de dictar y derogar leyes; pues todo el poder del magistrado reside en ese derecho esencial a obligar, un poder por el cual puede dirigir y limitar a otros hombres y por el que puede ordenar y disponer los asuntos civiles cuando así lo desee, con los medios que sean necesarios, y con el fin de preservar el bien común y mantener la paz y la concordia entre el pueblo.⁵⁴

El magistrado detenta *el derecho a obligar*, es pertinente resaltar la claridad de la expresión: el obligar a otro individuo no es una acción desmedida puesto que para el filósofo inglés tal acción se justifica a partir de la necesidad del orden civil, y tal necesidad de orden, el cual se establece a través de una serie de acuerdos, posibilita que el poder de obligar a través de leyes sea un derecho por quien sea designado como autoridad. Aunque Locke en estos primeros escritos no se ocupa de las dificultades de la designación y del contrato social, es interesante que el poder del magistrado, ya sea un monarca o un representante del parlamento, se conciba como una autorización, como un derecho que es asignado mediante un proceso racional y político. Si bien esta postura teórica puede equipararse con el absolutismo, no es una defensa retórica del poder desmedido del monarca; Locke

⁵³ J. Locke, *ibid.*, p. 342.

⁵⁴ J. Locke, *ibid.*, p. 354.

brinda pautas para constatar que no está del todo conforme con la explicación avalada en su tiempo: la designación divina del monarca.

Prueba de lo anterior es la forma en que clasifica el poder en dos tipos: como material y preceptivo. Consciente de que el orden civil es distinto al espiritual, pero que entre ambos se establecen ciertos códigos, Locke define que el poder es material cuando la cosa misma que sea ordenada es lícita e indiferente sin ser contraria a ningún precepto divino. Y el poder es preceptivo cuando la orden es conforme a derecho pero puede ser considerada como un pecado, dado que la intención de la orden no es del todo correcta. Sin añadir más, se hace patente la todavía frágil división de poderes en los tiempos de la Restauración en Inglaterra: a pesar de la ola conservadora, Locke indica que es posible un cierto tipo de poder independiente de los preceptos divinos.

Otro enunciado importante es la afirmación de que puede haber otros principios para la moral, que si bien existen los religiosos, se requieren otros que sean accesibles, vinculantes y claros para la mayoría:

Sin embargo, puesto que todas las acciones morales presuponen una ley como medida del bien y del mal, con la cual deberíamos medir y examinar nuestra vida y nuestras acciones pues, ciertamente, si ninguna ley se ofreciera, todas las cosas y todas las acciones serían completamente indiferentes y neutrales, de modo que podrían hacerse o dejar de hacerse según el parecer de cada individuo [...]⁵⁵

En sus primeros escritos el autor descarta la opinión individual como fundamento de la moral y del orden civil, no obstante, señala que las leyes no son principios inmutables:

⁵⁵ J. Locke, *ibid.*, p. 364.

Que las leyes humanas y las otras que acaban de explicarse, con la única excepción de la ley divina, no alteran la naturaleza de las cuestiones indiferentes hasta convertirlas, bajo la autoridad de dichas leyes, de totalmente indiferentes en necesarias por sí mismas, sino que solo alteran lo que a nosotros nos concierne <<aquí y ahora>>, en relación a la obligación que un nuevo precepto humano confiere temporalmente y por el cual estamos obligados a obedecer, ya sea al hacer algo, o al abstenernos de hacerlo.⁵⁶

Además, agrega que la obligación impuesta por las leyes puede ser de dos tipos:

(1) La obligación es <<material>> cuando la cosa en sí misma que sea el asunto de una ley humana obligue por sí misma a la conciencia, es decir, cuando ya era incuestionablemente necesaria en virtud de la fuerza del derecho divino antes de la introducción de una ley humana. (2) La obligación es <<formal>> cuando una cuestión que de lo contrario sería indiferente, es impuesta al pueblo por el poder legítimo del magistrado, obligando así a la conciencia. La primera de éstas obliga por su propia naturaleza, la otra en virtud del alcance de las ordenanzas del magistrado.⁵⁷

A pesar de la severidad de la autoridad del magistrado, Locke aún problematiza el alcance del mandato cuando de nuevo reflexiona sobre la libertad en relación con la ley, concluyendo que existen la libertad del juicio y la libertad de voluntad.⁵⁸

Distinción con lo cual pretende defender la libertad de conciencia, la cual es irreductible, tal como muestra Valenzuela en su comentario:

En el *Segundo Tracto* señala que el magistrado podría obligar la voluntad, pero no el juicio práctico de la conciencia; en otras palabras, que el súbdito puede obedecer al magistrado sin tener que adoptar sus creencias particulares. El

⁵⁶ J. Locke, *ibid.*, p. 370.

⁵⁷ J. Locke, *ibid.*, p. 386.

⁵⁸ Locke señala lo siguiente en el *Segundo Tracto*: “La libertad del juicio existe cuando la aprobación del juicio no se requiere necesariamente para que esto o aquello sea en su propia naturaleza <<necesario>>; y en esto consiste toda la libertad de conciencia. La libertad de la voluntad existe cuando el asentimiento de la voluntad no se requiere para tal o cual acto; y esta libertad puede suspenderse sin infringir la libertad de conciencia”. J. Locke, *Segundo Tracto sobre el gobierno*, p. 286.

magistrado, en virtud de su poder legislativo, tiene autoridad para ordenar sobre “acciones indiferentes” de los súbditos, quienes deben “actuar sin juzgar”; en consecuencia, la “libertad de conciencia” queda intacta.⁵⁹

La tesis anterior hoy nos parece insostenible, no obstante, continúa siendo un problema central para la filosofía política y del derecho, ya que todavía los sujetos obedecen normas (de cualquier tipo: jurídicas, religiosas, etc.) con las cuales no están del todo de acuerdo y quizás todas las sociedades funcionen de la misma manera. Por ende, la relación entre la libertad y la ley no es un problema menor, y merece más atención dentro de la obra del filósofo dado que el individuo y su libertad, como derecho inalienable, no pueden comprenderse sin su filosofía del derecho y los retos políticos a los cuales se enfrentó.

La libertad no fue, ni en sus inicios como escritor, un tema valioso en sí mismo; por ende, esto tendría que ser un elemento pertinente para evaluar la lectura tradicional tanto de la obra de John Locke como la del liberalismo que, sin duda, podría repercutir fuertemente en la actualidad dado la escala de valores contemporáneos que se centran, de manera excesiva, únicamente en el sujeto y su libre albedrío.

2.1. La ley y el empirismo: el problema del alcance de la obligación

El siguiente texto a analizar, debido a su aparición cronológica, es *La ley de la naturaleza* (1664), obra en la cual Locke afirma la existencia de la ley natural y brinda la primera versión de su propuesta empirista. Este texto resulta relevante

⁵⁹ W. Valenzuela, *op. cit.*, p. 44.

tanto por su carácter político-jurídico y epistemológico; no es casual que en la trayectoria intelectual de Locke el problema de la existencia de la ley natural y el empirismo aparezcan juntos por primera vez. Para él, se ha insistido, el problema del conocimiento tiene su origen y su finalidad en la vida práctica.

El debate sobre la existencia de la ley natural se remonta hasta los estoicos⁶⁰, permanece durante el Medioevo y se reconfigura en la Modernidad. En este apartado se brindarán las distinciones más significativas sobre este debate, lo cual permitirá detectar cuáles son los elementos incorporados en la teoría lockeana y cuales otros son sus propias tesis. Con ello se pretende demostrar que el pensador inglés conserva un número importante de tesis políticas de la tradición filosófica, entre ellas que es propio del Estado y del derecho promover la defensa de la propiedad privada (rasgo que erróneamente Macpherson le atribuye a Locke y se ha mantenido como un prejuicio historiográfico).

La postulación de la existencia de una ley natural fue realizada por los estoicos, y tal ley no debe ser entendida como el equivalente a un código de normas positivas:

En lo que respecta al problema de la ley en particular, argumentaremos que la definición estoica canónica de ley describe, más que un código legal o una ley fundamental dentro de un código, un cierto estado disposicional: la perfecta o

⁶⁰ La historiografía sobre ello es inusual, pero Ricardo Salles, experto en filosofía antigua, dice lo siguiente: “Los estoicos son quienes en la antigüedad postularon la existencia de una ley natural que identificaron con “la ley común o universal”, y aunque sus tesis y algunos de sus argumentos para probarla pueden remontarse al Sócrates de Jenofonte, fueron los estoicos quienes desarrollaron con más detalle y del modo más sistemático la posición que establece como criterio último de corrección moral y como parámetro de cualquier organización humana correcta la ley universal, que se identifica con la recta razón”. Cf. Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética.*, p. 748.

acabada disposición racional del sabio o virtuoso estoico, esto es, la ley no es más que el alma racionalmente dispuesta, es la “recta razón”.⁶¹

La ley natural para los estoicos es un principio ético, epistemológico y político al mismo tiempo; no intentaron justificar un código específico de normas, en vez de ello plantearon un criterio racional para la conducta humana. La congruencia entre los principios racionales y las acciones es un aprendizaje únicamente posible para la mente humana, por ello la ley es natural, apropiada para nuestras facultades. De ahí se infirió su carácter universal, no por ser un dictado inalterable para todos los hombres sino debido a que su origen está en las facultades mentales humanas. La universalidad, en este caso, no resulta en imposición como suele leerse desde la óptica contemporánea.

Tal aprendizaje es arduo, por lo tanto, lo describieron como un camino hacia la virtud. Si bien un hombre está dispuesto por nacimiento hacia la ley natural, no todos logran ejercitar correctamente su pensamiento y voluntad. El innatismo disposicional de los estoicos presenta un límite: es necesario el conocimiento y la práctica para lograr la virtud.⁶² Pero una vez logrado ese estado en el cual los sujetos actúan conforme a la máxima congruencia, su sabiduría es indiscutible así como su lugar en la ciudad. Los estoicos son bastante estrictos al respecto: sólo es posible ser ciudadano si ya se han dado muestras de racionalidad: entre ellas la prudencia, la justicia y la valentía; tales virtudes,

⁶¹ R. Salles, *ibid.*, p. 749

⁶² Ricardo Salles, en la antología ya citada, retoma las opiniones de distintos filósofos en las cuales puede reiterarse lo ya mencionado. Séneca menciona que “la naturaleza nos ha hecho dóciles y nos dio una razón imperfecta, pero que puede ser perfeccionada”. Estobeo afirma que “el virtuoso no sólo es teórico sino también práctico”. Otra afirmación importante es la de Crisipo: “La felicidad no debe medirse por la cantidad de bienes o de males, sino por lo que es según naturaleza y contranaturaleza”. Cf. Ricardo Salles, *op. cit.*, p. 629-651.

además de la congruencia, deben estar presentes en toda norma jurídica y en toda acción. La ley natural es una propuesta meta-jurídica y ética opuesta al positivismo jurídico, tendencia para la cual la ley tiene sus orígenes en órdenes de la autoridad y en lo dispuesto formalmente por un código legal, lo cual termina por ser un sistema autorreferencial: error argumentativo que se intentó evitar con la propuesta de la ley natural, además de los problemas prácticos como el autoritarismo y el relativismo, aspectos que serán importantes para comprender por qué Locke retoma esta tradición.

El pensador que consolidó la propuesta estoica fue Marco Tulio Cicerón, quien escribió uno de los libros más acabados sobre el tema y logró relacionarlo con el derecho de gentes romano. Su aportación da por iniciado aquel esfuerzo teórico por relacionar el derecho natural con el derecho positivo.⁶³ Cicerón adopta sin cambios dos tesis: el innatismo disposicional, es decir, que por nacimiento tenemos una inclinación natural hacia la virtud, y también mantiene la tesis de que la ley natural es la justificación de todo derecho positivo por su carácter epistemológico.⁶⁴

⁶³ Además de la aportación de Cicerón, un fenómeno histórico contribuyó a la consolidación del derecho natural: la expansión de Roma. Al extenderse el Imperio romano fue necesaria una base legal para solucionar las disputas que se originaron en distintos territorios, debido a ello los romanos idearon el derecho de gentes (*jus gentium*), el cual tuvo por objeto incorporar las ideas comúnmente aceptadas sobre el trato justo con un lenguaje sencillo de tal forma que pudieran ser aceptadas por cualquiera. En este proceso de extensión y consolidación del orden romano, se inserta la obra de Cicerón. Véase *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna* de J. B. Scheneewind, p. 39.

⁶⁴ Sobre este último aspecto, Cicerón afirma lo siguiente en su manuscrito *De Legibus*: “En ningún género de discusión se revela más claramente qué ha sido dado al hombre por naturaleza, cuán grande cantidad de cosas óptimas contiene la mente humana, para practicar y realizar qué tarea hemos nacido y hemos sido dados a la luz, cuál es la unión de los hombres, cuál la natural sociedad entre ellos mismos. Explicadas, en efecto, estas cosas, puede encontrarse la fuente de las leyes y del derecho. [...] En efecto, debe ser explicada por nosotros la naturaleza del derecho, y ésta ha de buscarse en la naturaleza del hombre, y han de ser consideradas las leyes por las que deben regirse las ciudades; luego, han de ser tratados los derechos y los

La discusión sobre la fuente del derecho, tema que abarca en su tratado *Sobre las leyes*, es el tema más importante sobre el cual puede versar la filosofía. Los hombres, afirmó Cicerón, han nacido para la justicia y sin ese esfuerzo y esa búsqueda el pensamiento no tiene sentido. El carácter ético y político predominante en el pensamiento de Cicerón es evidente, debido a ello defendió la corriente perfeccionista⁶⁵ sobre la naturaleza humana, misma que será retomada por varios filósofos en la Modernidad.

A pesar de su fuerte convicción por la perfección del hombre, Cicerón fue juicioso al advertir que la consecución de justicia entre las sociedades es un asunto difícil que exige de límites claros:

La ley es la distinción de lo justo y de lo injusto, expresada conforme a aquella antiquísima y principal de todas las cosas: la naturaleza, a la cual se ajustan las leyes de los hombres que castigan con el suplicio a los ímprobos y defienden y protegen a los buenos.⁶⁶

La capacidad del hombre para perfeccionarse no fue lo suficientemente consistente para Cicerón, por ello enfatizó en la necesidad de relacionar el derecho natural con la cuestión del poder político:

Además, nada es tan apropiado al derecho y condición de la naturaleza –cuando digo esto, quiero que se entienda que hablo de la ley– como el mando, sin el cual no puede estar en pie ni casa, ni ciudad, ni nación alguna, ni la raza entera de los

mandatos de los pueblos, que han sido reunidos y delimitados, entre los cuales ni siquiera quedarán ocultos los que se llaman derechos civiles de nuestro pueblo”. Cf. Cicerón, *De las leyes*, p. 8-9.

⁶⁵ La corriente perfeccionista es aquella que se opone al realismo; la virtud y no el vicio es la tendencia natural del hombre, además los pensadores que se inscriben a esta corriente afirmaron que la virtud puede practicarse con excelencia así como todas las facultades humanas. Cicerón resume esta corriente con una breve expresión: “Una misma virtud hay en el hombre y en el dios, y, además, no la hay en ningún otro ser. Y la virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada y llevada a lo máximo; por consiguiente, el hombre tiene semejanza con el dios”. *De la leyes*, p. 14.

⁶⁶ Cicerón, *op. cit.*, p. 39.

hombres, ni toda la naturaleza de las cosas, ni el universo mismo, pues también éste obedece al dios, y a éste obedecen los mares y las tierras, y la vida de los hombres acata los mandatos de la ley suprema.⁶⁷

Pareciera ser que esta última cita contradice el espíritu inicial de la propuesta de Cicerón, sin embargo, no es así. El innatismo disposicional así como la corriente perfeccionistas no son incompatibles con la ejecución eficaz del derecho: si la ley es el referente para las acciones de los hombres, no puede avalar la permisión absoluta, por ende, tanto en la teoría como en la práctica deben haber criterios y condiciones que establezcan límites claros. En la práctica, una de esas condiciones es la presencia de una autoridad que detente el mando y la segunda de ellas es la consolidación de una organización política:

Lo primero que deberá observar quien administre el Estado es que cada uno tenga lo suyo y que no se produzca a causa del Estado un menoscabo de los bienes privados. [...] Pues los Estados y las ciudades se han constituido especialmente para que las personas tengan lo suyo. Pues aunque es cierto que los hombres solían congregarse con la naturaleza como su guía, no obstante, buscaban la protección de las urbes con la esperanza de que sus bienes sean custodiados.⁶⁸

La cita anterior es importante para este trabajo de investigación por dos razones: con ello se demuestra que la relación entre el derecho natural (condición sin la cual no puede fundarse cualquier sociedad política) y la propiedad privada no es una invención de John Locke, además de que dicha relación es importante para la historia de la filosofía y la política independientemente de la instauración del capitalismo. La defensa de la propiedad privada no es necesariamente una

⁶⁷ Cicerón, *ibid.*, p. 71.

