

C. B. Macpherson

EL CONTENIDO SOCIAL DE LA TEORÍA POLÍTICA DE LOCKE*

Aquello que es aludido en el título de este artículo debe ser tomado en un doble sentido. Denota un interés por los supuestos que llevan el peso de la teoría política de Locke, como por el tipo de sociedad a la que esta teoría dirige su atención. A ninguno de estos dos problemas se ha prestado suficiente atención, especialmente al primero de ellos: los supuestos sociales. El que estos supuestos hayan sido desatendidos no es enteramente sorprendente. La renovada discusión de las ideas políticas de Locke, acaecida en los años recientes, es parte de un resurgimiento del interés en la ley natural y en el significado y las posibilidades de la democracia liberal. Pero el resurgimiento del interés en los principios liberal-democráticos contiene sus propios peligros; es, directa o indirectamente, parte de las defensas occidentales contra el comunismo. La consecuente preocupación por la amplia validez de la democracia liberal ha inhibido cualquier apercepción sustancial del contenido de clase, incluso de la teoría liberal del siglo xvii. Ha sido así desviada la atención de los supuestos sociales de la teoría de Locke, en tanto que ellos son supuestos acerca del carácter de clase de la sociedad, de una manera tal que es improbable que conduzca a una comprensión válida ya sea de su teoría ya sea de los principios liberal-democráticos.

El solo descuido de las bases sociales no debería tener por consecuencia una reinterpretación de Locke, si no fuera porque las actuales interpretaciones dejan, en el corazón de su teoría política, serias inconsistencias sin explicar. El descuido de los supuestos sociales de Locke y el fracaso para explicar las contradicciones en su teoría política están relacionados. Este ensayo intenta, en parte, mostrar que un análisis más detenido de estos supuestos puede hacer más inteligible la teoría política de Locke.

La opinión predominante, podría decirse, es que Locke era principalmente el teórico del estado liberal, del gobierno constitucional o limitado, como opuesto al gobierno arbitrario o absoluto, del gobierno condicionado por el consentimiento de los gobernados, o del dominio de la mayoría moderado por los derechos individuales. Por lo común se ha supuesto que el problema que

*Esta traducción, autorizada por el profesor Macpherson, es de su artículo "The Social Bearing of Locke's Political Theory" que aparece en *Locke and Berkeley. A Collection of Critical Essays*, eds. C. B. Martin y D. M. Armstrong (Garden City: Doubleday, 1968), pp. 199-230. Este artículo apareció originalmente en *The Western Political Quarterly*, vol. vii (1954).

Locke se planteó fue el de construir una teoría general universalmente válida de la obligación política o bien el de dar una validación general a una posición constitucional particular. De cualquiera de estas maneras se brinda poca atención al contenido social, como distinto del constitucional, en la teoría de Locke.

No siempre ha prevalecido tal abstracción con respecto al contenido social. Un carácter más realista fue dado a la interpretación constitucional por aquéllos que vieron al estado de Locke como una sociedad anónima cuyos accionistas eran los propietarios. Esta es la opinión sostenida por Leslie Stephen en su *English Thought in the Eighteenth Century* (1876), por C. E. Vaughan en su *Studies in the History of Political Philosophy* (1925), por Laski en su *Locke to Bentham* (1920) y su *Rise of European Liberalism* (1936), y por el profesor Tawney en su *Religion and the Rise of Capitalism* (1926). Se da una grave dificultad en esta opinión. ¿Quiénes eran los miembros de la sociedad civil de Locke? ¿Si ellos eran sólo los propietarios, como podía ser el contrato social una base adecuada para la obligación política de todos los hombres? Sin embargo, indudablemente el propósito del contrato social era encontrar una base para una obligación política que los incluyera a todos. Aparece aquí una dificultad importante. El que eminentes historiadores del pensamiento no la vieran como tal se debe, probablemente, a que su interpretación se hallaba dentro de la tradición constitucional¹: ésta enfatiza los límites que Locke puso al gobierno en beneficio de los intereses de la propiedad, en lugar de recalcar el inmenso poder dado por Locke a la comunidad política (su »sociedad civil«) por oposición a los individuos.

Siguiendo el estudio publicado por el profesor Kendall, otra opinión, con un énfasis opuesto, se ha destacado en los últimos diez años². Se argumenta aquí que la teoría de Locke confiere algo muy próximo a la completa soberanía a la sociedad civil, esto es, en efecto, a la mayoría del pueblo (aunque no, por supuesto, al gobierno, que tiene sólo un poder fiduciario). Frente a esta soberanía de la mayoría, el individuo no tiene derechos. Impresionantes pruebas pueden ser traídas como aval para esta lectura de Locke. Conduce ella a la sorprendente conclusión de que Locke no era en absoluto un individualista, sino un »colectivista«, en cuanto subordina los propósitos del indi-

¹La interpretación del profesor Tawney, por supuesto, no lo estaba, e hizo notar el decisivo supuesto del siglo XVII, a saber, que la clase laboral era una raza distinta (R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (Harmondsworth y New York: Penguin Books Ltd., 1940), pp. 175, 241, al que se hace referencia más abajo en este mismo artículo). Sin embargo, las implicaciones respecto de la teoría política del período, no siendo centrales para su argumento, no son exploradas.

²Willmoore Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, (Urbana: University of Illinois, 1941).

viduo a los propósitos de la sociedad. Locke se convierte así en un antecesor de Rousseau y la Voluntad General³. El argumento tiene mucha fuerza. Sin embargo, al concluir que Locke era un »demócrata partidario del gobierno de la mayoría«, pasa por alto, esta interpretación, toda la evidencia que señala que Locke no era en absoluto un demócrata. Ve en Locke una preocupación por el principio democrático del gobierno de la mayoría, el cual llegara a ser el centro de una buena parte del pensamiento político norteamericano en la última parte del siglo XVIII y comienzos del XIX, así como también lo es hoy. Dicha interpretación, sin embargo, pasa por alto un problema de capital importancia: ¿No pone en peligro, el gobierno de la mayoría, aquel derecho de propiedad individual que Locke, evidentemente, trató de proteger? Por otra parte, aquella interpretación propone una solución a las muchas inconsistencias de Locke, adscribiéndole un supuesto (»que las probabilidades son, por lo menos más de cincuenta en cien, de que el hombre medio sea racional y justo«)⁴, que Locke ciertamente no sustentó inequívocamente y que en más de una oportunidad contradice específicamente⁵.