⁶⁸ Cicerón traducido por Ricardo Salles, *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética.*, p. 741.

apología de tal modo de producción como lo afirmó Macpherson.⁶⁹

La relación entre el derecho natural y el derecho positivo no es equivalente a un arreglo sofisticado, su vinculación es un paso importante para la fundación de una organización política capaz de proteger en los hechos a cualquier miembro. La regulación de los bienes privados tampoco es un sofisma que avala el utilitarismo sino el ejercicio racional del derecho positivo, no arbitrario: “Así resulta que no hay en absoluto justicia alguna, si no lo es por naturaleza, y la que se constituye por utilidad es destruida por otra utilidad”.⁷⁰

La conveniencia del derecho no debe confundirse con los excesos y malversaciones que puede dársele a las normas jurídicas, por ello Cicerón planteó que antes de instaurar cualquier tipo de código legal es indispensable la discusión sobre el derecho natural, equivalente a una reflexión filosófica sobre la conducta humana.

Durante la Edad Media, una vez que la Iglesia se afianza como institución pilar de la sociedad occidental, los juristas eclesiásticos retoman y reordenan el derecho romano hasta que aparece el *Decretum* (1140), obra del monje Graciano que durante siglos fungió como el referente jurídico que relacionó el derecho natural con los imperativos de la Biblia. En este proceso de consolidación, la obra de Santo Tomás de Aquino fue decisiva y con sus tesis se refuerza tanto el innatismo como el voluntarismo. Para el filósofo, el hombre está encaminado

⁶⁹ Recordemos la cita en la que Macpherson reduce el proyecto político de John Locke a una defensa de la propiedad privada: “La sociedad se convierte en un hato de individuos libres iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante el ejercicio de éstas. La sociedad consiste en relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio calculado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada”.⁶⁹

⁷⁰ Cicerón, *op. cit.*, p. 21.

naturalmente hacia el bien, tal y como toda la creación de Dios lo está. Por ende, el cumplimiento de la ley natural implica acatar el orden predispuesto por la voluntad de Dios; de esta manera el innatismo es una consecuencia de la defensa del voluntarismo, del dictado incuestionable de la voluntad divina. Dado lo anterior, Santo Tomás define a la virtud como la obediencia a las leyes, planteamiento que resulta más explícito que el realizado por los estoicos.

La propuesta de Santo Tomás de Aquino fue cuestionada, principalmente por sus insuficiencias respecto al tema del pecado: si Dios es el autor de toda la creación y ésta obedece a su voluntad, ¿entonces Dios también es el autor del mal? Claramente esto resultó inaceptable para los pensadores cristianos, por ello surgió otra tendencia más: el intelectualismo, mediante la cual se recuperó una máxima platónica: el hombre actúa incorrectamente por ignorancia. Mediante esta recuperación del pensamiento platónico se intentó resolver el problema de la relación entre la divinidad y la existencia del mal.

El desacuerdo no se limitó a estas dos posturas (el voluntarismo y el intelectualismo). Con el avance de la historia pronto surgieron tesis filosóficas que cuestionaron las bases del derecho natural como la obra de Maquiavelo y de Montaigne, para quienes la virtud tuvo un papel secundario en las explicaciones sobre la conducta humana. El innatismo no tuvo lugar en sus doctrinas: la humanidad, sea por la diversidad de tradiciones o por los registros históricos sobre las guerras, no posee una tendencia natural hacia el bien.

Estos cuestionamientos durante el Renacimiento fueron aún vigentes en la Modernidad, durante la cual el derecho natural fue reestructurado con el objetivo de superar dichas dificultades. Los retos principales fueron superar las deficiencias

del voluntarismo: era necesario, además de la justificación del orden divino, encontrar otro principio que hiciera de la ley natural una tesis incuestionable, ello hace entendible la tendencia por hacer del derecho natural una ciencia durante la Modernidad. El otro desafío fue intentar hallar una respuesta entre el innatismo y el escepticismo para evitar el determinismo y sus consecuencias.

Al momento en que John Locke escribe sobre el derecho natural en 1664, el tema ya cuenta con una tradición de siglos, la cual no ha estado exenta de posiciones antagónicas. El filósofo comienza retomando el voluntarismo, señala que la ley natural es un decreto de la voluntad divina que conforme a la naturaleza racional de los hombres indica lo que es obligatorio y lo que es prohibido. Después matiza qué entiende por *naturaleza*:

Admito que por naturaleza, todas las gentes están dotadas de razón, y digo que la ley natural puede ser conocida por la razón; pero de esto no se sigue necesariamente que dicha ley sea conocida por todas y cada una de las personas. Pues hay algunos que no hacen uso de la luz de la razón, sino que prefieren la oscuridad y no quieren verse a sí mismos.⁷¹

El filósofo desde el principio deja en claro su opinión sobre la condición humana⁷², si bien se halla una capacidad reflexiva latente en cada uno de nosotros, pocos serán aquellos que pondrán desarrollarla. La naturaleza humana sobre la cual delibera Locke es una disposición, sin embargo, no es la tendencia hacia el bien de los estoicos o los filósofos medievales, sino la aceptación de que cualquier

⁷¹ J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 9.

⁷² Recordemos lo ya citado por Luis Velasco: "Empleando los términos de Locke, la condición humana es tal que, sea que haya un Hacedor omnisciente que hubiera puesto dentro de nosotros la luz natural o sea que no exista sino el entendimiento humano mismo sin más poderes cognitivos que sus propios atributos, el hombre no puede exigir certeza ahí donde sólo puede aspirar a la probabilidad, y a pesar de esta triste condición en relación con los propósitos más elevados del ser humano, esta condición resulta suficiente para gobernar todo lo que nos concierne", *op. cit.*, p. 154.

hombre puede ser capaz de emplear su razón; sin embargo, el que sea un ser racional en potencia no significa que logrará serlo. A partir de este momento, Locke coloca su pensamiento entre el innatismo disposicional hacia la virtud (de los estoicos y filósofos medievales) y el pesimismo de los escépticos (como el de Maquiavelo o su contemporáneo Thomas Hobbes).

Debido a tal condición humana, Locke prosigue con su disertación sobre los elementos básicos de cualquier tipo de sociedad:

No hay duda de que existen dos factores sobre los que parece descansar la sociedad humana, a saber: en primer lugar, una definida constitución del Estado y una forma de gobierno; y, en segundo lugar, el cumplimiento de los pactos. Toda comunidad entre seres humanos se derrumba si estos elementos son abolidos, igual que dichos elementos se derrumban si la ley de la naturaleza es anulada.⁷³

Acorde con lo ya mencionado, el filósofo inglés niega la sociabilidad espontánea entre los hombres, para que éstos puedan convivir entre sí es necesario instaurar ciertos límites políticos y jurídicos que penden del derecho natural. Esto nos recuerda lo dicho por Cicerón; no obstante Locke es más determinante al respecto y advierte: “para que alguien pueda reclamar para sí una libertad absoluta, la naturaleza tiene que ser completamente negada”.⁷⁴ La afinidad que pueda surgir entre los hombres no es la base sobre la cual se erigen las sociedades sino un orden político claro que indique los límites que cada miembro deberá acatar para ser merecedor de una vida apacible, mas no libre. Locke siempre tuvo claridad respecto a este tema: la libertad absoluta es incompatible con la teoría política:

⁷³ J. Locke, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁴ J. Locke, *ibid.*, p. 77.

[...] es imposible tener en consideración la utilidad de todos a un mismo tiempo. La naturaleza ha procurado una cierta cantidad de bienes para comodidad y conveniencia de los seres humanos, y las cosas procuradas han sido concedidas de un modo definido y en número determinado.⁷⁵

Los límites de la conducta humana no se deducen de una estrategia autoritaria, sino de la materialidad y finitud de los recursos necesarios para la vida humana. Locke aporta una razón más, aparte de la voluntad divina, para convencernos de la existencia del derecho natural: ante la finitud inexorable deben establecerse principios racionales. Y dicha finitud y materialidad es el punto de inflexión de su propuesta epistemológica: “Todo concepto de la mente, así como del cuerpo, se hace siempre a partir de una materia preexistente; y la razón procede también de la misma manera en las ciencias morales y prácticas, y pide que se le conceda esa materia”.⁷⁶

El empirismo de Locke tiene sus motivaciones en la observancia de la conducta humana y no al revés; él admite que el conocimiento inicia en la experiencia y que los sentidos, entendiéndolos ampliamente como aquellos que posibilitan la percepción (de nosotros mismos y de todo lo que nos rodea), son ineludibles en la disquisición sobre las ciencias especulativas o morales.

La ciencia moral basada en el empirismo, en este texto de Locke sobre la ley natural mínimamente desarrollado, es también resultado del espíritu escéptico de Maquiavelo y Montaigne:

No hay vicio, ni violación de la ley natural, ni vileza moral, que cualquiera que consulte la historia del mundo y observe los asuntos de los hombres no perciba

⁷⁵ J. Locke, *ibid.*, p. 98.

⁷⁶ J. Locke, *ibid.*, p. 43.

que han sido cometidos, no sólo de una manera privada en algún lugar de la tierra, sino también con la aprobación de la autoridad pública y la costumbre.⁷⁷

La observación de la conducta humana obligó a John Locke a una reformulación de los principios del derecho natural sin demeritar su necesidad en el pensamiento político y ético. La ley natural para él no es motivo suficiente para justificar el innatismo ni una condición humana ideal; en vez de ello, buscó una forma de afianzar el alcance de la obligación de la ley natural sin recurrir a escenarios ajenos a la experiencia histórica:

A continuación decimos que la obligación impuesta por la ley de naturaleza es universal, pero no porque todas y cada una de las leyes naturales obliguen a todos y cada uno de los hombres. Esto sería imposible, pues muchos de los preceptos de esta ley se refieren a las diversas relaciones entre los hombres y se fundan en ellas.⁷⁸

De esta manera Locke reestructura el derecho natural mediando entre los antagonismos que le precedieron en el debate intelectual, cuyo objetivo principal fue mediar entre el innatismo y el escepticismo para evitar cualquier tipo de determinismo, sea ideal o desalentador. Sin embargo, ante el autoritarismo y el relativismo, causas de los enfrentamientos bélicos en la Inglaterra de su tiempo, defendió la necesidad de la existencia del derecho natural: la organización social no podía tener como principio ni la autoridad ni la libertad absoluta como lo afirmó desde su primer obra *Dos tractos sobre el gobierno*.

⁷⁷ J. Locke, *ibid.*, p. 57.

⁷⁸ J. Locke, *ibid.*, p. 85.

2.2. El carácter político de la tolerancia en la obra de Locke

Por último, en este segundo apartado se revisará el tema de la tolerancia y el lugar que ocupa en la obra de John Locke, en especial su carácter político, mismo que es diferente al sentido actual y, por ende, distinto de aquél que ofrecen las lecturas canónicas de la obra del filósofo inglés. Se suele relacionar la cuestión de la tolerancia con la defensa de la libertad del individuo, suposición que rectifica las tesis sobre el individualismo y relativismo exacerbados ya revisadas en el primer capítulo.

Sin embargo, Locke afirmó que la tolerancia es una buena estrategia para mantener la paz en ciertas condiciones; por ende, la tolerancia en la obra del filósofo puede entenderse como un elemento imprescindible para lograr una sociedad estable más que una condición para garantizar la libertad individual. Lo cual corrobora que entre la redacción de sus obras más conocidas como lo son el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y la *Carta sobre la tolerancia* (1689), y sus primeras obras ya referidas en la presente investigación, existe una preocupación central: el orden político.

La tolerancia, valor considerado por excelencia como liberal, generalmente es entendido como un acto voluntario, es decir, se percibe como una relación interpersonal de respeto entre individuos cuyo ejercicio recae exclusivamente en la subjetividad de los involucrados. Sin embargo, no siempre ha sido así, en el siglo XVII la tolerancia fue una noción política y jurídica que principalmente hacía referencia a la facultad del Estado para intervenir en la vida social. Incluso, la tolerancia era relacionada con la impiedad; un término más cercano a lo que

consideramos hoy en día como tolerancia fue la expresión “libertad de conciencia”, la cual tiene una fuerte relación con las disputas religiosas y las cuestiones indiferentes que ya se han revisado en la obra *Dos Tractos sobre el gobierno*.

Los debates sobre la facultad del Estado para intervenir en la vida social se incrementaron durante la época del Protectorado de Oliver Cromwell, quien derrocó a Carlos I con la ayuda del ejército:

Contra la <<usurpación>>, la <<tiranía>> y <<el interés privado y egoísta>> en que amenazaba convertirse el nuevo régimen (el Protectorado), pronto se reclamó desde frentes republicanos una vuelta a la supremacía parlamentaria, a la convocatoria de elecciones libres y periódicas, y a la libertad de conciencia. También se exigió la erradicación de un Ejército profesional y el control parlamentario de la milicia, pues, conforme al viejo principio republicano, se asumía que un <<Estado libre>> (*free state*) no podía estar condicionado por mercenarios. Solo hombres libres, armados y dispuestos a defender la *Comonwealth* podrían ser los verdaderos garantes y custodios del interés público junto a un Parlamento elegido periódicamente.⁷⁹

En estas discusiones estuvieron latentes el temor a una nueva tiranía, no encabezada por un monarca sino por el líder del ejército rebelde Oliver Cromwell, así como el temor a las ambiciones de la Cámara Alta (Cámara de los Lores) que pretendía ocupar de nuevo las instancias de poder con el pretexto de la necesaria intervención de un parlamento elegido “libremente”. Tales controversias adquirieron forma en la llamada “*good old cause*”, en la cual se aseveró que todos los que habían participado en la Guerra Civil contra Carlos I habían tenido en mente “la misma causa”: la superación de la monarquía (del régimen de persona única) por la injerencia del parlamento. Esta causa logró sumar gran cantidad de

⁷⁹ D. Mielgo, Introd. a *Dos tractos sobre el gobierno*, p. 66.

adeptos debido a que era compatible con las aspiraciones genuinas de los republicanos así como con los intereses de quienes quedaron relegados tras la eliminación de la Cámara de los Lores, es decir, la aristocracia, y a ellos se sumó estratégicamente la burguesía inglesa en ciernes.

Resulta importante definir la discusión sobre la tolerancia como un conflicto político que abarcó tanto las aspiraciones genuinas de los republicanos como la intención de recuperar el poder de la Cámara Alta y la nueva oleada de pensamiento “representativo” de la burguesía en ciernes. Facciones y proyectos que no necesariamente promovieron una forma innovadora de gobierno dado que después de esta intensa polémica tiene lugar la Restauración monárquica con Carlos II en 1660. Período en el cual se fortalece una sociedad organizada en clases delimitadas y subordinadas jerárquicamente; pero, irónicamente, también se presenta la fuerte influencia de la burguesía inglesa que aún con su ideario basado en la “libertad de conciencia” y en el gobierno “representativo”, no necesariamente revolucionó el orden político.⁸⁰

A la vez, con la llegada de Carlos II al trono, las medidas sobre el culto

⁸⁰ Sobre este proceso de contradictoria transformación de la organización social durante la Modernidad, R. Dülmen señala: “Al constatar la ascensión de la burguesía a inicios de la Edad Moderna, es decir, los comienzos de una burguesía capitalista cuyas aspiraciones sociales se ponen por primera vez de manifiesto en la revolución holandesa y en la inglesa, hay que hacer una diferenciación estricta, [...] como consecuencia de la expansión del mercado, que, a través del comercio, la cultura o la administración, *logró romper con un mundo sujeto a estamentos sin ser revolucionaria en un sentido político. El auge del capitalismo no estuvo directamente ligado al auge de la burguesía, sino sólo de partes de ésta que se formaron a partir de aquél*”, (Los corchetes y las cursivas son mías). Cf. R. Dülmen, *Los inicios de la Europa Moderna*, p. 108. La opinión de Dülmen es significativa al confrontarla con la identificación directa que Macpherson realiza entre el capitalismo y la burguesía inglesa del siglo XVII. Lo cual denota que el proceso de identificación entre ambos no es tan sencillo como hoy se piensa, dado que la burguesía transformó a una sociedad de estamentos sin necesariamente representar un cambio sustancioso en términos políticos. Además, tendrá que revisarse cómo el capitalismo se instaló en cada región de Europa, con lo cual se revela que los procesos fueron radicalmente opuestos, en algunos lugares se fortaleció la organización en estamentos y en otros inició un proceso de reordenación que permitió la caída de la aristocracia.

religioso se intensifican, muestra de ello son la *Ley de Uniformidad* (1662) que decretó como ilegal cualquier práctica religiosa no anglicana, así como el *Five Mile Act* (1665) que prohibía a todos los disidentes religiosos que hubiesen sido amonestados a residir al menos cinco millas de distancia de sus antiguas parroquias. La Restauración, sin duda alguna, fue una experiencia contradictoria que impuso penas más graves a los disidentes de la Iglesia Anglicana, debilitando con ello la libertad de conciencia, ideal de la *good old cause*; asimismo, frente a tal desilusión, iniciaron las sospechas sobre la lealtad de la corona cuando se conocieron las simpatías de Jacobo II, hermano y heredero de Carlos II, hacia el catolicismo. Como es bien sabido la religión católica representó un grave problema a la soberanía de Inglaterra por su máxima de obediencia a Roma y al Papa sobre cualquier “rey terrenal”.

Este contexto influyó en la reflexión de Locke sobre la tolerancia, la cual, como puede suponerse, no se agota exclusivamente en la defensa de la libertad del individuo. El filósofo inglés intentó dar respuesta a todas esas disputas con un proyecto que permitiera la defensa de la soberanía de Inglaterra y que a su vez reivindicara la capacidad reflexiva y deliberativa de cada hombre⁸¹, sin la cual toda su propuesta filosófica pierde su rumbo:

Entre un extremo y otro el trayecto transcurre desde la convicción sobre la propensión natural del hombre a la vida en sociedad, propia del pensamiento medieval y escolástico, hasta la defensa de derechos individuales inalienables. En

⁸¹ Históricamente, la libertad de conciencia se opone al *Juramento de Fidelidad* que los monarcas impusieron durante el Medioevo a sus súbditos, el cual los obligaba a adoptar la misma religión que profesaba su rey. Locke claramente no podía aceptar tal retorno porque atenta contra su planteamiento epistemológico, ético y político: los hombres deben obedecer a su rey, pero nadie puede obligarlos a creer en lo mismo que él. Tal diferencia, que hoy parece menor, significó un cambio de paradigma que repercutió de manera definitiva. Sobre esto léase *El primer momento angloamericano* de Ignacio Carrillo Prieto.

medio, Locke camina haciendo equilibrio entre dos tradiciones en apariencia irreconciliables.⁸²

La introducción del individuo como protagonista político en la teoría de Locke⁸³ y su relación con la tolerancia están limitadas por la noción del bien común, es decir, que los hombres posean derechos inalienables no significa que los mismos sean ilimitados. La tolerancia no es aquella condición que hace permisible cualquier acto por simple convicción individual, como se ha insistido en esta investigación, Locke es un hombre que intenta hallar el punto medio, el equilibrio entre tradiciones.

Prueba de lo anterior son las primeras líneas con las cuales inicia el *Ensayo sobre la tolerancia*:

Considero que en la cuestión sobre la libertad de conciencia, tan controvertida entre nosotros desde hace algunos años, aquello que la ha confundido principalmente, y ha mantenido la disputa e incrementado la animosidad, ha sido que ambas partes, con igual celo y error, han ampliado demasiado sus pretensiones; mientras que un lado predica la obediencia absoluta, el otro reivindica la libertad universal en asuntos de conciencia, sin definir respecto a qué cosas debe haber libertad, ni mostrar los límites de la imposición y la obediencia.⁸⁴

⁸² B. Rodríguez, Introd. a *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 31.

⁸³ Sobre la definición del individuo en la obra de Locke es de gran valor la aclaración que realiza Blanca Rodríguez: "En última instancia, Locke es un filósofo de los derechos individuales, pero a diferencia de lo que generalmente consideran algunos de sus intérpretes, su individualismo no es el de aquel sujeto atomizado que vive en una sociedad capitalista, relacionándose exclusivamente a través del mercado. Por el contrario, su pensamiento está más cerca de un individualismo teológico de la revolución puritana que de un individualismo psicológico inserto en los problemas políticos del siglo XIX, desde los cuales autores como Leslie, Strauss, Laski, Sabine y otros han intentado comprenderlo" en Introd. a *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 43.

⁸⁴ John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 79. Esta cita tiene un gran parecido con lo escrito por Locke en *Dos tractos sobre el Gobierno*: "No sin razón, la Tiranía y la Anarquía son juzgadas como los más fuertes azotes que pueda padecer la humanidad: el culto a la Autoridad normalmente respalda la primera y el culto a la Libertad induce la segunda, y entre estas dos se tambalean perpetuamente los asuntos humanos", p. 270. De nuevo, el filósofo evita posicionamientos radicales puesto

La necesidad de una posición prudente que establezca definiciones y límites sobre el debate de la libertad de conciencia en el marco teórico de Locke implica que para que estas disputas tengan fin es necesaria una base argumentativa epistemológica que sea practicable.⁸⁵ Por ello, afirma que la libertad no puede ser universal ni la obediencia puede ser absoluta, dado que ambas proposiciones son ilógicas e impracticables; la convivencia con nuestros semejantes exige que se realicen determinados pactos para instaurar un mínimo de orden:

[...] Porque si los hombres pudieran vivir juntos pacífica y tranquilamente, sin unirse bajo ciertas leyes y entrando en una comunidad política, no habría en absoluto necesidad de magistrados ni políticas, que sólo se hacen para preservar a los hombres en este mundo del fraude y la violencia mutua; de modo que lo que fue la finalidad de erigir un gobierno debe ser la única medida de su proceder.⁸⁶

La discusión sobre la tolerancia no puede proseguir, de acuerdo con Locke, sin establecer la necesidad de la política; por ello antes de establecer reglas concretas sobre aquello que merece tolerancia, el filósofo hace algunas aclaraciones sobre la finalidad y el origen de cualquier gobierno. Lo cual indica que la tolerancia es posibilitada no por el respeto que los individuos se tengan entre sí de manera fortuita sino por un conjunto de principios y normas que quedan establecidos en una forma de gobierno.

que es consciente de que la relación entre el individuo y la sociedad no está anclada ni en la libertad universal ni la obediencia absoluta. Y esta reiteración aparecerá en toda su obra.

⁸⁵ Tal interés por hacer del pensamiento político y moral un asunto practicable en la cotidianidad más que un asunto relacionado con la virtud es propio de una tendencia que emerge en la Modernidad. Los valores morales cambian radicalmente, el perfeccionamiento del hombre ya no es el centro sobre el cual se piensa la conducta humana sino el conflicto. La humanidad, se piensa, está irremediamente atada a sus pasiones y necesidades, sin embargo, ello no es una condición determinista dado que por el uso de la razón se puede hallar la base para una sociabilidad motivada por la necesidad de protección. Entre los pensadores que iniciaron tal cambio de paradigma se hallan Maquiavelo, Montaigne, Hugo Grocio, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, algunos de ellos predecesores y otros contemporáneos de John Locke. Léase J. B. Schneewind *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna.*, p. 62-210.

⁸⁶ J. Locke, *op. cit.*, p. 80.

En ambos escritos, tanto en los *Dos Tractos sobre el Gobierno* como en el *Ensayo sobre la Tolerancia*, el filósofo inglés no dilucida sobre el origen del gobierno civil, no obstante, entre el primer escrito y el ensayo, hay una diferencia que claramente cambió su pensamiento de forma decisiva. En los *Dos Tractos sobre el Gobierno* Locke realiza una defensa del gobierno de persona única; en cambio, en el ensayo hace una crítica tanto a la forma de gobierno monárquica como aquella mediada por la injerencia del pueblo. En este último escrito, comienza la búsqueda de un principio sobre el cual recaiga la razón de ser de cualquier gobierno, Locke pretende sentar los principios mínimos de la política y su relación con la cuestión de la tolerancia.

Siete años después del inicio del reinado de Carlos II, con la experiencia del Protectorado de Cromwell y la Restauración, Locke acusa que en ningún tipo de circunstancias se puede justificar el gobierno de persona única como se había hecho hasta el momento en Inglaterra:

Hay algunos que nos dicen que la monarquía es *jure divino*. Ahora no voy a disputar con esta opinión, pero sí haré notar a sus defensores que si con esto quieren decir que el poder único, supremo y arbitrario, y la disposición de todas las cosas, debe recaer por derecho divino en una sola persona, ha de sospecharse que han olvidado en qué país han nacido, bajo qué ley viven; y ciertamente no pueden sino estar obligados a declarar que la Carta Magna es una herejía manifiesta. Si entienden por monarquía de *jure divino* no una absoluta, sino una monarquía limitada (lo que me parece un absurdo, sino una contradicción) deben mostrarnos ese contrato del cielo y dejarnos ver dónde Dios ha concedido al magistrado un poder para hacer cualquier cosa, únicamente con vistas a la preservación y el bienestar de sus súbditos en esta vida, o de lo contrario dejarnos en libertad para creer lo que nos plazca; ya que nadie está obligado, ni puede

permitir las pretensiones de alguien a ejercer un poder más allá de sus competencias.⁸⁷

La existencia de la ley positiva inglesa y el bien común como única finalidad del gobierno del magistrado son dos argumentos que se oponen a la justificación de la monarquía por derecho divino. Dichas tesis, a partir de este ensayo, formarán parte de la teoría política de Locke, lo cual revolucionó el debate político durante la modernidad. Un proyecto político anclado en la filosofía del derecho y la filosofía político-moral como contrapeso a una justificación medieval religiosa comienza a hacerse patente desde las reflexiones sobre la tolerancia. Este nuevo paradigma hace incompatible la noción de bien común, principio de todo gobierno, con la defensa de un poder supremo y arbitrario.

Los mismos contraargumentos son empleados en el caso del gobierno elegido por el pueblo:

Hay otros que afirman que todo el poder y la autoridad que el magistrado tiene deriva de la concesión y el consentimiento del pueblo; y a estos les digo que no se puede suponer que el pueblo dé a uno o varios de sus semejantes una autoridad sobre ellos para ningún otro propósito que su propia conservación, o que extienda los límites de su jurisdicción más allá de los límites de esta vida.⁸⁸

El ejercicio del poder requiere el reconocimiento por parte de la sociedad y no puede extenderse más allá de lo que exija la paz civil y el resguardo de las vidas y los bienes de quienes formen parte de dicha sociedad. En este sentido, para Locke el origen del gobierno no es tan relevante como el sentido o la razón de ser del gobierno. Para el filósofo es importante la distinción entre origen y razón de

⁸⁷ J. Locke, *Ibid.*, p.80.

⁸⁸ J. Locke, *Ibid.*, p. 81.

ser, ya que el bien común, el cual engloba el respeto a las leyes, propiedades y vidas de los integrantes de la sociedad, es una máxima que sea cual sea la modalidad que adquiera el gobierno, debe apegarse a este principio. Esto es congruente con su búsqueda racionalista y empirista; las reflexiones sobre la tolerancia le permiten a Locke sentar las bases de una filosofía política basada en principios que ordenen la experiencia social e individual de quienes formen parte de la sociedad civil. También se deslindó de los excesos de las justificaciones del poder tradicionales, las cuales no estaban fundamentadas en principios prácticos claros sino en nociones (como derecho divino) y valores (como la gracia) que no secundaban el derecho positivo de una Inglaterra en pleno desarrollo geográfico ni comercial.

Una vez aclarada la cuestión del sentido del gobierno, Locke prosigue a describir las opiniones y acciones que son materia para la tolerancia, clasificándolas en tres tipos: las opiniones especulativas, las opiniones y acciones en asuntos indiferentes, y los vicios y las virtudes morales. El primer tipo, las opiniones especulativas, incluye todo aquello que esté relacionado con las convicciones privadas sobre el culto divino y es el único tipo de ideas para el cual Locke exige una tolerancia absoluta.⁸⁹ Ello se debe a que este tipo de

⁸⁹ Como se ha sugerido, la noción de individuo en la teoría de Locke no puede identificarse con su significado actual. La relación entre la libertad de conciencia y la tolerancia universal a las opiniones especulativas es resultado de la transformación que impulsó la Reforma. Específicamente, en el pensamiento de Lutero se halla la premisa que más tarde retomará Locke: en el reino espiritual cada persona debe salvarse individualmente. Ninguna mediación puramente humana puede reemplazar la aceptación directa de Dios. Esta relación de compromiso total, sin apelación a alguna autoridad eclesiástica que pueda minimizar nuestras fallas, es el punto de partida para la separación entre la Iglesia y el gobierno político. La legítima necesidad de salvación no puede ser manipulada ni por autoridades religiosas ni políticas, dado que este es un compromiso que exige un esfuerzo de por vida, ajeno a los intereses económicos como alguna vez señaló Lutero respecto a la venta de indulgencias. Sobre el pensamiento de Lutero véase J. B. Scheewind, *op. cit.*, p. 49-61.

convicciones no alteran el orden social dado que pueden considerarse como preceptos que únicamente guían la vida religiosa de cada individuo como lo sugiere el filósofo: “es el diálogo entre cada hombre y Dios”.

Respecto a los asuntos indiferentes, los cuales ha estudiado desde su primera obra *Los Dos Tractos sobre el Gobierno*, plantea que estos deben ser regulados por el gobierno dado que todas aquellas opiniones o prácticas que acontecen en público inspiradas por la religión, aunque no estrictamente indicadas por algún manuscrito oficial, pueden causar disturbios. Los excesos en la interpretación de las Escrituras pueden ocasionar graves disputas entre las agrupaciones religiosas. Además, señala que desconocer la autoridad del magistrado en asuntos indiferentes equivale a permitir el relativismo absoluto puesto que cada hombre estaría facultado para adorar a Dios y a continuar con sus costumbres sin considerar el orden público. Sin embargo, esto está lejos de ser un rechazo total a la diferencia de credos, Locke sólo se opone a toda acción u opinión que contravenga la seguridad, la salubridad o la moralidad de la sociedad civil. Incluso, afirma que tolerar distintos credos según una normatividad determinada es una buena estrategia para mantener la unidad de Inglaterra:

Los hombres unidos en una religión tienen tan poco o probablemente menos interés contra el gobierno que aquellos unidos bajo los privilegios de una corporación. De esto estoy seguro: son menos peligrosos cuanto más dispersos y desorganizados. Y las mentalidades de los hombres son tan variadas en materia de religión, tan sutiles y escrupulosas en cosas que conciernen a la eternidad, que cuando son indiferentemente tolerados y la persecución y la fuerza no los conducen juntos, son propensos a dividirse y subdividirse en una multitud de pequeños cuerpos, y siempre con una gran enemistad respecto de quienes se han escindido en último lugar o de quienes se hallan más próximos, de manera que

unos se vigilan a otros, y el resto de ciudadanos no debe tenerles miedo en tanto que compartan por igual la justicia y protección común.⁹⁰

El carácter estratégico y político de la tolerancia es poco estudiado, debido a ello resaltan las líneas anteriormente citadas: son palabras que no se ajustan al canon liberal. La tolerancia es asumida por Locke como una noción mediadora entre los objetivos del gobierno y el desarrollo de la vida privada de los ciudadanos, sin embargo, en el *Ensayo sobre la tolerancia* los primeros tienen primacía en situaciones límite. Es decir, en un estado ideal, el gobierno debe lograr un espacio de convivencia lo suficientemente plural, es decir, la pluralidad es un medio para mantener la paz y el orden, no es un fin en sí misma, tal y como actualmente se comprende. Prueba de ello es la propuesta de vigilancia mutua que el pensador inglés propone para lograrlo:

[...] siendo la libertad de conciencia el gran privilegio del súbdito, como es el derecho de imposición la gran prerrogativa del magistrado, deben ser ambos vigilados muy estrechamente para que no se engañen, a causa de las justas pretensiones que tengan, ni al magistrado ni al súbdito; ya que estos errores son los más peligrosos deben ser evitados con el mayor de los cuidados [...]⁹¹

El gobierno es el espacio de lo posible, es decir, para Locke no tiene sentido propiciar ideales desmedidos como una libertad individual que sea universal, tal y como lo advirtió al inicio del escrito. Sin ciertos límites, considera, la sociedad civil es insostenible:

Si el magistrado, en estas opiniones o acciones, con leyes e imposiciones, se esfuerza en restringir o compeler a los hombres en un sentido contrario a las sinceras convicciones de sus propias conciencias, deben estos entonces obrar de

⁹⁰ J. Locke, *op. cit.*, p. 98.

⁹¹ J. Locke, *Ibid.*, p. 91.

acuerdo con lo que sus conciencias requieren de ellos, en la medida en que lo puedan hacer sin recurrir a la violencia; con todo, sin embargo, al mismo tiempo están limitados a someterse pacíficamente al castigo que la ley inflige por tal desobediencia; de este modo ellos se aseguran a sí mismos sus más altos intereses en el otro mundo y no perturban la paz de éste, no ofenden su fidelidad ni a Dios ni al rey, sino que dan a ambos lo que les es debido, dejando a salvo tanto en interés del magistrado como el suyo propio.⁹²

Aún con un gobierno tolerante, en el cual pueden presentarse determinadas situaciones que contravengan las convicciones de algunos, cualquier individuo está obligado a guardar el máximo respeto por las leyes y el orden. Para Locke, las preferencias subjetivas no son un motivo suficiente para descartar la obligatoriedad de las leyes. Tal postura, actualmente, suponiéndose que el Estado deba garantizar únicamente las libertades de los individuos, resulta improcedente. Por el contrario, la hipótesis del filósofo, como se ha visto con anterioridad, se sostiene: la libertad no es un concepto aislado ni una finalidad. Es decir, garantizar las libertades no es el fin último del gobierno sino garantizar las condiciones para el orden público sustentado en leyes racionales. En este sentido, no puede haber libertades si el compromiso y los deberes políticos no se mantienen. Por eso el filósofo inglés exhorta a que cada miembro de la sociedad civil cumpla con los deberes de su propia conciencia y con lo marcado por la ley para efectuar el principio de toda sociedad: la correspondencia entre derechos y obligaciones.⁹³

⁹² J. Locke, *Ibid.*, p. 90.

⁹³ En este aspecto Locke continúa con el legado de pensadores como Lutero, quien fue predicador del “evangelio de la no resistencia” al poder político. El líder de la Reforma afirmó que el súbdito no está obligado a obedecer órdenes impías de ningún rey puesto que la obediencia a Dios es superior; sin embargo, soportar el castigo por la desobediencia era concebido como un acto de dignidad y congruencia. Dicha manera de entender la responsabilidad religiosa, ética y política marcó el pensamiento de varios filósofos de la modernidad para quienes el cumplimiento del aspecto ético está a la misma altura que el cumplimiento

Lo anterior tiene un fuerte eco en las disputas políticas entre la iglesia católica e Inglaterra, aunque no se niega la posibilidad de disentir de cualquier individuo en temas religiosos, sí se hace un riguroso exhorto para cumplir con las normas del gobierno sobre cualquier interpretación del credo religioso. Esto explica la necesidad de relacionar la libertad de conciencia con el deber político en una coyuntura tan específica como lo fue el siglo XVII.