Más recientemente se han hecho intentos, principalmente el de J. W. Gough⁶ para hacer volver a Locke, nuevamente, a la tradición liberal-individualista. No obstante, estos esfuerzos no son concluyentes. Tratando de rescatar a Locke del tratamiento lógico abstracto que ha recibido de parte de algunos y de devolver su teoría al contexto histórico que le pertenece, se pone nuevamente el énfasis en su constitucionalismo. Sin embargo, el contexto de la historia política eclipsa aquél de la historia social y económica. A lo sumo, lo que se propone es un compromiso entre el individualismo de Locke y su »colectivismo« y, así, importantes inconsistencias son dejadas sin una satisfactoria explicación.

En verdad es posible decir que casi todas las interpretaciones de Locke no dan cuenta de radicales contradicciones en sus postulados. ¿Por qué pudo Locke haber dicho, y qué quiso significar al decir que los hombres en general son racionales y también que la mayoría de ellos no lo son; que el estado de naturaleza es racional, pacífico y social, y también que no difiere esencialmente del estado de guerra de Hobbes?⁷ Para dar consistencia a estos postulados es

³Ibid. pp. 103-106.

⁴Ibid., pp. 134-35.

⁵*Segundo Tratado del Gobierno Civil*, secciones 21, 123.

⁶J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy: Eight Studies*, (Oxford, 1950).

⁷Racional se usa aquí en el sentido que Locke le da, a saber, gobernarse a sí mismo por la ley de la naturaleza o ley de la razón (e.g. *Segundo Tratado*, § 6: La razón es la ley de la naturaleza; § 8: Transgredir la ley de la naturaleza es vivir por una norma distinta que la de la razón y la común equidad). Para las opiniones contradictorias de Locke acerca de la racionalidad del hombre, ver abajo pp. 82-84.

tan ilusoria la primera pauta de interpretación como el consolarse con la afirmación de que las grandes mentes no son consistentes. Las contradicciones que yacen en la superficie del *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, sin embargo, merecen una mayor explicación de la que han tenido. El hecho de que ellas no puedan ser resueltas por medio del análisis lógico o explicadas por un análisis histórico constitucional, está sugiriendo que son el resultado de una contradicción social más profunda. En consecuencia podemos dirigir la atención hacia la opinión de Locke acerca de su propia sociedad, para penetrar así en el significado de su teoría política.

Mostraremos que la concepción de Locke acerca de su propia sociedad, especialmente de su diferenciación en clases, entra en sus postulados abstractos acerca de la naturaleza de la sociedad y del hombre, de una manera que generalmente no ha sido advertida. Esta perspectiva va dirigida a dar cuenta de las contradicciones presentes en la teoría política de Locke y de los importantes problemas en su interpretación.

LOS SUPUESTOS SOCIALES DE LOCKE

Locke no hizo explícitos, ni tampoco hay razón para que lo hubiera hecho, todos sus supuestos sociales. Los supuestos que él y sus lectores contemporáneos asimilaron del pensamiento de su propia época y de la comprensión de su propia sociedad, fueron aceptados por Locke sin mayor discusión.

Mi intención es dirigir aquí la atención hacia dos supuestos que Locke, en común con muchos otros de los de su clase y de su época, tuvo acerca de su propia sociedad. Como supuestos acerca de la naturaleza de la sociedad del siglo XVII, aparecen explícitamente en varios escritos de Locke; como supuestos acerca de la sociedad en general, están implícitos en el *Tratado* y tienen una decisiva influencia en su teoría política⁸.

Estos supuestos son: 1) que mientras la clase laboral es reconocida como una parte necesaria de la nación, sus miembros no son miembros plenos del cuerpo político y no tienen, tampoco, derecho de serlo; y 2) que los miembros de la clase laboral no viven, ni pueden vivir, una vida plenamente racional. «Clase laboral» es aquí usado como incluyendo tanto a los «trabajadores pobres» como a los «cesantes pobres», esto es, todos aquellos que eran dependientes de un empleo, caridad o casas correccionales (*workhouse*) por no tener propiedad por la cual o en la cual poder trabajar.

⁸Estos dos no son necesariamente los supuestos sociales más fundamentales de Locke. Un lugar preponderante debe concederse a su creencia de que todo hombre es el único propietario de su propia persona y sus capacidades. Pero como esto está explícito en el *Tratado*, no requiere la misma atención aquí. (Ver más abajo, 79-80, 90-92).

El que este tipo de gente no fuera, de hecho o de derecho, miembros plenos de la sociedad política era la opinión prevaleciente en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo xvii. Ellos no eran considerados como ciudadanos, sino como un cuerpo de trabajo, actual o potencial, disponible para los propósitos de la nación. El profesor Tawney ha resumido la posición de la clase laboral observando que la actitud predominante en los escritores ingleses después de 1660 »hacia el nuevo proletariado industrial (era) notoriamente más dura que la actitud general en la primera mitad del siglo xvii, y... no tiene un paralelo moderno más que en la conducta de los menos reputados de entre los colonos blancos hacia la mano de obra de color«⁹. La clase trabajadora estaba, en efecto, en la sociedad civil, pero no pertenecía a ella.

Esta actitud es susceptible de ser vista como una secularización, no sólo de la doctrina puritana acerca de los pobres, sino también de la opinión calvinista por la cual la iglesia, mientras pretende incluir a toda la población, sostiene que la plena pertenencia a ella sólo puede ser tenida por los elegidos. Los no elegidos (que coincidían en su mayor parte, aunque no del todo, con los no propietarios) eran a la vez miembros y no miembros de la iglesia: no plenamente miembros como para tener parte en el gobierno de la iglesia, pero lo suficientemente miembros como para estar sujetos, legítimamente, a su disciplina¹⁰. Esta posición calvinista tiende a excluir de la ciudadanía plena a los mendigos, vagabundos, y a todos los pobres sin empleo, lo que no es sino una clara consecuencia de su exclusión de la plena pertenencia a la iglesia.

La opinión secular que llegó a prevalecer durante la Restauración fue aún mucho más lejos. No sólo los pobres cesantes sino también los pobres con empleo eran tratados no como ciudadanos sino como objetos de la política del estado. Los escritores de temas económicos de esos días admiten, incluso insisten en que los trabajadores pobres eran la fuente última de cualquier riqueza de la nación, pero sólo si eran forzados a un continuo trabajar. Que los métodos para extraer este trabajo no fueran vistos como enteramente satisfactorios en 1688 es evidente por la famosa estimación estadística de la población y el ingreso de Inglaterra en 1688 realizadas por Gregory King (la cual, como Unwin ha dicho, da »testimonio de los supuestos comunes de la clase dirigente, mejor que cualquier hecho social objetivo«¹¹). King divide al conjunto del pueblo en aquellos que aumentan y aquellos que dis-

⁹Tawney, *op. cit.*, 240-241.