Montserrat Herrero propone, acertadamente, continuar con el estudio de esta época como “el siglo de la conciencia”. Locke se enfrenta a dos grandes problemas: restablecer los ideales de libertad de conciencia despertados por la República de Cromwell frente a la impetuosa consolidación de Inglaterra como un Estado independiente de la influencia romana, influencia cada vez más latente con el reinado de Carlos II y el ascenso de Jacobo II. Ante ello, la investigadora sugiere que Locke se esforzó más en realizar una reforma del entendimiento que en la defensa a ultranza de la libertad individual. Con principios claros y racionales, pensaba Locke, podría ponerse fin a las disputas religiosas.

Debido a lo cual el filósofo constantemente le brinda mayor importancia al cumplimiento y estudio de la ley que al papel de la libertad de conciencia en el comportamiento de los hombres y cómo ello afecta a la sociedad civil. Tal delimitación, sugiere Herrero, es clave para comprender el planteamiento sobre la tolerancia en Locke:

El pensamiento y la voluntad pertenecen a la esfera interna del hombre y el magistrado no puede interferir en ellos. Sí, sin embargo, en su libertad, puesto que

de la ley, incluso para Locke y otros pensadores la ética fue concebida como el equivalente al derecho natural. Léase M. Herrero, *La política revolucionaria de John Locke*, p. 58.

la conducta exterior cae dentro del ámbito plenamente civil y consiguientemente ha de ser regulada por el orden público y las leyes de la <<decencia>>. [...] La deseada separación entre lo civil y lo religioso que llevará a la paz de todos los reinos de Europa es posible gracias a la división que existe entre ámbito interno y esfera externa de acción.⁹⁴

Dada esta división, es comprensible por qué Locke exige en el *Ensayo sobre la tolerancia* la libertad universal en las cuestiones especulativas (es decir, las convicciones religiosas privadas) y una estricta observancia del magistrado en los asuntos indiferentes y sobre todo aquello que se considere un vicio o una virtud moral.⁹⁵ Tesis que reaparece tanto en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* y en la *Carta sobre la Tolerancia* al insistir en que la libertad no es un estado de licencia, ambos textos considerados como emblemáticos para el liberalismo.

La distinción entre voluntad y libertad es imprescindible para dilucidar las aparentes contradicciones en el pensamiento de Locke. La voluntad es el dominio que tiene una persona sobre sí misma para ejecutar o no una determinada acción. En cambio, la libertad es la ausencia de obstáculos o interferencias. La voluntad y la libertad son nociones distintas. Un sujeto puede voluntariamente realizar una acción pero puede ser libre o no de hacerla según los inconvenientes que se presenten. Por ende, la voluntad siempre estará determinada por el propio deseo o la dirección que el sujeto le brinde a sus acciones, por lo cual para Locke no existe la noción de <<voluntad libre>> como equivalente a <<voluntad indeterminada>>. En todo caso, un sujeto es libre cuando puede realizar una

⁹⁴ M. Herrero, *La política revolucionaria de John Locke*, p. 89.

⁹⁵ Sobre esto Locke manifiesta lo siguiente: “Si las virtudes morales y los vicios pudieran ser separados de la relación que tienen con el bien público, y cesaran de ser un medio para asentar o disturbar la paz y las propiedades de los hombres, devendrían entonces solamente un asunto privado y supra-político entre Dios y el alma del hombre, en donde la autoridad del magistrado no habría de interponerse”. Cf. John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, p. 92.

acción o dejar de hacerla sin que exista algún obstáculo que sea más fuerte que el dominio sobre su voluntad, sobre su capacidad de obrar.

Entendido esto, resulta más claro por qué para Locke no es relevante asegurar la libertad del individuo puesto que resulta imposible tener control sobre todos los agentes externos que pueden interferir en nuestras acciones. Sin embargo, no por ello niega la importancia de la conciencia (del dominio sobre sí) y una posible conciliación con el poder político:

La rectitud de las costumbres, en la cual consiste la parte no menor de la religión y de la verdadera devoción, concierne también a la vida civil, y en ella reside la salud tanto de las almas humanas como de la comunidad política: por ello las acciones morales pertenecen tanto a una y otra jurisdicción, tanto a la externa como a la interna, y se sujetan a uno y otro imperio, al del moderador civil como al del doméstico, o sea, tanto al magistrado como a la conciencia.⁹⁶

Las acciones morales, observa Locke en la *Carta sobre la tolerancia (1689)*, redactada durante su exilio en Holanda, conciernen tanto a la jurisdicción de la conciencia como a la jurisdicción de la autoridad política. En su última faceta como filósofo, Locke reconoce la necesaria vinculación entre la esfera privada y la pública en aquello que es de consideración moral.⁹⁷

No obstante, permanece firme sobre el lugar que ocupan las leyes en su teoría política, cito: “El juicio privado de cada cual acerca de leyes establecidas

⁹⁶ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 66.

⁹⁷ Sobre este punto, es valioso el análisis que Quentin Skinner realiza sobre el concepto de libertad antes del apogeo del liberalismo: “Cuando los teóricos neorromanos analizan el significado de la libertad civil, por lo general dejan claro que entienden el concepto en un sentido estrictamente político. [...] Se preocupan casi exclusivamente por la relación entre la libertad de los súbditos y las facultades del Estado. Para ellos, la pregunta medular se refiere siempre a la naturaleza de las condiciones que deben darse para que sea posible satisfacer tan armónicamente como se pueda, las exigencias opuestas de libertad civil y obligación política”. Cf. Q. Skinner, *Libertad antes del liberalismo*, p. 22 No es un detalle menor que la teoría de Locke, al final de su vida, se incline más hacia esta forma de comprender la libertad.

para el bien público y sobre materias políticas en general no suprime el carácter obligatorio de esas leyes ni autoriza una excepción”.⁹⁸ La obligatoriedad de las leyes responde a su aspiración de instaurar pautas mínimas y racionales para la convivencia social independientemente de la modalidad del gobierno (sea una monarquía o un gobierno parlamentario). Es por ello que las opiniones o convicciones personales no son elementos suficientes para desacreditar a las leyes como principios racionales de la política, además de que la consecuencia práctica de permitir la desobediencia es el caos, dado que jamás se podría lograr un acuerdo unánime sobre aquello que debería ser legal en una sociedad civil. Y donde existe el desorden, nos advirtió Locke, simplemente no existe rastro alguno de pensamiento político.

No obstante, el lugar del individuo continúa siendo relevante, mas no de la forma en que hoy lo consideramos en sociedades democráticas. Su insistencia, en ambos textos de sostener el “evangelio de la no resistencia” (en caso de que un sujeto desobedezca alguna ley por motivos de conciencia deberá acatar la sanción pasivamente) se debe a lo siguiente: si el individuo renuncia a su propia voluntad (en este caso a su desobediencia) no puede ser sujeto ni de derecho ni de responsabilidad política⁹⁹, de ahí que resulte primordial que todo sujeto acate la

⁹⁸ J. Locke, *Ibid.*, p.70.

⁹⁹ Respecto al lugar del individuo en la teoría del conocimiento y política de Locke, J. L. Mackie señala que probar teóricamente la identidad personal es de sumo interés puesto que sin ello las acciones no pueden serle atribuibles a individuo alguno. Sin una unidad de conciencia detectable no puede haber sujeto político, de ahí que con la renovación del evangelio de la no resistencia se “pretenda que la mismidad de una persona lleve consigo la responsabilidad legal y moral de las acciones”. Un miembro que rechaza haber cometido alguna falta no sólo da un mensaje público de incongruencia sino que también se desconoce a sí mismo. Y el que un individuo se desconozca a sí mismo significa la nula posibilidad tanto de entendimiento como de lazo social alguno. Por ende, el evangelio de la no resistencia no puede reducirse a un simple artificio para fortalecer el autoritarismo. Para una explicación detallada de las implicaciones epistemológicas cf. J. L. Mackie, *Problemas en torno a Locke* p. 173-250.

sanción correspondiente. De no hacerlo, estaría renunciando a sí mismo como ser racional, a sus propias convicciones y rechazaría la importancia de las leyes como principio vinculante en toda sociedad civil.

Parece ser que Locke en sus reflexiones sobre la tolerancia nos advierte sobre la relación problemática entre la vida privada y la pública. El filósofo inglés no nos brinda soluciones para las confrontaciones que se manifiestan entre ambas esferas, al contrario, nos deja en claro que ante dichas insuficiencias debe optarse por aquello que asegure el bien común, y a su parecer la obligatoriedad de las leyes tiene mayor posibilidad de lograrlo que la convivencia atada al vaivén de las convicciones personales de todos los miembros de una sociedad civil. Si bien Locke opta por la obligatoriedad de las leyes, su noción de tolerancia le permite aclarar que tal máxima no equivale a los excesos de la tiranía, tal y como se revisó al inicio de este apartado.

3. Gobierno, contrato social y propiedad: contra la lectura canónica de Locke

A lo largo de este trabajo de investigación se han brindado elementos tanto historiográficos como teóricos para evaluar la obra de John Locke de una manera distinta. La lectura canónica de su obra, anclada en los textos revisados de C. B. Macpherson y Leo Strauss, así como en la interpretación que Harold Laski realiza sobre el liberalismo, no resulta del todo adecuada dado que varias tesis centrales del pensamiento político de John Locke han sido relegadas e, incluso, ignoradas.

En los capítulos anteriores se revisaron dichas tesis políticas desde su primera obra *Dos tractos sobre el Gobierno* (1661), seguida del análisis sobre *La ley de la naturaleza* (1664), la revisión del *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y la *Carta sobre la tolerancia* (1689). Todas estas obras fueron analizadas a partir del contexto histórico de su gestación, con lo cual se ha inferido que todas cumplen con un objetivo específico respecto a las coyunturas políticas que el mismo John Locke vivió y en las cuales intervino a través de sus reflexiones. Por ello, el filósofo inglés, se ha reiterado, no puede pensarse únicamente como el impulsor del liberalismo burgués e individualista dado que en cada uno de los textos revisados se han detectado tesis que se oponen a la visión clásica del liberalismo centrada exclusivamente en los derechos individuales de los propietarios.

John Locke fue, predominantemente, un pensador político, cuyo interés principal fue explicar y justificar la fundación del Estado o de la sociedad civil bajo principios claros que contribuyeran al bienestar común. Sin embargo, al considerar los cambios geopolíticos y sociales propios de su época, la suya no fue una reflexión idealista sino empirista, atenta a las peculiaridades de la sociedad inglesa del siglo XVII. En el momento en que Locke versa sobre la propiedad ya existía todo un *corpus* jurídico sobre ello, incluso desde los romanos como se ha indicado en la breve revisión de la obra de Cicerón. Lo que resulta innovador en su pensamiento es la forma en cómo relaciona distintos conceptos, los cuales fue afinando a lo largo de su vida para brindar en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) la expresión más acabada de su proyecto teórico-político.

La noción de <<Estado>>, sinónimo de <<sociedad civil>>, es el eje para comprender el alcance del pensamiento lockeano, tal y como se revisará con más

detalle en el siguiente apartado, este concepto no hace referencia a un régimen de gobierno en específico sino a una serie de condiciones para garantizar el bien y el orden público de una agrupación social determinada. John Locke brinda un marco teórico de referencia para las sociedades políticas modernas, por lo cual es justo inferir que su obra no se agota en lo planteado por la interpretación canónica.¹⁰⁰

Debido a ello en este último apartado se hará énfasis en las tesis principales del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* y cómo dichas tesis le brindan continuidad a la obra teórica anterior del pensador inglés. Con lo cual tendríamos razones suficientes para corroborar nuestra tesis de investigación y sentar las primeras bases para una lectura distinta y más completa de su obra.

3.1. El poder político y el contrato social: elementos indisociables para el gobierno civil

El gran suceso que marcó la recepción del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* publicado por primera vez en 1690 fue la Revolución Gloriosa acaecida sólo dos años antes (1688) mediante la cual se derrocó a Jacobo II del trono inglés.¹⁰¹

¹⁰⁰ Sobre la actualidad del liberalismo, en tanto cultura política, Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón, insisten en revalorarlo pese a las últimas tendencias: “La relevancia del liberalismo como cultura política no se deja cuestionar por la recurrente aparición de ideologías como la feminista, ecologista, pacifista, poscolonial, indigenista..., entre otras. A diferencia del liberalismo, éstas no se plantean explícita e integralmente las cuestiones políticas nucleares, básicamente las de los procesos de legitimación del poder y de constitución de formas de unidad política”. Cf. *La cultura política liberal. Pasado, presente y futuro*, p. 16. Temas nucleares que fueron estudiados por Locke y que hoy son temas imprescindibles para la teoría política en general.

¹⁰¹ Historiográficamente no se ha probado que los dos tratados sobre el gobierno civil escritos por John Locke hayan tenido por objeto impulsar específicamente la Revolución Gloriosa, sin embargo, como señala José Herrera, el ambiente sociopolítico de aquella época es suficiente para comprender la crítica realizada a los gobiernos anteriores: “El que los dos tratados no sean la apología de una revolución ya efectuada contra el absolutismo monárquico, no excluye que sean la apología de una revolución aún por efectuarse contra esa forma de gobierno”. Cf. J. Herrera, *Iusnaturalismo e ideario político en John Locke*, p. 167.

Con aquella revolución se instauró por primera vez el gobierno monárquico constitucional encabezado por Guillermo de Orange quien acató la famosa *Bill of Rights (Declaración de derechos)*, documento que otorgó importantes facultades de gobierno al Parlamento. Con ello se puso fin a la monarquía absoluta o al gobierno de persona única que persistió tanto en el período de la Restauración como en el de la República en aquella Inglaterra del siglo XVII:

Inglaterra establecía y justificaba una nueva forma de autoridad política en el Estado, la sociedad o poder civil que acabó por socavar las monarquías hereditarias europeas. Eufemísticamente, la nueva constitución, o forma de gobierno, se conoce bajo la fórmula célebre del gobierno del rey en el parlamento. Traducida correctamente, se trata de la supremacía absoluta del parlamento, pues, en adelante, el monarca británico fue confinado a reinar y nunca más a gobernar.¹⁰²

Las dos formas de gobierno precedentes, tanto la Restauración de la monarquía absoluta y el Protectorado de Cromwell, mostraron su insuficiencia como proyectos políticos. Los excesos del autoritarismo y la falta de una estructura de gobierno eficaz y con objetivos específicos, orilló a la sociedad británica a políticas religiosas intransigentes y a enfrentamientos bélicos. Por lo tanto, la Revolución Gloriosa no es simplemente una revuelta contra el autoritarismo sino el acontecimiento histórico que superó todo un régimen de persona única que dominó por siglos.

Con ello, varios paradigmas teóricos fueron refutados y otros tantos fueron asimilados y renovados por John Locke; entre aquellas ideas que fueron retomadas por el filósofo inglés se encuentran la noción romana de <<Estado>> y

¹⁰² P. Marcos, *El fantasma del liberalismo*, p. 57.

la noción medieval del <<contrato político>>. De acuerdo con José Herrera Madrigal, antes de realizar interpretaciones sobre la teoría política de John Locke y las clasificaciones que brinda sobre los distintos tipos de gobierno, resulta importante ver qué dice el mismo Locke cuando se refiere a ello:

Es necesario señalar que Locke traduce “civitas” (comunidad independiente referida por los latinos) por “*commonwealth*”, términos que en español equivalen a “gobierno”, a “Estado” en el sentido de régimen político. En la sección 133, donde se espera que Locke señale la forma de organización política que él propone, nos dice que emplea el término “*commonwealth*” en el sentido correspondiente a “civitas”. Y dado que los romanos usaron el término “civitas” para referirse al gobierno en general, “*commonwealth*” es asimismo el nombre genérico de gobierno.¹⁰³

El objetivo de John Locke a través del uso del término *commonwealth* dentro de su teoría política no es señalar a una forma de gobierno en específico como la mejor sino brindar criterios racionales para la consecución de la mejor forma de gobierno posible según las circunstancias dadas. La propuesta de Locke no puede equipararse con las utopías cristianas o renacentistas, dado que él ofrece un conjunto de criterios para ser aplicados en la fundación o corrección de una sociedad política determinada.

Respecto al contractualismo en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, José Herrera también advierte que dicho planteamiento no es una invención de los filósofos modernos como Thomas Hobbes o John Locke sino una reinterpretación de la teoría política medieval:

¹⁰³ J. Herrera, *Jusnaturalismo e ideario político en John Locke.*, p. 178.

Locke sostiene, pues, que el tránsito del estado de naturaleza al estado político se produce por vía contractual o convencional. Aquí es pertinente recordar la llamada doctrina del doble pacto, elaborada por los teólogos de la Edad Media, quienes habían dicho que para el paso del primero de dichos estados al segundo se requieren un pacto de unión (*pactum unionis*) y otro de sujeción (*pactum subjectionis*).¹⁰⁴

Los conceptos más representativos de la obra de John Locke como lo son el <<Estado>>, el <<contrato social>> y el concepto de <<propiedad>> son reelaboraciones teóricas, conceptos que retoma de la historia del pensamiento y los introduce en su obra con un sentido distinto. Por ende, el estudio de la obra de madurez del filósofo exige comprender estas nociones en su conjunto.

Todas estas nociones centrales mencionadas, como lo son el <<Estado o gobierno civil>>, el <<contrato social>> y la <<propiedad>> están supeditadas al proyecto racionalista elaborado por John Locke centrado en la <<Ley de naturaleza>>, fundamento mismo de la racionalidad humana. Recordemos que para Locke no hay libertad sin leyes, dado que éstas son la expresión de la capacidad racional y social de los hombres para convivir armoniosamente sin arbitrariedades.

John Locke dedica sus dos *Tratados sobre el gobierno civil* a refutar el poder arbitrario del gobierno de persona única basado en el derecho divino del monarca. Ante la teoría del derecho divino consagrada por Robert Filmer en su obra *Patriarcha* (1636), fuertemente respaldada por el grupo conservador inglés, John Locke propone la teoría del derecho natural como fundamento del pacto político. En consecuencia, niega que el poder político sea idéntico a la jurisdicción

¹⁰⁴ J. Herrera, *Ibid.*, p. 113.

paternal de Adán; la función y la legitimidad del poder político no consiste en una supuesta línea sucesoria del poder divino iniciada por Adán, el primer hombre sobre la tierra.

Por lo cual, el autor del *Segundo Tratado* en las primeras líneas de esta obra brinda su definición de lo que él entiende por poder político:

Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.¹⁰⁵

La prerrogativa propiamente política es la facultad de elaborar leyes para lograr el bien público a través de la regulación de la propiedad y la defensa del Estado. En esta definición es evidente como John Locke relaciona conceptos claves para dejar en claro la especificidad de lo político y superar los argumentos clásicos del derecho divino.

Después de brindar su definición sobre el poder político, John Locke prosigue a describir el estado de naturaleza como un estado de perfecta libertad y de perfecta igualdad; sin embargo, añade lo siguiente:

El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que ataña a su vida, salud, libertad o posesiones.¹⁰⁶

Cuando el filósofo se refiere a un estado de “perfecta libertad” y de “perfecta igualdad” no quiere decir que el estado de naturaleza sea un escenario idílico, en

¹⁰⁵ J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 41.

¹⁰⁶ J. Locke, *Ibid.*, p.44.

lugar de ello, destaca que la humanidad desde sus inicios no está supeditada a ningún poder político supremo y absoluto. Si ha de existir una jurisdicción política en una agrupación específica se deberá a un pacto que dará lugar a una determinada forma de gobierno civil.

Por ende, en el estado de naturaleza es posible que entre los hombres surjan disputas:

Concedo sin reservas que el gobierno civil ha de ser el remedio contra las inconveniencias que lleva consigo el estado de naturaleza, las cuales deben ser, ciertamente, muchas cuando a los hombres se les deja ser jueces de su propia causa.¹⁰⁷

El gobierno civil para Locke tiene el objetivo de contrarrestar el individualismo extremo que puede tener lugar en el estado natural al no existir autoridad política alguna que emita leyes positivas encaminadas a cumplir con la máxima de la ley de naturaleza que es el bienestar común. La propuesta filosófica no se limita al sentido liberal que generalmente se le atribuye, dado que sobre la perspectiva individual se impone la supremacía de lo político:

En primer lugar, hay que considerar que la idea de Bien Público parece contrastar con lo que suele denominarse el “acervo liberal”, que excluiría cualquier idea de bien común en favor del derecho individual de cada persona a procurar su propio bien. No obstante ello, es posible interpretar el Bien Público de otro modo, definiéndolo como la garantía de que cada uno tendrá asegurados sus derechos naturales a través de la positivación de la Ley de Naturaleza. En este sentido, la legitimidad del Gobierno no estaría dada por el consentimiento real, sea expreso o tácito, de los ciudadanos sino por la adecuación de la legislación civil a la Ley de Naturaleza, que nos manda a crear y a proteger la propiedad en su sentido

¹⁰⁷ J. Locke, *Ibid.*, p. 51.

restringido (bienes) para salvaguardar la propiedad en un sentido amplio (que incluye vida y libertad).¹⁰⁸

La relación entre el <<bien común>>, el <<derecho natural>> y la <<autoridad política>> es de índole argumentativa y no meramente práctica, con ello Locke desea esclarecer que el fin último de cualquier sociedad es brindar a cada uno de sus miembros certeza respecto a su bienestar y pautas de conducta generales:

Sabemos que el bien común no puede ser afectado, esto es, que no puede ser beneficiado ni perjudicado en el orden de las puras intenciones, si es que éstas no se traducen de algún modo en acciones u omisiones exteriores. El bien común es un orden objetivo exterior que no se limita, ni puede limitarse, al terreno de la pura intencionalidad psicológica.¹⁰⁹

En este sentido, tal y como lo fue para Cicerón, el derecho natural es la base filosófica de toda constitución política y jurídica; es la reflexión más amplia y persistente en lo que se refiere a la organización y sentido de ser de cualquier asociación humana; reflexión sin la cual es imposible definir al derecho positivo como producto del entendimiento y no sólo del autoritarismo:

El derecho natural no es pues, un orden existente al lado del derecho positivo o un sistema jurídico diverso, incluso cuando el derecho positivo no se adapta exactamente al ideal de justicia, sino que la ley positiva es la misma ley natural llevada a sus últimas consecuencias.¹¹⁰

Para John Locke no existe una ruptura entre el derecho natural y el derecho positivo; la argumentación filosófica es imprescindible para dar forma a un código jurídico que le sea de utilidad a un gobierno en concreto. La opción contraria es

¹⁰⁸ S. Morresi, *La crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal*, p. 10.

¹⁰⁹ R. López, *Fundamento filosófico del derecho natural*, p. 185.

¹¹⁰ R. López, *Ibid.*, p. 127.

inaceptable: no pueden haber leyes que se limiten exclusivamente a ser decretos de la autoridad (como en el positivismo jurídico), despotismo que la Inglaterra en tiempos de la Revolución Gloriosa rechazó. Debido a ello en su teoría política le brinda mayor predominancia al poder legislativo sobre el poder ejecutivo y federativo, dado que en el poder legislativo tiene lugar el debate sobre la aprobación de las normas jurídicas.

En la actualidad, para los liberales el contrapeso entre los tres tipos de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) es una condición innegociable; sin embargo, Locke claramente se inclina por darle mayor peso al poder legislativo en concordancia con su filosofía del derecho y con su oposición al gobierno de persona única. Es importante recordar que el filósofo inglés define al poder político como el poder de dictar leyes, de lo cual puede inferirse la lógica relevancia del poder legislativo:

La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado.¹¹¹

John Locke distingue entre dos tipos de libertades: la libertad natural y la libertad en sociedad; la primera consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en adoptar como única norma la ley de naturaleza; en cambio, la libertad en sociedad es la disposición de aceptar lo que dicte el poder legislativo, resultado de un acuerdo previo. La diferencia central entre los dos tipos de libertad es la

¹¹¹ J. Locke, *op. cit.*, p. 61.

existencia de un contrato civil a través del cual se designa a la autoridad legislativa. De nuevo es evidente que la libertad no tiene su sustento filosófico en la individualidad, puesto que tanto en el estado de naturaleza como en el gobierno civil, la ley de naturaleza y el poder legislativo se proponen como principios regulatorios.

Por ello, más que el pensador del Estado liberal, John Locke es un filósofo preocupado por sustentar la obligación política en fundamentos racionales, tal es el caso del derecho natural y del poder legislativo:

La ley, entendida rectamente, no tanto constituye la limitación como la dirección de las acciones de un ser libre e inteligente hacia lo que es de su interés; y no prescribe más cosas de las que son necesarias para el bien en general de quienes están sujetos a dicha ley.¹¹²

El derecho positivo es la expresión de la voluntad social más que un código restrictivo; es la oposición más acabada al gobierno de persona única (no exclusivamente contra la monarquía absoluta), puesto que ningún hombre, sea cual sea su posición social, podrá imponer sus intereses; en consecuencia, Locke desea evitar a toda costa el individualismo en su teoría política.

Y así, al haber sido excluido todo juicio privado de cada hombre en particular, la comunidad viene a ser un árbitro que decide según normas y reglas establecidas, imparciales y aplicables a todos por igual, y administradas por hombres a quienes la comunidad ha dado autoridad para ejecutarlas.¹¹³

¹¹² J. Locke, *op. cit.*, p. 93.

¹¹³ J. Locke, *op. cit.*, p. 121.

La finalidad del contrato social es la imparcialidad respecto a la aplicación de las leyes, lo cual genera un estado de igualdad y protección emanado del consenso pero también de principios teóricos y prácticos claros:

Como el fin principal de los hombres al entrar en sociedad es disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad, y como el gran instrumento y los medios para conseguirlo son las leyes establecidas en esa sociedad, la primera y fundamental ley positiva de todos los Estados es el establecimiento del poder legislativo. Y la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella.¹¹⁴

John Locke indica que no puede fundarse un Estado sin la designación del poder legislativo, misma que puede recaer en un conjunto de hombres (opción preferida por el filósofo) o en un solo individuo; asimismo, señala que cualquier autoridad legislativa debe su poder a la ley natural que es equivalente a la preservación de ese mismo Estado y del bien público. De esta manera, el derecho positivo, cuyo primer mandato es la designación del poder legislativo está subordinado al derecho natural, a la preservación de la vida y los bienes del conjunto de hombres organizados por mutuo acuerdo. En ninguna otra parte de la obra del filósofo es tan clara su intención de hacer compatibles el derecho natural con las leyes positivas, a tal punto que sugiere una dependencia entre ambas.

Lo cual podría malinterpretarse, dado que pareciera ser que John Locke cometió la falacia de petición de principio; no obstante, él mismo advierte que el fundamento de la ley es el consentimiento de la sociedad. Es decir, no basta con aclarar los principios filosóficos sobre lo justo en cualquier código jurídico, además

¹¹⁴ J. Locke, *op. cit.*, p. 166.

es indispensable el consentimiento; lo cual evitará que el poder legislativo (quien detenta el poder político más elemental) se torne en una autoridad despótica. Si bien John Locke sugiere que no existe Estado alguno sin derecho natural ni positivo, ello no hace que su teoría dependa de un formalismo jurídico, dado que el contrato social, como condición fundacional de todo tipo de gobierno civil, es un requisito imprescindible.

El proyecto jurídico y político del filósofo inglés no puede reducirse a una concatenación de premisas racionales, que si bien es un aspecto relevante de su argumentación, también está presente su enfoque empirista: la única razón que poseen los hombres para formar parte de un gobierno civil es la esperanza de encontrar mayor garantías de protección respecto a sus propias vidas y bienes. De esta manera, John Locke, como se ha sugerido en capítulos anteriores, intenta conciliar las exigencias que imponen el racionalismo y las observaciones que surgen del realismo y del escepticismo presentes en la Modernidad.

Una vez explicada la relación entre las nociones más relevantes de la teoría filosófica política de John Locke como lo son el <<poder político>>, el <<contrato civil>> y el <<derecho natural>> se proseguirá a contrastarla con uno de los cuestionamientos más relevantes a dicha propuesta teórica, relacionada con la intromisión de otras nociones como lo son la <<propiedad>>, <<el dinero>> y el <<comercio>>.

Es bien conocida la réplica, ya revisada en apartados anteriores, que realiza C. B. Macpherson a la teoría política lockeana, la cual consiste en señalar que tanto los postulados políticos, filosóficos y jurídicos que ofrece el autor del *Segundo Tratado* se reducen a la defensa de una sociedad de propietarios sin

escrúpulos ni limitaciones. De tal manera que sobre el derecho natural y el contrato social se impone el <<individualismo posesivo>>, noción que utiliza Macpherson para señalar las deficiencias de la teoría de John Locke.

Sin pretender agotar dicha problemática, se retomarán algunas ideas del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* y de sus escritos monetarios publicados en la misma década para tener un panorama más detallado sobre las tesis de John Locke respecto a la propiedad, el comercio y el dinero; y cómo ello influyó en la totalidad de su obra. En el primer texto mencionado sobre el gobierno civil, el filósofo dedica todo un apartado a explicar lo que entiende por propiedad y cómo ésta se incorpora en su pensamiento político.

Lo primero que expondrá acerca de este tema es su convicción respecto a que la tierra ha sido otorgada a todos los hombres por igual para que éstos, mediante el uso de razón, obtengan los mayores beneficios posibles. La propiedad es un principio natural que faculta a los hombres a tomar aquello que sea producto de su trabajo; sin embargo, también limita dicha posesión:

Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. Tolo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Mas todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla.¹¹⁵

Al igual que otros principios del derecho natural anteriormente expuestos, el principio natural a la propiedad involucra derechos y obligaciones; en la cita anterior se hace evidente que la principal obligación de cualquier propietario

¹¹⁵ J. Locke, *op. cit.*, p.69.

(aunque no sea miembro de algún gobierno) es no permitir que ningún recurso expire o sea destruido por él. Desde este enunciado, Locke admite que la posesión desigual es una situación que puede ocurrir, no obstante, ello no es una falta a la ley natural, dado que la omisión consiste en que los recursos, cualquiera que ellos sean, no sean aprovechados.

Más adelante, John Locke se refiere a dos cuestiones que suelen ser obviadas: él brinda un perfil del propietario idóneo y también escribe sobre la existencia (de facto, no hipotética) de la tierra comunal en Inglaterra. Respecto al primer punto, afirma lo siguiente:

El mundo ha sido dado para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros. Aquel a quien le ha quedado lo suficiente para su propia mejora no tiene necesidad de quejarse, y no debería interferirse en lo que otro ha mejorado con su trabajo. Si lo hiciera, sería evidente que estaba deseando los beneficios que otro ya había conseguido como fruto de su labor, cosa a la que no tendría derecho.¹¹⁶

La principal característica del propietario idóneo es su laboriosidad, cualidad en la que Locke también insiste en sus escritos monetarios al hablar sobre los comerciantes. En este sentido, no se opone a la capacidad de acumulación sino a que un hombre se aproveche del trabajo que no le es propio; sin embargo, esto no es una limitante para el comercio (actividad de suma importancia para Inglaterra, como se verá más adelante), dado que los hombres pueden intercambiar sus propiedades o habilidades por medio de contratos firmados de manera voluntaria. Sobre el segundo punto, Locke señala que las propiedades comunales en

¹¹⁶ J. Locke, *op. cit.*, p. 71.

Inglaterra deben ser igualmente respetadas (como aquellas pertenecientes a un sólo propietario) debido a que son resultado del consenso en un país determinado.¹¹⁷

Más adelante Locke insiste en que los hombres podrían haber convivido armoniosamente bajo el principio de la ley natural; sin embargo, advierte que la invención del dinero es un obstáculo dado que éste ha permitido que ciertos hombres se adueñen de grandes extensiones de tierra que superan la medida necesaria. Enseguida, el filósofo relaciona el derecho natural, la propiedad y la cuestión del gobierno civil a partir del inconveniente de la invención del dinero:

El aumento de tierras y el derecho de emplearlas es el gran arte del gobierno; y que un príncipe que sea prudente y que, mediante leyes que garanticen la libertad, proteja el trabajo honesto de la humanidad y dé a los súbditos incentivo para ello, oponiéndose al poder opresivo [...] ¹¹⁸

Considerando las citas anteriormente expuestas, puede afirmarse que Locke acepta la desigualdad entre los propietarios, sin embargo, ello no equivale a su justificación: el filósofo se enfrenta a un conflicto que excede a su propia obra, es decir, él no es quien introduce por primera vez la noción de propiedad en la historia del derecho y menos en Inglaterra; no obstante, ofrece dentro de su teoría política una vía para compensar la desigualdad existente. Y tal vía es la injerencia de la autoridad civil por medio de leyes (las cuales serán dictadas por el poder legislativo) para proteger al trabajo honesto como medio para obtener bienes.

¹¹⁷ La cita textual respecto a la propiedad comunal es la siguiente: “Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente con dinero y comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los copropietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada”. Cf. J. Locke, *op. cit.*, p. 72

¹¹⁸ J. Locke, *op. cit.*, p. 80

Lo anterior podrá parecer un tanto simple; sin embargo, estos matices son relevantes ante la interpretación canónica que atribuye a John Locke ser el pensador que justificó la desigualdad y la acumulación ilimitada. Dos tesis, ya mencionadas, nos permiten afirmar que no es de esta manera: 1) el principio de la ley natural que impone tanto derechos como obligaciones a los propietarios así como 2) la propuesta de que el gobierno civil sea quien regule la propiedad ante las dificultades que impone la circulación del dinero y su desigual acumulación.¹¹⁹ De tal manera que el filósofo no ignora dichos problemas y propone una solución a partir de los conceptos de su propia teoría política, lo cual es suficiente para contrarrestar la interpretación de Macpherson.