¹⁰Para expresiones de esta opinión en el Calvinismo inglés, ver Christopher Hill, »Puritans and the Poor«, *Past & Present*, II (noviembre, 1952), p. 41.

¹¹George Unwin, *Studies in Economic History* (ed. por R. H. Tawney, Londres, 1927), p. 345.

minuyen la riqueza del reino, y pone entre la clase de los ocupados no tan sólo a los »aldeanos e indigentes« y a los »vagabundos«, sino también a los »obrerros y sirvientes«, cada uno de los cuales disminuye la riqueza del reino¹².

El número que se calcula para la clase de los asalariados no propietarios y cesantes en 1688 no necesita ser enfatizado, ya que por sí mismo es notoriamente chocante: King y D'Avenant sitúan a más de la mitad de la población en esta categoría. Lo que entraña más importancia es el supuesto de que la clase laboral está allí sólo para ser manejada por el Estado en orden a hacerla productiva para la ganancia nacional. Los intereses de la clase laboral no estaban subordinados al interés nacional; no se consideraba que la clase misma tuviese algún interés. La única opinión acerca del interés nacional era la de la clase dirigente.

Esta actitud hacia la clase trabajadora, en general explícita en los escritos económicos del período que comienza en 1660, está sutilmente ejemplificada en la declaración de William Petyt:

El pueblo es... la principal, más fundamental y preciosa mercancía, a partir de la cual pueden ser obtenidas toda clase de manufacturas, comercio marítimo, riqueza, conquistas y sólido dominio. Este material capital, siendo por sí mismo grosero y bruto, es confiado a las manos de la suprema autoridad, en cuya prudencia y disposición está el mejorarlo, manejarlo y modelarlo para un mayor o menor provecho¹³.

La opinión de que los seres humanos de la clase laboral eran una mercancía de la cual pueden ser derivados riqueza y dominio, o una materia prima para ser trabajada y enajenada por la autoridad política, era totalmente compartida por Locke. No es posible dudar, por evidente, que Locke veía a la clase trabajadora sujeta a la sociedad política de la Inglaterra del siglo xvii, pero sin pertenecer plenamente a ella. Locke presupone esto no sólo de hecho, sino también como derecho. El supuesto moral que yace tras todo esto era que la clase laboral no tiene y no puede vivir una vida racional.

La presencia de estos supuestos está diseminada a lo largo de los escritos de Locke. Sus proposiciones para el trato de los cesantes en buen estado físico son claramente conocidas, aun cuando los escritores modernos las

¹²La estimación de King está convenientemente reproducida en Dorothy George, *England in Transition* (Penguin, 1953), pp. 150-51. Está parcialmente reproducida en G. N. Clark, *The Wealth of England from 1496 to 1760* (Londres, 1946), pero sin la división entre los que incrementan y los que decrecen. La tabla completa está en D'Avenant, *Works* (1771), II, 184.

¹³William Petyt, *Britannia Languens* (1680), p. 238. Este y otros pasajes similares de varios autores del mismo período están citados en E. S. Furniss, *The Position of the Laborer in a System of Nationalism* (New York: Houghton, 1920), pp. 16ss.

mencionan usualmente sólo para lamentar su severidad y para excusarlas refiriéndolas a los usos de la época. Lo que resulta más acertado es considerar la imagen que de los supuestos de Locke dan estas proposiciones. Los jefes de los talleres («casas de corrección») debían ser alentados para convertir a éstos en establecimientos manufactureros de trabajo pesado; transformarlos en instituciones de trabajo pesado era la misión de los jueces de paz. Los hijos de los cesantes que fuesen «mayores de tres años» eran, innecesariamente, una carga para la nación; debían ser puestos a trabajar, y con ello se obtendrían beneficios que excedieran su mantención. Todo aquello era justificado explícitamente fundándose en que la cesantía no era debida a causas económicas, sino a la depravación moral. El aumento de la cesantía —escribía Locke en 1697, mientras se desempeñaba como miembro de la Comisión de Comercio— es causado por «ninguna otra causa que no sea la relajación de la disciplina y la corrupción de las costumbres»¹⁴. No había en Locke la más mínima duda al tratar a los cesantes como miembros plenos y libres de la comunidad política; igualmente no dudaba de que los cesantes debían estar completamente sujetos al Estado. El Estado tenía el derecho de tratarlos de esta manera, puesto que ellos no estaban a la altura de las normas morales exigidas a los hombres racionales.

Se ha señalado menos frecuentemente la actitud de Locke respecto de la clase asalariada; sin embargo, ella es bastante clara en varios pasajes de sus escritos económicos, particularmente en su escrito *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, publicado en 1691. Allí, en forma incidental para sus argumentos técnicos, Locke da por supuesto que la clase asalariada constituye una clase normal y considerable en la nación¹⁵, que ella no tiene propiedad sino que es enteramente dependiente de sus salarios, y que, por necesidad, sus salarios están normalmente a un mínimo nivel de subsistencia¹⁶. Una persona tal «sólo vive de las manos a la boca». Un pasaje en particular es digno de citarse:

...la participación de los trabajadores / en el ingreso nacional /, estando rara vez por encima de un mínimo nivel de subsistencia, nunca permite a ese cuerpo de hombres el tiempo o la oportunidad de elevar sus

¹⁴Citado en H. R. Fox Bourne, *The life of John Locke* (Londres, 1876), II, 378. Locke parece haber considerado a los ociosos pobres como depravados por libre elección, en contraste con los trabajadores pobres, a los que consideraba incapaces de una vida racional por su misma situación. (Ver abajo pp. 84-86).

¹⁵*Considerations*, en *Works* (edición 1759), II, 13-16.

¹⁶*Ibid.*, p. 29.

pensamientos por sobre ese nivel, o luchar por los suyos contra los más ricos (como por un interés común), salvo cuando alguna miseria común y grande, uniéndolos en un fermento universal, los hace olvidar el respeto, y los envalentona para luchar por sus necesidades con fuerza armada; y, entonces, irrumpen sobre los ricos y arrasan con todo como si fuesen un diluvio. Pero esto raramente sucede, si no en la administración de un gobierno descuidado o mal conducido¹⁷.