Para finalizar este apartado, se revisará de manera breve el pensamiento económico de John Locke en sus escritos monetarios y con ello será posible reiterar que todo aspecto de sus reflexiones está relacionado con su teoría filosófica política:

La fuerza de la argumentación de Locke en defensa de sus propuestas radica en su fundamentación filosófica, y esto es algo que también tiene en común con los escolásticos. Aplicó a la economía los principios de la ley natural. Los asuntos económicos, según él, están gobernados por leyes naturales que determinan los precios de bienes y factores.¹²⁰

¹¹⁹ Esta otra cita permitirá reforzar las intenciones del filósofo en lo referente a este punto: “Esta distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno; y ello se ha logrado, simplemente, asignando un valor al otro y a la plata, y acordando tácitamente la puesta en uso del dinero; pues, en los gobiernos, las leyes regulan el derecho a la propiedad, y la posesión de la tierra es determinada por constituciones positivas”. Cf. J. Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 87. Aquí se sugiere que el valor y el uso del dinero ha sido resultado de la convivencia espontánea entre los hombres y que cualquier gobierno jamás tendrá como propósito estar subordinado a dicha espontaneidad sino limitar el uso del dinero a través de la regulación del derecho a la propiedad por medio de leyes.

¹²⁰ Cf. V. Martín en su estudio preliminar a los *Escritos Monetarios* de J. Locke, p. 10. También es conveniente agregar que en este mismo estudio se afirma que las lecciones sobre la Ley Natural (ya

John Locke a lo largo de toda su obra, fue consciente del lugar geopolítico de la Inglaterra de su tiempo así como de la política interna de su país, y ambas condicionantes estuvieron invariablemente presentes hasta sus últimas obras como lo son el Segundo Tratado y sus ensayos sobre economía. De tal manera que la reflexión económica de Locke inicia y termina con ambas condicionantes, es decir, para el filósofo la economía no puede pensarse sin su aspecto político:

Hay solamente dos maneras de enriquecerse en un país que no tiene minas, mediante la conquista o bien a través del comercio. [...] en nuestras actuales circunstancias, nadie es suficientemente vanidoso como para alimentar el pensamiento de que vayamos a cosechar riquezas del mundo con nuestras espadas [...] Por lo tanto, el comercio es la única vía que nos queda para obtener la riqueza o la subsistencia, porque es la que se ajusta naturalmente a nosotros, por este motivo se ha mantenido la nación de Inglaterra hasta ahora, y el comercio, funcionando casi por sí mismo y con ayuda de las ventajas ya mencionadas, nos trajo la abundancia y la riqueza, y siempre ha colocado a este Reino en un nivel igual o superior a cualquier de nuestros vecinos.¹²¹

Esta idea Locke la desarrolló en su primer ensayo económico: *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero* (1692), en el cual afirma que el pilar de la economía inglesa es el comercio debido a sus propias características. Esta idea se mantiene presente en otros dos ensayos más, en los cuales le brinda mayor importancia a los comerciantes que a los terratenientes y, por lo tanto, desarrolla varias medidas

revisadas) que Locke escribió en la década de 1660 influyeron en toda su obra, incluso en sus reflexiones sobre economía.

¹²¹ J. Locke, *Escritos monetarios*, p. 63.

para protegerlos más que a los terratenientes y a los banqueros.¹²²

Entre las medidas más importantes que plantea se halla el evitar especular con la acuñación de la moneda (ignorando su peso en plata), la baja del interés para favorecer el comercio e impedir que el precio del dinero se fije mediante una ley. En todas estas propuestas, Locke insiste en que ninguna ley puede interferir con el curso natural del comercio y el intercambio de mercancías entre los hombres, destacando que el precio del dinero no puede fijarse puesto que depende de la demanda y la oferta de las distintas mercancías que están disponibles en el mercado.

No obstante, si bien el gobierno no puede fijar el precio del dinero y de las mercancías, puede regularlo y brindar garantías para un comercio justo que favorezca a Inglaterra, tal y como lo enuncia en la medida que él cree más importante: la baja del interés.

Nuevamente y para concluir, toda nación actúa de acuerdo a métodos con características propias en lo que se refiere a la administración de sus asuntos públicos y en el dictado de sus leyes; en este Reino, la costumbre ha sido siempre la de reducir el tipo de interés mediante una ley, cuando la naturaleza ha preparado las cosas de manera adecuada como para realizar esta alteración, como creo que ahora está sucediendo.¹²³

Esta cita es la conclusión de su último ensayo económico titulado *Breve observaciones relativas al comercio y al interés del dinero* (1692), en el cual es bastante clara la posición de Locke: todas las leyes positivas que los gobiernos

¹²² En este apartado no podremos desarrollar todas las medidas que Locke enuncia para ello, pero destaca la baja del interés para aminorar la desigualdad que existía entre los prestadores (mayoritariamente banqueros) y los prestatarios (pequeños y medianos comerciantes). Cf. J. Locke, *ibíd.*, p. 244.

¹²³ J. Locke, *ibíd.*, p. 249.

están facultados para dictar en temas económicos deben tener en consideración el estado de naturaleza y con ello el filósofo se refiere a que ningún Estado puede controlar todos los aspectos del mercado, lo cual obliga a las autoridades a observar y tomar decisiones con base en la experiencia y el estudio constante sobre la dinámica del mercado.

Como puede constatar, la conclusión de sus textos monetarios es aún más compleja que la <<sociedad posesiva de mercado>> planteada por Macpherson, interpretación que reduce la teoría lockeana a la justificación del intercambio desigual e individualista entre propietarios. En cambio, John Locke plantea que Inglaterra es una nación esencialmente comercial, destacando el valor que tiene el intercambio de mercancías sobre la propiedad de tierras. Además de que el filósofo también insiste en que el dinero siempre debe mantenerse en circulación sobre los intereses y la usura de los banqueros así como de los reinos, ello con el objetivo de crear empleos y ampliar las áreas de comercio con nuevos y jóvenes mercaderes.

Sin duda, la “espontaneidad del mercado” que John Locke sugiere con el adjetivo de “natural” origina problemas y cuestionamientos; no obstante, debe señalarse que el filósofo aún no contaba con marcos conceptuales específicos para señalar con mayor precisión la dinámica social y política del mercado internacional. Empero, también señalaremos su lucidez al insistir en que ningún Estado puede controlar o predecir en su totalidad los cambios que ocurrirán en el mercado y, por ello, sugiere que las medidas económicas deberán estar en constante revisión y siempre subordinadas a las finalidades políticas fundamentales previstas por el derecho natural.

La revisión de los principales postulados del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, contrastados con el pensamiento económico y comercial de Locke, brinda indicios suficientes para afirmar que los principales conceptos políticos como lo son el <<gobierno civil>>, el <<contrato social>> y la <<ley natural>> no quedan relegados tras la inclusión de estas otras nociones económicas como: la <<propiedad>>, el <<mercado>> y la noción de <<dinero>>. La preponderancia de lo político continúa siendo una fuerte convicción en sus escritos económicos; con lo cual se corrobora la idea central de este apartado: la lectura canónica es insuficiente para la valoración del trabajo filosófico de John Locke.

3.2. La reposición de gobierno como límite del individualismo

En el apartado anterior se realizó un análisis sobre los principales conceptos de la teoría política de Locke y se contrastó con su pensamiento económico; de ello fue posible deducir la relevancia que el pensador inglés le otorga a la <<ley natural>> tanto como al <<poder legislativo>> dentro de su propuesta. Sin embargo, estas ideas aún resultan insuficientes para comprender el alcance de su propuesta filosófica política. La facultad que John Locke le otorga al pueblo para rebelarse a todo tipo de régimen que resulte injusto es un postulado indispensable para concluir que no considera al individuo como el sujeto político por antonomasia.

En su obra *El momento maquiavélico* (1975), J. G. A. Pocock sugiere que en la cultura política de Inglaterra anterior al siglo XVII aún no tenía lugar la

concepción del hombre como miembro activo del gobierno, en lugar de ello existía el hombre como sujeto de derecho:

En el mundo de la *jurisdictio* y del *gubernaculum* el individuo poseía derechos y propiedad –*proprietas* es lo que en derecho pertenece a uno– y estaba sometido a una autoridad que como descendía de Dios, nunca era el mero reflejo de sus derechos. Y el centro del debate estaba, y seguirá estando, en el hecho de que ambos esquemas conceptuales –poderes ascendentes y descendentes, *jurisdictio* y *gubernaculum*, derechos y deberes– estaban integrados el uno en el otro. Se puede aseverar con fuerza que definir el individuo en términos de derechos y deberes, propiedad y obligaciones, no es suficiente todavía para hacer del hombre un ciudadano activo o un animal político.¹²⁴

Desde la perspectiva de Pocock, la cultura política inglesa, antes de la irrupción del debate liderado por el conde de Shaftesbury (mentor y protector de John Locke) relacionado con la creación de un ejército permanente financiado por la corona¹²⁵, no existía como tal una potestad política inalienable del pueblo como sujeto político. La amenaza de un monarca autoritario, dueño de una fuerza militar capaz de acallar a cualquier opositor, provocó cambios importantes en la forma en que los ingleses se concebían a sí mismos como entes políticos.

Ante un periodo histórico marcado por el conflicto, en el que tuvo lugar la Guerra Civil, la Restauración y la Revolución Gloriosa; John Locke, al final de su obra teórica, desarrolla un postulado dedicado a la rebelión para hacer frente a las arbitrariedades y a las injusticias al interior de cualquier régimen de gobierno. Tal

¹²⁴ J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica.*, p. 415.

¹²⁵ En dicho debate, Shaftesbury pronunció las siguientes palabras: “El rey que gobierna y administra Justicia mediante su Cámara de los Lores y que se aconseja con ambas Cámaras del Parlamento en todas las materias importantes, es el gobierno al que yo pertenezco, bajo el que he nacido y al que estoy debido. Si en siglos futuros sucediera (que Dios no lo permita) que un rey gobernara mediante un Ejército sin su Parlamento yo no pertenecería a ese Gobierno, no me sentiría obligado hacia él ni habría nacido bajo su signo. Cf. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 502.

postulado aparece por primera vez en el capítulo “De la subordinación de los poderes del Estado” en el *Segundo Tratado Sobre el Gobierno Civil*.

En dicho apartado, el autor nos ofrece una definición más sobre la potestad específicamente política y la define como “poder supremo”, el cual, afirma, es un contrapeso al poder legislativo en circunstancias excepcionales:

De este modo, la comunidad conserva siempre un poder supremo de salvarse a sí misma frente a posibles amenazas e intenciones maliciosas provenientes de cualquier persona, incluso de los legisladores mismos; pues puede ocurrir que éstos sean tan insensatos o tan malvados como para planear y llevar a cabo proyectos que vayan contra la libertad y la propiedad de los súbditos. Ningún hombre, ninguna sociedad de hombres tiene el poder para renunciar a su propia preservación, ni para entregar los medios de conseguirla poniéndolos bajo el dominio arbitrario y absoluto de otro [...] ¹²⁶

Dicha facultad para disolver cualquier régimen injusto es una tesis de gran relevancia para la cultura política de Inglaterra; dado que ello significa que el pueblo posee en todo momento la capacidad para destituir a las autoridades legislativas corrompidas e, incluso, por deber le es propia la decisión de cambiar de tipo de gobierno cuando sea necesario. La decisión más determinante en cuestión política la realiza el pueblo en su conjunto, la *societas* (noción que Locke retoma de los romanos) es el sujeto de la teoría política Lockeana.

La rebelión como el acto más decisivo es la manifestación de la potestad política que tiene la *societas* en su conjunto, acto que sólo es posible por la fuerza que deriva del pacto de unión de todos los miembros, tal y como sugiere Hannah Arendt:

¹²⁶ J. Locke, *op. cit.*, p. 183.

Hubo el contrato originario de Locke en el que no el Gobierno sino la sociedad – entendiendo esta palabra en el sentido de la *societas* latina –introdujo una <<alianza>> entre todos los miembros individuales quienes establecen un contrato para gobernarse tras haberse ligado entre sí. Denominaré a esta la versión horizontal del contrato social. Este contrato limita el poder de cada individuo miembro pero deja intacto el poder de la sociedad [...]¹²⁷

La fuerza política y ética que deriva de la unión voluntaria de los individuos es la condición que permite la rebelión ante cualquier régimen injusto; el pacto horizontal al que hace referencia de manera muy oportuna Hannah Arendt es el acontecimiento que limita el individualismo así como el autoritarismo en la teoría política lockeana. Sólo los individuos que establezcan un pacto de unión se concebirán a sí mismos como un solo sujeto político con la capacidad (y la fuerza suficiente) para decidir la forma de gobierno adecuada a sus exigencias.

Sin embargo, esa facultad o “poder supremo” del pueblo está acotada; de acuerdo con Locke, la rebelión es un acto de defensa y de reivindicación de la vida pública. A diferencia del sentir actual, la rebelión no es un acto contra el gobierno en general o contra toda forma de autoridad, sino el medio para conseguir la restauración de la verdadera finalidad del contrato social que es el bienestar común. La rebelión en este caso no es sinónimo de anarquía o de un contrapeso directo a los poderes descritos por Locke (legislativo, ejecutivo y federativo) sino el último límite antes de la degradación de la vida política: “La comunidad es siempre el poder supremo; mas no es así mientras se halle bajo alguna forma de gobierno, pues dicho poder del pueblo no puede tener lugar hasta que el gobierno sea

¹²⁷ Hannah Arendt, *Crisis de la república*, p. 67.

disuelto”.¹²⁸

Por lo cual, es viable afirmar que el acto de rebelión en la teoría de Locke es la toma de conciencia como ciudadano activo a la que hacía referencia J. G. A Pocock, en la que se considera como sujeto político a la totalidad de la *societas* para ejercer su potestad de instaurar el orden cuando las autoridades son incapaces de lograrlo. De esta manera, cada miembro es un ciudadano activo, capaz de decidir sobre la vida pública, siempre y cuando respete el pacto de unión establecido.

La permanencia de la unidad social es un elemento de gran relevancia para John Locke puesto que el establecimiento de cualquier gobierno civil depende de ello e, incluso, tal es su relevancia que es el punto de partida de la política misma:

En palabras de Locke, <<el poder que cada individuo entrega a la sociedad cuando entra en ésta, jamás puede ser devuelto de nuevo al individuo mientras la sociedad dure sino que permanecerá siempre en la comunidad. Esta es una nueva versión de la antigua *potestas in populo*, con la consecuencia de que, en contraste con las anteriores teorías sobre el derecho a la resistencia, según las cuales el pueblo podía actuar solamente <<cuando se lo encadene>>, ahora tenía el derecho, de nuevo en palabras de Locke, de <<impedir el encadenamiento>>. ¹²⁹

El contrato social propuesto por Locke es, como se mencionó en capítulos anteriores, un doble pacto de unión y sujeción más cercano a la teoría política medieval que al *canon* liberal. Y esto se debe a una sencilla razón, el individuo no puede ser el centro de la teoría de Locke porque ello implicaría preponderar la arbitrariedad subjetiva por encima del bienestar común, y el filósofo se niega a

¹²⁸ J. Locke, *op. cit.*, p. 183.

¹²⁹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 68.

asumir cualquier tipo de iniquidad, sea la tiranía de un solo individuo o de un grupo.

Es equivocado pensar que la tiranía es sólo achacable a las monarquías; otras formas de gobierno pueden caer también en esa falta. Pues siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien los ostenta, se convierte en tiranía, tanto si está en manos de un solo hombre como si está en las de muchos.¹³⁰

La insistencia en el bien común y en la unidad de la sociedad, son dos ideas centrales en la teoría política de John Locke, lo cual nos permite, dado su constante reaparición en varios textos de su obra, responder a la crítica realizada por Leo Strauss que se expuso en los primeros apartados. Dicha crítica, consiste en señalar que Locke propuso una teoría que hace de los individuos únicamente sujetos de derechos, lo cual provocó el relativismo moral originado en la modernidad, en opinión de Strauss.

Sin embargo, puede constatarse que en la teoría lockeana, el pueblo tiene la obligación de restaurar el orden de la vida pública incluso en un acto de rebelión, es decir, en todo momento el bienestar común es el principio que debe regir la vida pública sea en tiempos de paz o en tiempos de caos. La rebelión en la obra de Locke no es la expresión de la fuerza de varios individuos para imponer sus propios intereses sino la fuerza para hacer valer los principios elementales del derecho natural. Mismos que tendrán que adaptarse a leyes positivas por medio de un contrato social que definirá quién o quiénes serán las autoridades aptas

¹³⁰ J. Locke, *op. cit.*, p. 234.

para ello.

El relativismo moral y el sujeto de derechos al que hace referencia Leo Strauss como las últimas consecuencias de la obra de John Locke son, al igual que las conclusiones de Macpherson, veredictos no del todo justos con la propuesta filosófica de Locke. En cambio, la propuesta de lectura de Hannah Arendt, citada en este capítulo, parece ser más fiel a las ideas expuestas en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, obra de madurez de John Locke.

Teniendo en consideración todo lo anterior, es necesario reafirmar la idea central de este apartado: la rebelión como el acto más drástico para reordenar la vida pública es la máxima expresión contra el individualismo. El sujeto político es la *societas* que ha pactado y tiene la última palabra sobre el régimen de gobierno que desea y no el sujeto de derechos que es capaz de desintegrar todo proyecto político anteponiendo sus intereses. Inclusive, resulta imprescindible aclarar que John Locke distingue entre la rebelión y la anarquía. Mientras el primero es el acto de oponerse a un régimen injusto para fundar uno mejor, la anarquía “es tanto carecer de una forma de gobierno como acordar, por ejemplo, que sea monárquico, y luego no tener modo de saber cómo designar a la persona que ostentará el poder y será el monarca”.¹³¹

La anarquía es la ausencia de organización y de pacto social, y ésta no puede ser la finalidad del acto de rebelión, puesto que este último, John Locke lo define como una facultad política que detenta el pueblo. La cual tiene sentido únicamente si con ello se fortalece la vida pública, lo contrario es caer en el error de pensar que los hombres tendrán mayor libertad si viven a expensas de

¹³¹ J. Locke, *op. cit.*, p. 231.

cualquier régimen de gobierno. Siendo así, la anarquía es el exceso de confianza en la libertad sin ataduras que John Locke criticó desde su primer libro *Dos Tractos sobre el gobierno*.

Al final de este apartado, es posible sostener que existen proposiciones de la teoría política de John Locke que persisten en su amplia bibliografía y que tales proposiciones son contrarias a la lectura canónica. El individualismo así como el relativismo moral, podría decirse, son más una consecuencia de la interpretación contemporánea; sin embargo, ello no impide detectar contradicciones e insuficiencias en el pensamiento de Locke, dado que como advierte Sergio Morresi, “Locke no es sencillamente el padre del liberalismo, ni tampoco un republicano frustrado sino el teórico de un momento de transición”.¹³²

3.3. Realismo político y empirismo: la última herencia de John Locke

En este último apartado de la presente tesis de investigación, se reflexionará sobre la teoría del conocimiento de John Locke, la cual generalmente es estudiada como un área ajena a toda la obra política anterior del filósofo inglés; por ello el objetivo de este capítulo consiste en demostrar que tanto en el pensamiento político de Locke como en su propuesta epistemológica se halla una misma línea que guía su argumentación, anclada en el empirismo y el realismo. Y con ello afirmar que la doctrina política que emanó de las reflexiones del filósofo inglés es más que una ideología pro-capitalista sin principios metodológicos como suele

¹³² S. Morresi, *La crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal*, p. 11.

afirmarse.

Existen dos grandes obras, tanto por su extensión como por su sistematicidad que abarcan la teoría del conocimiento y pedagógica de John Locke, las cuales son el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y *Pensamientos sobre la educación* (1693). En ambas obras, el filósofo desarrolla los principios teóricos y prácticos sobre los alcances del entendimiento humano, lo cual hace evidente que para él, la cuestión del conocimiento excede las valoraciones meramente especulativas; la utilidad del conocimiento (tanto en cuestiones científicas y políticas) como la objetividad y certeza del mismo son cualidades igualmente valiosas. John Locke no subordina el carácter útil del saber a principios metodológicos como la certeza; su empirismo es determinante: el conocimiento se origina en la experiencia y también tiene su finalidad en la misma.

Siguiendo con este planteamiento, se analizará su propuesta pedagógica, dado que su libro *Pensamientos sobre la educación*, el último de sus escritos más sistemático y detallado, es la obra más acabada sobre estas cuestiones. En este libro John Locke desarrolló una metodología para la enseñanza dirigida a los niños, iniciando con la reflexión sobre los hábitos cotidianos hasta las cuestiones más complejas como la formación del carácter y la disposición del intelecto hacia la verdad:

Para John Locke la educación no es solamente un problema de índole intelectual (pues el *gentleman* debería ser capaz de dedicarse a cualquier ciencia y obtener libertad de pensamiento) sino, incluso, moral en tanto se orienta a la formación

integral (física, cognitiva y ética) de individuos virtuosos, útiles, buenos a sí mismos y a la sociedad.¹³³

En la introducción de esta obra, el pensador inglés afirma que la educación es el camino hacia la felicidad, vía que resume de forma austera dado que puede lograrse con la correcta formación del espíritu y del cuerpo:

Un espíritu sano en un cuerpo sano es una descripción breve, pero completa de un estado feliz en este mundo. Al que dispone de ambas cosas le queda muy poco que desear, y al que le falten una u otra no será feliz por ventajas que disfrute por otra parte. La felicidad y la desgracia del hombre son, en gran parte, su propia obra. El que no dirige su espíritu sabiamente, no tomará nunca el camino derecho, y aquél cuyo cuerpo sea enfermizo y débil, nunca podrá avanzar por ello.¹³⁴

La finalidad de la educación para John Locke es clara y sencilla; él no problematiza con la dualidad del cuerpo y la mente (como sí lo hizo Descartes) en la enseñanza, para el filósofo ambos son fundamentales y dependen entre sí. Por ende, su teoría de la educación arranca con una perspectiva material y empirista; tal y como en su pensamiento político inicia señalando el problema de la necesidad y la cantidad finita de recursos a disposición del hombre, lo cual le lleva a sostener la tesis del contrato social como medio de defensa de la propiedad; en su teoría de la educación insiste en el inevitable papel del cuerpo no sólo en el aprendizaje sino en la felicidad misma. Para el filósofo inglés no existe un punto de partida completamente ideal ni en la educación ni en la política; el cuerpo y las condiciones materiales determinan el alcance del pensamiento humano y su capacidad asociativa.

El empirismo en la teoría pedagógica de John Locke no se agota con la

¹³³ R. Pulley, *Del papel en blanco al gentleman virtuoso. El concepto de educación en John Locke.*, p. 74.

¹³⁴ J. Locke, *Pensamientos sobre la educación.*, p. 31.

inclusión del cuerpo; para él la educación no es un progreso lineal, también insiste en que la educación no debe ser de la misma manera para cada hombre, a diferencia de otros contemporáneos suyos, acepta que las condiciones económicas y sociales tienen una injerencia inevitable:

Reconozco que algunos hombres tienen una constitución corporal y espiritual tan vigorosa y tan bien modelada por la naturaleza, que apenas necesitan del auxilio de los demás; desde su cuna son arrastrados por la fuerza de su genio natural a todo lo que es excelente, y por privilegio de su feliz constitución son aptos para las empresas admirables. Pero los ejemplos de este género son muy escasos, y pienso que puede afirmarse que de todos los hombres con que tropezamos, nueve partes de diez son lo que son, buenos o malos, útiles o inútiles, por la educación que han recibido.¹³⁵

John Locke ofrece a sus lectores una mirada realista sobre la educación. En contraste con la tendencia perfeccionista¹³⁶ bastante común en su época, el pensador inglés con una franqueza poco habitual entre los filósofos, acepta que la educación puede resultar un desastre. Para él la educación es un concepto amplio que excede el proceso de enseñanza en el aula, ésta puede definirse como la adquisición de capacidades que permitirán que un hombre se desarrolle en sociedad mientras realiza su propia búsqueda de la felicidad y la verdad. Y tal búsqueda puede resultar un fracaso, por ello el filósofo se opuso a las enseñanzas de su tiempo, durante toda su trayectoria criticó la educación que recibió en escuelas ortodoxas, en donde imperaban métodos subordinados a la enseñanza

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ Tal corriente filosófica ya fue revisada en el segundo apartado de esta investigación. Sin embargo, de manera breve, puede señalarse que los adeptos a esta tendencia afirman que el hombre puede aspirar a la perfección continua, logrando ser enteramente congruentes con su pensamiento y acciones. Esta tendencia, que tiene sus fuentes en el pensamiento griego y renacentista, fue criticada por pensadores como Maquiavelo, Montaigne, Hobbes, entre otros más.

aristotélica, la cual no le pareció adecuada a toda una generación de científicos.¹³⁷

Su propia trayectoria intelectual, motivó a Locke a criticar el paradigma educativo de su época, pero no únicamente en lo que se refiere a la forma de enseñanza sino a los postulados mismos del saber y la finalidad del conocimiento. En los debates durante el siglo XVII su postura causó diversas reacciones debido a su fuerte convicción de situar las capacidades del hombre en su justa medida:

Existimos aquí en el estado de mediocridad, criaturas infinitas, provistas de fuerzas y facultades muy apropiadas para algunos propósitos, pero muy desproporcionadas para la vasta e ilimitada extensión de las cosas. Sería por tanto de gran servicio para nosotros saber hasta dónde pueden alcanzar nuestras facultades [...] para saber qué cosas son los objetos propios de nuestras investigaciones y nuestro entendimiento y cuando deberíamos parar y no lanzarnos más lejos por miedo de perdernos a nosotros mismos o a nuestro trabajo.¹³⁸

John Locke en toda su trayectoria se apegó a un principio fundamental: la prudencia. En la mayoría de sus reflexiones fijó su esfuerzo y atención a lo humanamente posible; esto que podría parecer intrascendente fue de gran importancia en los debates acontecidos, dado que frente a la tradición escolástica, el perfeccionismo y las corrientes neoplatónicas del conocimiento, su afirmación de que el hombre no puede conocer más allá de lo que su experiencia le permita, fungió como una dura crítica a la tradición mantenida durante siglos.

¹³⁷ Es importante señalar que John Locke redactó sus obras sobre epistemología y pedagogía después de haberse graduado en el Christ Church de Oxford, y haber tenido contacto con destacados científicos como Robert Boyle y Thomas Sydenham, volviéndose un destacado estudioso de la química y de la medicina, a tal punto que su protector Anthony Ashley Cooper lo contrató como su médico familiar. Fue a lado de estos científicos que Locke detectó las fallas de su educación, hasta entonces limitada por su falta de observación y experimentación. Sobre esto puede leerse más en el prólogo que realizó José A. Robles y Carmen Silva a la versión del *Ensayo sobre el entendimiento humano* publicado por el Fondo de Cultura Económica.

¹³⁸ J. Locke, *op. cit.*, p. 378.

A su vez, John Locke contribuyó a modernizar los procesos de enseñanza, puesto que a diferencia de Descartes, no intentó descifrar un único método infalible, en lugar de ello, atento a los avances científicos de su época, argumentó que la filosofía del conocimiento así como la filosofía de la educación debían proveer las condiciones necesarias para fortalecer las distintas capacidades cognoscitivas en lugar de brindar pautas inalterables:

Pienso que la educación no consiste en perfeccionar a los jóvenes en alguna de las ciencias, sino en abrir sus mentes, preparándolos para que puedan utilizar cualquiera de ellas que puedan necesitar. Si los hombres se acostumbran durante mucho tiempo a un solo tipo o método de pensamiento, sus mentes crecerán adheridas a él rígidamente y no podrán cambiar con facilidad a otro. Por tanto, creo que para darles la libertad necesaria los hombres han de ver todos los tipos de conocimiento, sino ejercitando el entendimiento en una amplia variedad de ellos. No estoy proponiendo que se persiga la variedad de conocimientos, sino la variedad y libertad del pensamiento; creo que lo que hay que aumentar son las facultades y actividades de la mente, no sus posesiones.¹³⁹

Fortalecer la libertad del pensamiento con apego a los límites de la experiencia humana es el cometido de toda la investigación y las recomendaciones que John Locke brinda en su obra los *Pensamientos sobre la educación*. En esta obra se hace evidente su realismo característico que incluye el sentido práctico y una visión limitada sobre los alcances del entendimiento humano. Debido a ello, considera fundamental redirigir la educación hacia el desarrollo de las ciencias y las actividades sociales, para el filósofo inglés no existe una disyuntiva entre ambas áreas de la actividad humana puesto que ambas responden a las necesidades concretas e ineludibles en cualquier tipo de sociedad.

¹³⁹ J. Locke, *op. cit.*, p. 309.

De esta forma, John Locke se distingue por brindar una filosofía de la educación que, enfatizando en su carácter empirista y realista, sostiene sus tesis políticas anteriores: el conocimiento no debe tener por objetivo prescindir del carácter voluble y práctico del hombre, al contrario debe servirle como guía. Con ello, podría afirmarse que el filósofo inglés irrumpe críticamente en aquel idealismo moral y epistemológico de algunos de sus contemporáneos, demostrando que es posible una teoría que brinde congruencia y unidad a las distintas actividades humanas sin fragmentar artificialmente al hombre, puesto que él objetó ante las teorías que presuponían que el ser humano es un ser exclusivamente racional sin necesidad social o material alguna.

Continuando con dicha interpretación de la obra del filósofo inglés, *El ensayo sobre el entendimiento humano* se presenta como el escrito al que John Locke le dedicó más tiempo y esfuerzo a lo largo de su trayectoria. Comienza a escribirlo en el año de 1670 y aparece por primera vez publicado hasta 1690, le dedica veinte años de reflexión a esta obra, la cual reedita hasta el final de su vida en el año de 1704. Este escrito podría considerarse una especie de testamento filosófico y, como tal, podría asegurarse que es un error analizarlo de forma aislada, como si este escrito no estuviera influenciado por las múltiples preocupaciones teóricas, políticas y personales del autor.

Este testamento filosófico, considerado por los historiadores de la filosofía como la obra más importante del autor, está dedicado a “investigar los orígenes, la certidumbre y el alcance del entendimiento humano, junto con los fundamentos y grados de las creencias, opiniones y asentimientos [...]”.¹⁴⁰ Esta declaración es

¹⁴⁰ J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 17.

sumamente relevante, puesto que en estas primeras líneas John Locke define su postura: el entendimiento para él es un proceso; contrario al innatismo¹⁴¹, señala que las ideas no están grabadas en las mentes de los hombres, éstas deben descubrirse mediante la experiencia. Por ello es considerado un empirista y, como tal, para él también es relevante el estudio de las múltiples formas en las que los hombres afirman sus convicciones u observaciones, ya sea mediante creencias, opiniones o asentimientos. El conocimiento no es únicamente sinónimo de certeza, Locke considera también la probabilidad y la convicción que los hombres tienen respecto a sus ideas como parte fundamental del entendimiento humano.

La investigación de John Locke claramente puede considerarse como un tratado sobre epistemología, una indagación sobre las facultades cognoscitivas; sin embargo, no puede reducirse a ello como la escuela de la filosofía analítica lo ha sugerido a lo largo de las últimas décadas; puesto que él mismo acepta que conocer los fundamentos y límites del entendimiento humano es tan sólo una parte de su cometido:

Nuestro negocio aquí no es conocer todas las cosas, sino *aquellas que tocan a nuestra conducta. Si logramos averiguar esas reglas mediante las cuales una criatura racional, puesta en el estado en que el hombre está en este mundo, puede*

¹⁴¹ Es relevante señalar que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* es en primera instancia una refutación del innatismo, corriente filosófica que John Locke identifica con aquellos que defienden la existencia de ideas “grabadas” en la mente, de tal manera que no es necesaria la experiencia para la adquisición de las nociones más elementales del entendimiento humano. Principalmente, John Locke debate con los postulados de Descartes, tales como su racionalismo y su confianza en el método como base exclusiva de la filosofía; como contraargumento, Locke insiste en que la razón por sí misma no es suficiente para generar conocimiento alguno, dado que los hombres no nacen con ideas complejas como la misma definición de lo que debe entenderse por razón, por lo tanto, es mediante la experiencia que se llegan a tales afirmaciones como las que realizó Descartes. Además, John Locke señala que la aplicación de un sólo método no garantiza la certidumbre ni en filosofía ni en las ciencias, es preciso siempre considerar la finitud y la falibilidad del entendimiento humano. Para leer la problemática a detalle, puede consultarse el libro primero y el libro cuarto del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

*y debe gobernar sus opiniones y los actos que de ellas dependan, ya no es necesario preocuparnos porque otras cosas eludan nuestro conocimiento.*¹⁴²

Esta obra puede considerarse un ensayo sobre el entendimiento y la conducta humana, puesto que para John Locke carecería de sentido una reflexión meramente especulativa; el aspecto práctico de la existencia humana estuvo presente en todas sus obras. Es por ello que criticó firmemente la tradición escolástica e insistió en que la filosofía debía ser *ancilla scientiarum* (servidora de la ciencia), en lugar de *ancilla theologia* (sierva de la teología). La reflexión filosófica, de acuerdo con su perspectiva, debía estar presente en los grandes hallazgos científicos, así como en las discusiones políticas y en los asuntos cotidianos. Aquel estado en que *el hombre está en el mundo* y en el cual debe aprender a gobernar su conducta, tal y como se retoma de la cita anterior, es la expresión que John Locke utiliza para resumir y expresar todo ello.

En lugar de destacar las singularidades de su epistemología, lo que se pretende en este apartado es hacer evidente como *El ensayo sobre el entendimiento humano* recoge reflexiones de sus obras anteriores y junto con ellas propone una actitud que puede considerarse como una <<prudencia utilitarista>> que, desde luego, no puede considerarse una mera defensa de la ideología capitalista:

No tendremos motivo para dolernos de la estrechez de nuestras mentes, a condición de dedicarlas a aquello que puede sernos útil, porque de eso son extremo capaces. Y será una displicencia imperdonable así como pueril, si desestimamos las ventajas que nos ofrece nuestro conocimiento y si descuidamos

¹⁴² J. Locke, *ibíd.*, p. 20. (Las cursivas son mías)

mejorarlo con vista a los fines para los cuales nos fue dado, sólo porque hay algunas cosas que están fuera de su alcance.¹⁴³

Para John Locke el hombre es finito, tanto por el alcance limitado de su entendimiento como por su sujeción a las necesidades materiales; por estas dos razones el hombre debe ser prudente respecto a sus ideas y valorar si sus acciones son de utilidad para una vida digna. En este sentido, el filósofo se aleja de los grandes correlatos de la virtud, como la noción de los antiguos griegos o los renacentistas; sin embargo, esta actitud es todavía vigente en nuestros días. El hombre trabajador y propietario que define John Locke en sus textos políticos es congruente con la filosofía empirista y realista que expone en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

El rigor puesto en la redacción de los fundamentos epistemológicos sugeridos en el *Ensayo*, ocasionó que John Locke delimitara su postura respecto a los fundamentos de la ética y la política; su tesis más severa y problemática fue respecto a la existencia de Dios, dado que negó que la idea de Dios fuese innata¹⁴⁴, por ende, para él no era posible la existencia de principios prácticos innatos. Incluso, afirmó que “la conciencia no es prueba de ninguna regla moral innata”.¹⁴⁵

¹⁴³ J. Locke, *ibíd.*, p. 19.