Es difícil decir qué parte de estas observaciones es la más reveladora. Está presente el supuesto de que los trabajadores son normalmente mantenidos en un nivel muy bajo como para pensar o actuar políticamente. Se encuentra el aserto de que la mala administración no consiste en dejarlos allí, sino en permitir que ocurra una miseria inusual, ya que ella los unirá en una revuelta armada. Y está presente la convicción de que una revuelta semejante es impropia, es una ofensa contra el respeto que deben a los hombres que son mejores que ellos.

De este modo, la pregunta ¿quién tiene derecho a la revolución?, es decisiva para Locke. El derecho a la revolución es, para él, la única prueba efectiva de ciudadanía, puesto que no propone otro método para derrocar a un gobierno no deseado. Aun cuando en el *Tratado* insiste en el derecho a la revolución que tiene la mayoría, no parece aquí pasársele por la mente el que ese derecho pertenezca a la clase laboral. En verdad, no hay razón para que un pensamiento tal pudiera haberse ocurrido, puesto que para él la clase laboral era mero objeto de la política estatal y de la administración, y no parte cabal del cuerpo ciudadano. Tal clase era incapaz de una acción política racional. El derecho a la revolución, en cambio, depende esencialmente de una decisión racional.

El supuesto de que los miembros de la clase laboral estaban en una posición muy baja para ser capaces de una vida racional —esto es, capaces de regular sus vidas por esos principios morales que Locke suponía eran dados por la razón— es patente, una vez más, en *The Reasonableness of Christianity*. Todo el argumento de esa obra es un alegato para que el cristianismo sea reducido a unos pocos y simples artículos de fe, «que los trabajadores y hombres iletrados puedan comprender». El cristianismo, de este modo, debe ser rehecho como

una religión acomodada a las capacidades vulgares; y la condición del género humano de este mundo destinado a trabajar y viajar... La ma-

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

yor parte del género humano no tiene el ocio para la ciencia ni para la lógica, ni para las minuciosas distinciones de las escuelas. Donde la mano es usada para el arado y la espada, la cabeza raramente se eleva a nociones sublimes, o se ejercita en razonamientos misteriosos. Está bien si los hombres de esta clase (para no decir nada del otro sexo) pueden comprender nociones sencillas y un breve razonamiento acerca de cosas familiares a sus mentes, y próximas a su experiencia diaria. Ir más allá de esto es embotar a la mayor parte del género humano. . .¹⁸.

Esto no es, como podría pensarse, un alegato en favor de una simple religión ética racional que reemplace las disputas de los teólogos. Al contrario, el propósito de Locke es afirmar que, sin saciones sobrenaturales, la clase laboral es incapaz de seguir una ética racional. El sólo quiere que las sanciones se hagan más claras. Las cláusulas simples que recomienda no son reglas morales, sino cláusulas de fe. Creer en ellas es todo lo necesario, pues tales creencias convierten las reglas morales del Evangelio en órdenes perentorias. El problema de Locke es enmarcar las cláusulas de manera tal que apelen directamente a la experiencia de la gente común, las que, de este modo, pueden creer¹⁹. La mayor parte del género humano, concluye, no puede ser dejados libres bajo el gobierno de las leyes de la naturaleza o de la razón; ellos no son capaces de inferir reglas de conducta a partir de ellas. Para »los jornaleros y tenderos, solteronas y sirvientas. . . oír órdenes sencillas es la única y segura manera de hacerlos trabajar y obedecer. La mayor parte no puede saber y, en consecuencia, deben ellos creer«²⁰.

Por supuesto, Locke está recomendando este cristianismo simplificado para todas las clases, como puede verse en sus observaciones, ingenuamente mercantiles, acerca de la gran utilidad de la doctrina cristiana de las recompensas y castigos.

¹⁸*The Reasonableness of Christianity*, últimas dos páginas; *Works* (1759), II, 585-86.

¹⁹Los artículos de fe esenciales son: que hay una vida futura y que la salvación sólo puede ser alcanzada por los que creen que Cristo ha resucitado de entre los muertos para ser el divino salvador de la humanidad. Locke arguye que ésta es una noción simple que, junto con los milagros, puede ser prontamente comprendida por los iletrados en términos de su experiencia común: »El curar a los enfermos, el restaurar la vista a los ciegos por una simple palabra, y el resucitar y ser resucitado, son hechos simples que ellos pueden comprender sin dificultad, y quien realice estos actos, debe hacerlos con la asistencia de un poder divino. Estas cosas están al nivel de la más ordinaria de las comprensiones: quien puede distinguir entre la enfermedad y la salud, entre un lisiado y un sano, entre un muerto y un vivo, es capaz de comprender esta doctrina«. (*Ibid.*, II, 586);

²⁰*Ibid.*, II, 580.

Los filósofos (antiguos), por cierto, alababan la belleza de la virtud; ...pero dejándola sin dote, muy pocos estaban dispuestos a desposarla... Pero ahora, habiéndose inclinado la balanza de su lado, por »una extrema e inmortal carga de gloria«, el interés llega a ella, y es ahora la virtud visiblemente la más enriquecedora adquisición, y con mucho, el mejor negocio... La visión del cielo y del infierno traerá un desprecio sobre los cortos placeres y dolores de este estado presente, y da atracciones y estímulos a la virtud, cuya razón e interés, y el cuidado de nosotros mismos, no pueden sino permitir y preferir. Sobre este fundamento, y sólo sobre éste, la moralidad se mantiene firme y puede desafiar toda competencia²¹.

No hay duda que los lectores de Locke apreciaron esta recomendación del Cristianismo más de lo que pudieran hacer los trabajadores, ya que éstos no estaban en posición de pensar en términos de hacer »la elección más enriquecedora«. Sin embargo, Locke ve sólo como una ventaja secundaria la capacidad de su doctrina cristiana fundamental para satisfacer a los hombres de capacidades más elevadas. Su reiterado énfasis en la necesidad de que las clases laborales sean reducidas a la obediencia por una creencia en recompensas y castigos divinos, no deja duda acerca de su preocupación central. La consecuencia es clara: la clase laboral, más que ninguna otra, es incapaz de vivir una vida racional.