¹⁴⁴ Esta afirmación originó fuertes críticas por parte del ámbito religioso, puesto que se interpretó como la negación de la existencia de Dios; sin embargo, la teoría de la ley natural de John Locke nos incita a pensar que Dios es el fundamento de las reglas morales y políticas más fundamentales. El filósofo pretendió comprobar que Dios era posible de ser conocido mediante la experiencia y el uso adecuado de las facultades racionales. Al final del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke dedica un apartado a explicar que las revelaciones no son suficientes para ser consideradas con seriedad, puesto que frecuentemente son resultado del entusiasmo y no de hechos o experiencias claras. Aunque la idea de la existencia de Dios no queda del todo clara en la obra de John Locke, es suficiente para insistir que su intención jamás fue desestimar la existencia de Dios, al contrario, su propuesta fue ambiciosa, puesto que tuvo la intención de probar su existencia mediante su propuesta filosófica.

¹⁴⁵ J. Locke, *ibíd.*, p.45.

Estas aseveraciones llevaron al filósofo a enfrentar una contradicción en relación a la teoría de la ley natural que empleó como fundamento de sus tesis políticas y éticas. El desafío consistió en lograr que su pensamiento se distinguiera del escepticismo radical (con el cual jamás estuvo de acuerdo) y evitar la redundancia del innatismo:

Pero no quiero que se me malinterprete, pues no porque niego que haya leyes innatas, debe concluirse que creo que sólo hay leyes positivas. Es mucha la diferencia entre una ley innata y una ley de la naturaleza; entre algo grabado en lo original de nuestra mente, y algo de que siendo ignorantes, podemos, sin embargo, llegar a conocer por el uso y debido ejercicio de nuestras facultades naturales. Y pienso que igualmente se apartan de la verdad, quienes, refugiándose en los contrarios extremos, o afirman que hay una ley innata, o niegan que hay una ley cognoscible por la luz natural, es decir, sin el socorro de una revelación positiva.¹⁴⁶

Esta cita nos remite a otras obras citadas con anterioridad, específicamente, a la advertencia que realiza el autor sobre evitar los *contrarios extremos*, recordemos cuando en su primer obra *Dos tractos sobre el gobierno civil*, el filósofo advierte sobre las consecuencias que genera el culto a la autoridad (la tiranía) y el culto a la libertad (la anarquía), de tal manera que su reflexión política, desde sus inicios, estuvo enfocada en hallar una propuesta que evitara tales extremos. Asimismo, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* reitera esta posición: su insistencia en negar la existencia de leyes innatas no cancela la posibilidad de que el hombre pueda conocer, por vía de la experiencia y el uso de su razón, fundamentos elementales para gobernar su conducta en sociedad.

Para John Locke esta cuestión fue decisiva en su pensamiento, desde sus

¹⁴⁶ J. Locke, *ibíd.*, p. 50.

primeros escritos hasta en su ensayo más extenso, evitó las conclusiones fáciles, puesto que dar por resuelto el problema de la ley natural con el innatismo o negar la existencia de todo tipo de principio práctico, equivalente al escepticismo radical, eludían las cuestiones más significativas de la política y la ética. En la época en que John Locke vivió tuvieron lugar una guerra civil, un período de interregno, la restauración de la monarquía y una revolución que instauraría la plena participación del parlamento en el gobierno. Por ende, en un siglo convulso, el filósofo adecuó su epistemología y su teoría política de tal manera que fueran de utilidad para los acontecimientos sociales e históricos que acontecieron.

Por ello, esta línea argumentativa, en la que, por supuesto, pueden hallarse insuficiencias, es más sólida de lo que se ha querido admitir si se considera que el filósofo fue testigo de grandes revoluciones sociales y enfrentamientos bélicos, y que de dicha experiencia histórica dedujo los fundamentos de la política moderna, mismos que perviven hasta nuestros días.

Conclusiones

La revisión de la obra del filósofo John Locke no ha sido una labor fácil debido a que sobre su estudio son dos tendencias interpretativas las que han ejercido una gran influencia a lo largo de los años. John Locke es un hombre, como se mencionó al inicio de esta investigación, con diversos rostros, opuestos entre sí y aparentemente irreconciliables. Por consiguiente, una revisión actual de su obra

exige considerar las interpretaciones contrapuestas que se han realizado de su pensamiento y delimitar si son fieles a las ideas de John Locke, así como entender los motivos que originaron dichas interpretaciones opuestas.

Las dos grandes tendencias interpretativas pueden resumirse como aquella que considera que John Locke es el padre de la doctrina filosófico política del liberalismo; y aquella otra que considera que su obra es la fundamentación filosófico política del capitalismo en ciernes. Si bien entre una y otra hay grandes diferencias, no puede pasarse por alto que ambas dejan en claro que John Locke fue esencialmente un pensador político. Y esto es sumamente relevante para las conclusiones de este trabajo de investigación, puesto que toda revisión actual de su obra debe evitar tanto el reduccionismo del *canon* liberal como el reduccionismo del *canon* que hace de John Locke el defensor del capitalismo.

Ambos cánones supeditan la obra del filósofo, ya sea al discurso a favor de los derechos del individuo y la tolerancia, como se revisó en la propuesta que hace Leo Strauss; o al discurso que vaticina la primera defensa de la moral burguesa y con ello la apropiación ilimitada capitalista que propuso C. B. Macpherson con su célebre noción del “individualismo posesivo”. El aspecto que ha sido ignorado en ambas interpretaciones canónicas es que en todos los escritos importantes de John Locke se hace alusión a la cuestión del gobierno y el orden público como prioridad, es decir, en su propuesta filosófica el individuo, como concepto, no tiene la supremacía teórica que suele atribuírsele. El individualismo que promulga el *canon* liberal con su discurso sobre la primacía de los derechos y la tolerancia, en tanto fines prioritarios para el Estado; así como el individualismo egoísta propuesto por el *canon* que hace de John Locke un defensor del capitalismo, no está

suficientemente justificado puesto que ese *individuo liberal* propio del siglo XIX y vigente hasta el presente siglo aún no está presente en la mentalidad propia del siglo XVII ni en el idioma inglés de aquella época usado por Locke.

En primer lugar, la revisión de los *Dos tractos sobre el gobierno*, la primera obra de John Locke, permitió el acercamiento a sus primeras reflexiones políticas, algunas de las cuales persisten en escritos posteriores. Su insistencia en hallar un proyecto político que evite las posturas extremas, tanto el culto excesivo a la autoridad (la tiranía) y el culto excesivo a la libertad (la anarquía), permanece tanto en su escrito político de madurez el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* como en su obra más reconocida: *El ensayo sobre el entendimiento humano*. Esta búsqueda, de un proyecto político que medie entre toda forma de autoritarismo y toda forma de disolución libertina e individualista, marcó decisivamente no sólo la trayectoria intelectual sino también las intervenciones políticas de John Locke en la Inglaterra de su tiempo.

Si se reconoce esta búsqueda filosófico política como el motor principal de su obra, el individualismo como fundamento de las interpretaciones canónicas pierde su relevancia para definir la obra del filósofo con base en ello. El individuo, como concepto, claramente tiene un lugar en la obra de John Locke, sin embargo, no es el individuo contemporáneo de las sociedades democráticas actuales. Y ello puede constatarse con la revisión que se hizo de los escritos relacionados con el tema de la tolerancia, cuestión que refleja la lejanía existente entre las ideas de John Locke y los valores liberales hoy vigentes.

Tanto en el *Ensayo sobre la tolerancia* y la *Carta sobre la tolerancia*, obras que indiscutiblemente forman parte del *canon* liberal, John Locke desarrolla sus

ideas respecto a la capacidad que detenta la autoridad política para intervenir en la vida social. La tolerancia, en ambos escritos, es definida como un medio estratégico para mantener el orden político. Este posicionamiento de John Locke quizás sea el más ignorado por las interpretaciones actuales; la tolerancia, como concepto, no es desarrollada desde la perspectiva del individuo sino desde la teoría del Estado, brindándole más relevancia a éste último.

En el *Ensayo sobre la tolerancia*, retoma lo planteado en sus *Dos tractos sobre el gobierno*: la necesidad de que la autoridad defina cuáles cuestiones indiferentes son parte de su jurisdicción. Con ello, John Locke se planteó la reflexión sobre cuáles deben ser los límites de la tolerancia, y sobre ello señaló que la autoridad debe interferir en todo rasgo de la vida social que ponga en riesgo el orden y el bienestar social. La única excepción, señala el filósofo, es que el Estado no puede intervenir en las ideas especulativas de los individuos, es decir, sobre sus convicciones morales y religiosas, siempre y cuando, tales convicciones no representen un riesgo para la estabilidad del Estado.

Incluso, en su *Carta sobre la tolerancia*, John Locke cambia de opinión, afirma que las acciones morales pertenecen tanto a la jurisdicción interna como a la externa. Las convicciones éticas, afirma hacia el final de su trayectoria como filósofo, es un asunto que compete al fuero interno de cada individuo como al Estado. A este posicionamiento se suma su fuerte convicción sobre la superioridad de la ley respecto a las opiniones subjetivas, es en esta misma *Carta sobre la tolerancia* sostiene que el juicio privado sobre las leyes no suprime su carácter obligatorio.

Considerando lo expresado por el filósofo en dichas obras se puede

concluir que la teoría política de John Locke no está centrada en el individuo y sus derivas contemporáneas; esto podría no ser del todo convincente, sin embargo, por ello en este trabajo de investigación se examinó el tema de la apropiación en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y en sus *Escritos monetarios*. Sin duda, el tema más crítico de la obra del filósofo y por el cual se le consideró el defensor de la ideología burguesa en ciernes.

Sin pretender cambiar el rumbo de la historia de la filosofía, en la presente tesis se expusieron algunos matices sobre el tema de la apropiación y su relación con el derecho natural y el Estado, con el propósito de insertar una duda juiciosa sobre el alcance de la llamada “apropiación ilimitada” y su efecto en la asimilación posterior de la obra de John Locke. Tanto en el *Segundo tratado* como en sus *Escritos monetarios*, el filósofo plantea que el Estado debe fungir como un moderador en la dinámica del comercio y la adquisición de propiedades.

Lo problemático en este tema es que John Locke plantea, de forma simultánea, una teoría del derecho natural que limita dichas actividades económicas al mismo tiempo que acepta que el Estado es incapaz de controlar todos los aspectos de tales actividades, incluso, señala que no es deseable que el Estado se plantee el objetivo de fijar reglas fijas al comercio y a la adquisición de propiedades. Sin embargo, resultan interesantes sus ideas sobre la defensa de la propiedad comunal en Inglaterra, su crítica al poder excesivo de los grandes comerciantes y banqueros, así como su invectiva contra la especulación excesiva del valor de la moneda.

Considerando lo anterior, el perfil de John Locke no es como tal el de un defensor a ultranza del capitalismo; en este trabajo de investigación se revisó

exhaustivamente sus obras principales y se resaltaron las tesis filosóficas que contrarrestan las lecturas canónicas, con el fin de replantear la dimensión y la complejidad del pensamiento de un filósofo que continúa siendo vigente y, quizás, el más conflictivo en lo que respecta a su recepción teórica en el plano político.

Asimismo, la teoría de la reposición de gobierno apoyada y sustentada por John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, posibilita una discusión pertinente sobre la supuesta preponderancia del individuo en la teoría de John Locke. También, la relectura de esta teoría de la reposición de gobierno permite identificar los límites de la interpretación liberal que se ha hecho de su obra. John Locke insiste sobre este tema que sólo la sociedad como unidad política puede reponer al poder legislativo cuando la autoridad no cumpla con sus propósitos elementales. Sin embargo, para el filósofo es inviable el escenario en el que la autoridad legislativa no sea repuesta; por ende, se mantiene dentro de los lineamientos fundamentales de su filosofía política: hallar un punto medio entre el autoritarismo y la anarquía. Y con ello, reafirma que en su pensamiento es la sociedad en su conjunto la unidad política y no el individuo.

Finalmente, la revisión del *Ensayo sobre el entendimiento humano* y los *Pensamientos sobre la educación*, hacen posible afirmar que la teoría del derecho natural elaborada por John Locke tiene una relevancia que excede a sus textos políticos. El filósofo inglés dedicó los últimos días de su vida a fundamentar una teoría del derecho natural mediante su aproximación empirista del conocimiento, con lo cual pretendió brindar una fundamentación exhaustiva a su doctrina política. Lo cual pone en entredicho la crítica de Leo Strauss, quien afirma que John Locke es el incitador de la crisis moral y política del pensamiento occidental con la

supuesta exacerbación del individualismo y la tolerancia.

Si bien John Locke defiende la libertad de pensamiento como la disposición del hombre para investigar sobre todo aquello que experimenta, dicha libertad jamás la planteó como un contraargumento que puede desacreditar la obligatoriedad de la ley positiva ni del derecho natural, como bases teóricas del Estado. El relativismo moral como efecto de una teoría individualista, tal y como lo plantea Leo Strauss, tampoco es una interpretación adecuada del pensamiento de John Locke.

La obra de John Locke es aún más basta que las principales interpretaciones que se han realizado sobre ella; sin embargo, los efectos de las lecturas canónicas han tenido un mayor impacto sobre la historia política y la filosofía misma. Este fenómeno es un gran tema para otro proyecto de investigación más amplio, sin embargo, no puede dejar de evidenciarse. Por ende, una revisión como la que se llevo aquí acabo del pensamiento del filósofo inglés es de gran trascendencia en el debate histórico y político. De tal manera que Karl Marx no se equivocó al señalar que la obra de John Locke cambiaría el pensamiento político y económico; sin embargo, desdeñó la envergadura de su propuesta al sugerir que sólo fue un profeta y no un filósofo. Todo este trabajo de investigación estuvo dedicado a combatir este desdén y proponer un rumbo distinto para la filosofía de John Locke en los debates contemporáneos sobre su obra.

Bibliografía

ARENDRT, Hannah., *Crisis de la república*. Editorial Trotta, España, 2015.

BADINTER, Élisabeth., *Las pasiones intelectuales*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2007.

BARUDIO, Günter., *La época del absolutismo y la Ilustración 1648-1779*. Siglo XXI, España, 1992.

BELAVAL, Yvon., *Racionalismo, empirismo, ilustración*. Siglo XXI, México, 1976.

BOAZ, David., *Las raíces del liberalismo*. El cató.org Online:
https://www.elcato.org/pdf_files/ens-2007-10-11.pdf

BOBBIO, Norberto., *Liberalismo y democracia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

CICERÓN, Marco Tulio., *De las leyes*. UNAM, México, 2016.

GALINDO, Alfonso., *La cultura política liberal*. Editorial Tecnos, España, 2014.

HAZARD, Paul., *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*. Ediciones Pegaso, España, 1975.

HERRERO, Montserrat., *La política revolucionaria de John Locke*. Editorial Tecnos, España, 2015.

LASKI, H. J., *El liberalismo europeo*. Fondo de Cultura Económica, 1939.

LOCKE, John., *Carta sobre la tolerancia*. CONACULTA, México, 2014.

_____., *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*. Editorial Biblioteca Nueva, España, 2015.

_____., *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

_____., *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil.*, Editorial Biblioteca Nueva, España, 2011.

_____., *Escritos monetarios*. Ediciones Pirámide, España, 1999.

_____., *La ley de la naturaleza*. Editorial Tecnos, España, 2007.

_____., *Pensamientos sobre la educación*. Ediciones Akal, España, 2012.

_____., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial, España, 2014.

LOPEZ, Rigoberto., *El fundamento filosófico del derecho natural*. Editorial JUS, México, 1956.

MACKIE, J. L., *Problemas en torno a Locke*. UNAM, México, 1988.

MACPHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo*. Editorial Fontanella, España, 1970.

MARCOS, Patricio., *El fantasma del liberalismo*. UNAM, México, 1986.

MCCLOSKEY, Deirdre., *Las virtudes burguesas. Ética para la era del comercio*. Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

NOZICK, Robert., *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica, México 2017.

PARKER, Geoffrey., *Europa en crisis 1598-1648*. Siglo XXI, México, 1981.

PARRY, John., *Europa y la expansión del mundo 1415-1715*. Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Editorial Tecnos, España, 2008.

RINESI, Eduardo., *En el nombre de dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Editorial Gorla, Argentina, 2009.

SCHNEEWIND, J. B., *Una historia de la filosofía moral moderna*. Fondo de Cultura Económica, México, 2019.

STRAUSS, Leo., *Derecho natural e historia*. Prometeo Libros, Argentina, 2013.

_____.., *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Amorrortu editores, Argentina, 2007.

SKINNER, Quentin., *La libertad antes del liberalismo*. Taurus, México, 1998.

VALENZUELA PÉREZ, Wilson., *El racionalismo político en John Locke*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Colombia, 2008.

VAN DÜLMEN, Richard., *Los inicios de la Europa moderna*. Siglo XXI, España, 1984.

VELASCO, Luis., *Las bases de la modernidad: John Locke*. UNAM, México, 2016.