Es claro entonces que, cuando Locke mira su propia sociedad, ve dos clases con diferente racionalidad y diferentes derechos. Si no lo hubiera hecho así habría sido extraño; Locke no era un nivelador (*Leveller*). El suyo no era el puritanismo democrático que apareció durante la *Commonwealth*, sino el puritanismo que en 1660 no encontró dificultad en acomodarse a las exigencias del dominio de clase. Locke ha dado una buena acogida a la Restauración, no sólo porque ha puesto un fin a la turbulencia de la *Commonwealth*²², sino también porque ha restablecido algo que era positivo,

la protección de aquellas leyes que la prudencia y providencia de nuestros ancestros establecieron y que el feliz retorno de Su Majestad ha restaurado: un cuerpo de leyes tan bien articulado, que mientras esta nación permanezca satisfecha por el solo hecho de subordinarse a ellas, sus miembros estarán siempre seguros de exceder a sus vecinos; cuerpo de leyes que fuerzan al mundo al constante reconocimiento de que

²¹*Ibid.*, II, 582.

²²Ver los pasajes citados del manuscrito del tratado de Locke de 1660 sobre el Magisterado Civil, en Gough, *op. cit.*, p. 178.

nosotros éramos no sólo el más feliz estado, sino la más pura iglesia del último tiempo²³.

De esta aprobación sin reservas de la constitución anterior a la *Commonwealth* —no, por supuesto, la constitución (de la Iglesia y el Estado) entendida como lo hacían Jacobo I y Carlos I, sino entendida como lo hacían los Parlamentaristas—, Locke prosigue hasta establecer como un principio el que »el supremo magistrado de toda nación, de cualquier manera que esta fuese creada, debe necesariamente tener un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo«²⁴. Locke se manifiesta a sí mismo, en 1660, como un verdadero conservador. De ahí en adelante, su visión de la sociedad fue la de los hombres poseedores de bienes.

LOS SUPUESTOS SOCIALES GENERALIZADOS

Sería sorprendente que los supuestos de Locke acerca de su propia sociedad no afectaran de alguna manera sus premisas acerca de la sociedad y el hombre como tales. Su manera histórica de pensar no opone ninguna dificultad a su transferir supuestos acerca de la sociedad del siglo XVII hacia un presunto estado de naturaleza. Desde el momento en que toma sus supuestos acerca de su propia sociedad como hasta tal punto evidentes que no siente la necesidad de argumentar en su favor, pueden ellos ser fácilmente introducidos en

²³Prefacio al tratado sobre el Magistrado Civil, 1660; Bodleian Library, manuscrito de Locke C 28, fol. 2 verso.

²⁴*Ibid.*, fol. 3 recto. La diferencia entre esto y la posición que Locke tomó tres décadas más tarde en el *Segundo Tratado*, no reside en la cantidad de poder otorgado a la autoridad civil, sino en quien reside ese poder. El »poder absoluto y arbitrario« de 1660 tiene que ver sólo con las »acciones indiferentes«. Las acciones indiferentes son definidas como aquéllas no comprendidas en la ley de la naturaleza o en la revelación divina; en otras palabras, aquellos asuntos con respecto a los cuales el hombre es naturalmente libre. (Ver las premisas de Locke, citadas en Gough, *op. cit.*, p. 179). Estos son precisamente los asuntos que Locke en el *Segundo Tratado* transfiere de las manos del individuo a las de la suprema autoridad civil, allí la sociedad civil misma.

Pero en 1660 Locke quería considerar a un monarca —¿o se trataba sólo de el rey-en-el-parlamento?— como la autoridad suprema: el »magistrado« es definido como »el poder legislativo supremo de cualquier sociedad, sin considerar su forma de gobierno o el número de personas de que consta« (manuscrito del tratado sobre el Magistrado Civil, Bodleian Library, manuscrito de Locke e. 7, fol. 1. nota al margen); en cambio, en 1689 Locke reserva la suprema autoridad en la sociedad civil misma. Locke, consistentemente, siempre busca una autoridad civil que asegure las instituciones básicas de la sociedad de clases. En 1660 esto requería el llamar de nuevo a los Estuardos y la doctrina del poder arbitrario y absoluto del magistrado en asuntos indiferentes; en 1689 requería la destitución de los Estuardos y la doctrina del *Segundo Tratado*.

sus premisas sin ninguna conciencia acerca de un problema de consistencia. Argumentaré que los dos supuestos acerca de su propia sociedad —el de una diferencia de clases en racionalidad, y el de una diferencia de clases en derecho— fueron generalizados, en el pensamiento de Locke, transformándose en supuestos implícitos acerca de la naturaleza humana en sí misma y acerca de los derechos individuales naturales; y que esos supuestos modifican sus postulados explícitos acerca de la naturaleza humana y derechos naturales.

En la exposición inicial de sus postulados en el *Tratado* (y su análisis de la naturaleza humana en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, el cual también debe ser considerado para una exposición completa de su teoría general de la naturaleza humana), no hay nada que sugiera la suposición de la diferenciación de clase. Sin embargo, antes de usar estos postulados para deducir el carácter necesario de la sociedad civil, Locke antepone otros argumentos, especialmente en su tratamiento de los derechos de propiedad, lo que implica que ya ha generalizado sus supuestos diferenciales acerca de su propia sociedad en supuestos abstractos implícitos de naturalezas humanas y derechos naturales diferenciales.

1. Derechos Diferenciales. Hemos visto que Locke encuentra en la sociedad del siglo XVII una diferenciación de clases tan profunda que los miembros de la clase laboral tenían muy distintos derechos efectivos que los de las clases por sobre ellos. Ellos vivían, y deben vivir, »de la mano a la boca«, jamás podían »elevar sus pensamientos por encima de eso« y eran incapaces para participar en la vida política. Su condición era resultado de no tener propiedad a la cual poder aplicar su trabajo; su carencia de propiedad era un aspecto de la prevaleciente desigualdad fundada en »la necesidad de las cosas, y la constitución de la sociedad humana«²⁵.

Lo que Locke vio en su propia sociedad lo consideró típico de toda sociedad civil. Pero, ¿cómo llegó esto a ser un supuesto de derechos *naturales* diferenciales, y dónde entra esto, como un tal supuesto, en el argumento del *Tratado*? Ciertamente no está presente en las afirmaciones iniciales acerca de los derechos naturales; allí todo el énfasis está en la igualdad natural de los derechos (§§ 4,5)²⁶.

La transformación de los derechos naturales iguales en diferenciales aparece en la teoría de la propiedad de Locke. En el capítulo del *Tratado*

²⁵ *Considerations, Works* (1759), II, 19.

²⁶ Esta y las siguientes referencias en el texto se refieren a las secciones numeradas del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. La citas se toman de la edición de 1764 de los *Tratados*.

acerca de la propiedad hace hincapié en transformar el derecho natural de todo individuo a una propiedad tal como la que necesita para subsistir y en la cual aplicar su trabajo, en un derecho natural de apropiación 'ilimitada', por el cual los más industriosos pueden en justicia adquirir toda la tierra, dejando a los otros sin más medio para vivir que no sea el vender la disposición de su trabajo²⁷.

Esta transformación no constituye una aberración en el individualismo de Locke, sino una parte esencial de él. El centro de su individualismo es la afirmación de que todo hombre es naturalmente el único propietario de su propia persona y capacidades (§§ 4, 6, 44, 123) —el propietario absoluto en el sentido que no debe nada a la sociedad por ellos— y especialmente el propietario absoluto de su capacidad de trabajo (§ 27). Todo hombre es, por lo tanto, libre para alienar su propia capacidad de trabajo. Por medio de este postulado individualista, Locke transforma la masa de individuos iguales (con justicia) en dos clases con derechos muy diferentes: aquéllos con propiedad y aquéllos sin. Una vez que toda la tierra ha sido apropiada, el derecho fundamental de no estar sujeto a la jurisdicción de otro es tan desigual entre los poseedores y los no poseedores, que es diferente en naturaleza, no en grado: aquéllos sin propiedad son dependientes para su subsistencia de aquéllos con propiedad, y son incapaces de alterar sus propias circunstancias. La igualdad inicial de derechos naturales, que consiste en la no posesión de jurisdicción de ningún hombre sobre otro (§ 4), no puede perdurar después de la diferenciación de la propiedad. En otras palabras, el hombre sin propiedad de bienes pierde la propiedad de su propia persona que era la base de sus iguales derechos naturales. Locke insiste en que la disparidad en la propiedad es 'natural', esto es, que ella tiene lugar »fuera de los límites de la sociedad y sin pacto« (§ 50). La sociedad civil es establecida para proteger las posesiones desiguales, las que han causado ya en el estado natural derechos desiguales. De esta forma Locke ha generalizado el supuesto de una diferencia de derechos entre las clases de su propia sociedad, en un supuesto implícito de derechos 'naturales' diferenciales. Este supuesto implícito, como se verá, no reemplaza la teoría inicial de la igualdad: los dos están en la mente de Locke al mismo tiempo.

2. Racionalidad diferencial. Hemos visto que Locke supuso en su propia sociedad una diferencia de racionalidad según las clases, que deja a la clase laboral en la incapacidad de una vida plenamente racional. Las preguntas son: ¿Cómo llegó esto a ser un supuesto de racionalidad diferencial en gene-

²⁷ »Locke on Capitalist Appropriation«, *Western Political Quarterly*, iv, 550-66.

ral? ¿Y dónde entra esto en el argumento del *Tratado*? Claramente no está presente en la exposición inicial de los postulados. Allí, racionalidad y depravación son tratadas abstractamente, y aunque los hombres racionales son distinguidos de los hombres corruptos²⁸, no hay ninguna sugerencia de que la distinción sea correlativa con la clase social. Pero a medida que el argumento avanza y los postulados tienen que ser especificados, llega a ser obvio que Locke tiene algo más en mente. Cuando tiene que relacionar la depravación y la racionalidad con las necesidades políticas del hombre, estas cualidades resultan tener sentido sólo en el establecimiento de una clase particular de instituciones de propiedad y al ser relacionadas estrechamente al dominio.

Cualquiera pueda ser la depravación inherente al hombre, Locke piensa que no requiere sino la más rudimentaria sociedad política hasta que haya propiedad extensa. Donde hubiera »la igualdad de una simple manera pobre de vivir, confinando los deseos (de los hombres) dentro de los estrechos límites de la pequeña propiedad de cada hombre, »habría pocas controversias y pocos abusos, y, en consecuencia, no habría necesidad de muchas leyes o magistrados; habría más miedo de los extranjeros que el existente entre cada uno de ellos, y el propósito central de implantar un gobierno sería la seguridad »contra la fuerza extranjera« (§ 107). Una sociedad plenamente civil, del tipo que preocupa principalmente al *Tratado*, una sociedad para la seguridad interna de la propiedad individual, es requerida no para la protección de pequeñas propiedades iguales, sino sólo de las extensas propiedades desiguales; no de un modesto almacenamiento de bienes de consumo o quizás unos pocos acres de tierra, sino de una acumulación substancial de recursos. Es la propensión a acumular propiedad más allá de los requerimientos de la subsistencia la que necesariamente lleva a los hombres racionales a establecer la sociedad civil.

Llegamos aquí a lo crucial del asunto. La propensión a acumular, aunque conduce a querellas, es ella misma no depravada sino racional. El deseo de acumulación no sólo es racional, de acuerdo a Locke, sino que la acumulación es la esencia de la conducta racional. Más precisamente, la verdadera naturaleza del comportamiento racional es aplicar trabajo para acrecentar los dones de la naturaleza, para un subsecuente goce de un ingreso real más grande, o mayor poder o prestigio. Este procedimiento, en opinión de Locke, requiere de la propiedad privada; y la medida de la industriosisdad racional es la acumulación de propiedades.

²⁸Ver más abajo, p. 83.

Todo esto puede ser visto en el famoso capítulo del *Tratado* acerca de la propiedad, cuyo postulado básico es que el hombre verdaderamente racional es el industrial. El comportamiento racional en los asuntos temporales es invertir las propias energías en la acumulación de propiedad real y de capital. »Dios dio el mundo en común a los hombres; pero... El se lo dio... para... las mayores conveniencias de la vida que ellos fueran capaces de obtener de él...«. Por lo tanto, El »lo dio para el uso de los industriales y racionales«, quienes lo »harían progresar« (§ 34). Sin propiedad el progreso es imposible: »La condición de la vida humana, que requiere trabajo y materiales sobre los que trabajar, necesariamente introduce propiedades privadas« (§ 35). No todos en el estado de naturaleza pudieron adquirir propiedad, pues dondequiera que sea introducido el dinero —y es introducido en el estado de naturaleza (§ 50)— la tierra es toda apropiada (§ 45). Que la apropiación deje a algunos hombres sin ninguna posibilidad de adquirir tierra no perturba a Locke, pues el jornalero de una sociedad donde la tierra tiene ya toda dueño, está en mejores condiciones que el más grande hombre en una economía primitiva (§ 41).

De este modo »los industriales y racionales« no son todos los trabajadores, sino sólo aquellos que adquieren propiedad y la mejoran por su trabajo²⁹. Un efecto ulterior de la introducción del dinero es que la finalidad racional de una industria humana llega a ser la acumulación más allá de cualquier exigencia de consumo. »Diferentes grados de actividad industrial« dan a los hombres diferentes cantidades de propiedad, y la invención del dinero da a los hombres más industriales la oportunidad »de acrecentar sus posesiones más allá del uso de su familia y de un abundante abastecimiento para su consumo« (§ 48). En resumen, la conducta racional, en el estado de naturaleza, consiste en una ilimitada acumulación, la posibilidad de la cual está abierta sólo a algunos. Se sigue que, en opinión de Locke, había en el estado de naturaleza una diferenciación de clases en racionalidad, en cuanto aquéllos que fueron dejados sin propiedad después que la tierra fue toda apropiada, no pueden ser considerados plenamente racionales. Ellos no tuvieron oportunidad de serlo. Como los jornaleros en la sociedad civil, ellos no estaban en posición de aplicar su trabajo para mejorar los dones de la naturaleza; todas sus energías eran necesarias para mantenerse vivos. Ellos no pueden »elevar sus pensamientos por sobre eso«, pues ellos sólo viven »de la mano a la boca«.

²⁹A esta misma conclusión llega, desde un punto de partida diferente, Leo Strauss, en un penetrante ensayo acerca de la ley natural: »On Locke's Doctrine of Natural Rights«, *Philosophical Review* xli (octubre, 1952), 495-96.

EL AMBIGUO ESTADO DE NATURALEZA

Del análisis precedente se puede concluir que Locke lee en el estado de naturaleza, en una forma generalizada, los supuestos que él hizo acerca de los derechos y racionalidad diferenciales en las sociedades existentes. Aunque los supuestos generalizados modifican en su propio entendimiento los postulados iniciales del *Tratado*, no los desplazan. Locke toma en consideración, a ambos al mismo tiempo en diferentes niveles de conciencia. Por tanto, los postulados sobre los cuales estaba operando eran confusos y ambiguos. Todos los hombres eran, en suma, racionales; sin embargo había dos clases distintas de racionalidad. Todos los hombres eran iguales en los derechos naturales; sin embargo había dos órdenes distintos de posesión de los derechos naturales. Aquí se encuentra la fuente de la extraordinaria contradicción de la presentación que hace Locke de la naturaleza humana.

Habitualmente pensamos que Locke sostuvo que los hombres son esencialmente racionales y sociales. Racionales, en cuanto ellos pueden vivir juntos por la ley de la naturaleza, la cual es la razón, o la cual, al menos (aunque no impresa en la mente), es conocible por la razón sin la ayuda de la revelación. Sociales, en cuanto ellos pueden vivir por la ley de la naturaleza sin la imposición de reglas por parte de un soberano. Esta concepción, se dice usualmente, es la gran diferencia entre las visiones de la naturaleza humana de Locke y Hobbes. Si hay alguna diferencia significativa es aquí donde uno espera encontrarla, más que en la teoría de la motivación. Pues Locke, como Hobbes, sostuvieron que los hombres son movidos primariamente por el apetito y la aversión; los apetitos son tan fuertes que »si ellos fueran dejados libres a su propio impulso, llevarían a los hombres a la subversión de toda moralidad. Las leyes morales son puestas como un freno y restricción a estos deseos exorbitantes«³⁰. Usualmente se ha sostenido que la diferencia entre esto y la opinión de Hobbes es que Locke piensa a los hombres como capaces de implantar estas reglas en ellos mismos, percibiendo su utilidad, sin instalar un soberano.

La teoría general presentada al comienzo del *Tratado* afirma que los hombres son naturalmente capaces de gobernarse a sí mismos por la ley de la naturaleza o razón. El estado de naturaleza, se nos ha dicho, tiene una ley

³⁰*Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, 1, 3, §3. Cf. la reflexión hobbesiana de Locke en 1678 de que »la principal fuente desde donde se originan las acciones de los hombres, la regla por la cual se conducen, y el fin al que se dirigen, parece ser el crédito y la reputación, y aquello que siempre tratan de evitar es la vergüenza y el oprobio«, y las consecuencias que derivan para el gobierno. (Citado del manuscrito del diario de Locke en Fox Bourne, *op. cit.*, 1, 403-4).

de naturaleza para gobernarlo, la cual es la razón (§ 6). El estado de naturaleza es contrastado básicamente al estado de guerra: los dos están «tan lejanamente distantes, como un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y preservación, y un estado de hostilidad, malicia, violencia, y mutua destrucción, lo están uno de otro. El estado de naturaleza es propiamente el que los hombres viven juntos de acuerdo a la razón, sin un superior común en la tierra con autoridad para juzgar entre ellos» (§ 19). No es una derogación de esta visión del estado de naturaleza el que Locke permita, como lo hace, que haya algunos hombres en él que no siguen la ley de la naturaleza. La ley de la naturaleza enseña sólo a aquellos que la consultan (§ 6); algunos hombres la transgreden y, haciéndolo así, se declaran a sí mismos «viviendo por otra regla que la de la razón y común equidad» y llegan a ser, de esta forma, «peligrosos para el género humano» (§ 8). Un hombre que viola la ley de la naturaleza «se transforma en degenerado, y se declara a sí mismo absuelto de los principios de la naturaleza humana y creatura nociva» (§ 10). La imagen total del estado de naturaleza en el capítulo II del *Tratado*, es el de un pueblo observante de la ley natural, con algunos criminales naturales entre ellos: Locke usa la palabra criminal para describir al hombre en el estado de naturaleza que viola su ley (§ 8).

Mas esta representación es sólo una de dos imágenes completamente opuestas que Locke tiene del estado de naturaleza. Ya en el capítulo III del *Tratado*, sólo una página después de la distinción entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, leemos que donde no hay autoridad para decidir entre contendores «cualquier mínima diferencia es factible que termine» en el «estado de guerra», y que «una gran razón del integrarse los hombres a sí mismos en sociedad y dejar el estado de naturaleza» es «el evitar este estado de guerra» (§ 21)³¹. La diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra hobbesiano ha virtualmente desaparecido. Algunos capítulos más tarde, leemos además que el estado de naturaleza es «muy peligroso, muy inseguro»; que en él el gozo de los derechos individuales es «muy incierto y expuesto constantemente a la invasión por parte de los otros»,

³¹Este pasaje no aparece ni en la edición Everyman de los dos tratados (ed. por W. S. Carpenter) ni en la edición Appleton-Century del *Segundo Tratado* y de la *Carta acerca de la Tolerancia* (ed. por C. L. Sherman, Nueva York, 1937). Cada una de estas ediciones sigue aquí una impresión de la primera edición de los *Tratados* que no traía el § 21. Ambas han tratado de cubrir esta deficiencia dividiendo otra sección en dos. (Sherman divide la § 20; Carpenter la § 36, de modo que todas las secciones en la edición Everyman que va de la 21 a la 35 están mal numeradas). La historia particular de las dos impresiones de la primera edición de Locke, y de su tratamiento por los editores modernos, se señala en Peter Laslett, «The 1690 Edition of Locke's *Two Treatises of Government: Two States*», *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, IV (1952), 341-47.

y que está »lleno de temores y continuos peligros«. Todo este peligro acaece debido a que »la mayor parte no (son) estrictos observantes de la equidad y justicia« (§ 123). Lo que hace al estado de naturaleza invivible, de acuerdo a esta explicación, no es el vicio de los pocos, sino la disposición de »la mayor parte« de alejarse de la ley de la razón.

La contradicción entre los dos conjuntos de afirmaciones de Locke acerca del hombre natural es obvia; es una contradicción central en los postulados explícitos sobre los cuales su teoría política está construida. No bastará decir que él simplemente repite la tradicional concepción cristiana del hombre como una mezcla contradictoria de apetito y razón. Locke sin duda aceptó esa visión; sin embargo dentro de ella hay lugar para una considerable variedad de pareceres acerca del relativo peso (o potencialidades) de los dos ingredientes de la naturaleza humana. Diferentes expositores de la doctrina cristiana pueden tener diferentes opiniones. Lo que debe ser explicado es: cómo Locke no tomó una posición en este asunto, sino dos posiciones opuestas.

Podría uno afirmar que tuvo que tomar las dos posiciones en orden a llevar adelante su causa contra la de Hobbes; tuvo que hacer a los hombres lo bastante racionales como para no requerir un soberano hobbesiano, sin embargo lo bastante litigiosos como para necesitar entregar sus derechos naturales y poderes a una sociedad civil. Sin embargo, decir esto sería acusar a Locke, injusta e innecesariamente, ya sea de deshonestidad intelectual o de extraordinaria superficialidad; de la misma manera, implicaría una subestimación del alcance de la subordinación a la que somete al individuo respecto al estado³².

Parece más razonable concluir que Locke pudo tomar las dos posiciones acerca de la naturaleza humana porque tenía en mente simultáneamente dos concepciones de la sociedad, las cuales, aunque lógicamente conflictivas, eran derivadas de la misma fuente primaria. Una era la concepción atomista de la sociedad, propia del siglo XVII, como una masa de seres iguales e indiferenciados. Otra era la noción de una sociedad compuesta de dos clases diferenciadas por sus niveles de racionalidad: aquéllos que eran »industriosos y racionales« y tenían propiedad, y aquéllos que no lo eran, que trabajaban, por cierto, pero sólo para vivir, no para acumular.

Locke fue inconsciente de la contradicción entre estas dos concepciones de la sociedad, porque las dos (y no solamente, como ya hemos visto, la segunda) eran elementos transferidos a sus postulados desde su comprensión de su propia sociedad. En última instancia, lo ambiguo y contradictorio era, la

³²Ver abajo, pp. 90-92.

comprensión de Locke acerca de su propia sociedad. No podría haber sido de otra manera, porque era la comprensión de una sociedad burguesa emergente, que refleja la ambivalencia de una sociedad que demanda la igualdad formal, pero requiere desigualdad substancial de derechos.

Como filósofo burgués, propiciador del individualismo del siglo xvii, Locke tenía que mirar a los hombres como unidades iguales e indiferenciadas, y considerarlos racionales. El orden burgués se justifica a sí mismo suponiendo, primero, que todos los hombres eran intelectualmente capaces de arreglárselas por sí mismos, y segundo, que el comportamiento racional en este sentido era normalmente racional, en concordancia con la ley de la naturaleza. Así, una parte necesaria de la visión burguesa imagina al hombre en general bajo la imagen de un hombre racional burgués. Locke comparte esta visión, que lo hizo estimar del estado de naturaleza como racional y pacífico.

Al mismo tiempo, como filósofo burgués, Locke necesariamente concibió la sociedad abstracta como consistente en dos clases con diferente racionalidad. Las dos clases en la Inglaterra de Locke vivían vidas totalmente diferentes en libertad y derechos. La diferencia básica entre ellas era, de hecho, la distinción en su habilidad para vivir por el código moral burgués. Pero para la clase dirigente esto aparecía como siendo una capacidad diferencial en los hombres para vivir de acuerdo a las reglas morales como tales. Esta concepción de la sociedad dio a Locke la imagen del estado de naturaleza como peligroso e inseguro. Pues decir, como él lo hizo, que la mayor parte de los hombres son incapaces de guiar sus vidas por la ley de la razón, sin estar sometidos a sanción, es afirmar que una sociedad civil con sanciones legales (y una iglesia con sanciones espirituales) es necesaria para mantenerlos en orden. Sin estas sanciones, i.e., en un estado de naturaleza, no puede haber paz.

Ambas visiones del estado de naturaleza proceden del concepto burgués de sociedad; y ambas eran necesarias a él. Su raíz común oscurece sus cualidades contradictorias. No hay duda que Locke basaba su teoría en un aristotélico concepto de dos clases —amos y esclavos— cuyas posiciones relativas estaban justificadas por una supuesta diferencia inherente en racionalidad. Con Locke la diferencia en racionalidad no era inherente al hombre, era adquirida socialmente en virtud de diversas posiciones económicas. Pero desde que era adquirida en el estado de naturaleza, era inherente a la sociedad. Es decir, una vez adquirida era permanente, porque era el concomitante de un orden de relaciones de propiedad que Locke supone ser la base permanente de la sociedad civilizada. Su noción de una racionalidad diferencial justifica

como natural, no la esclavitud³³, sino la subordinación de una parte del pueblo por la continua alienación contractual de su capacidad de trabajo. En la visión burguesa los hombres eran libres para alienar su libertad, y Locke, por lo menos, piensa que la diferencia en racionalidad era un resultado más que una causa de esa alienación. Pero la diferencia en racionalidad, una vez establecida, proveía de una justificación a los derechos diferenciales.

LA AMBIGUA SOCIEDAD CIVIL

Podemos ahora preguntar cómo la ambigua posición de Locke acerca de los derechos naturales y la racionalidad se introduce y afecta su teoría de la formación de la sociedad civil. Los hombres ingresan a la sociedad civil, afirma Locke, para protegerse a sí mismos de las inconveniencias, inseguridad y violencia del estado de naturaleza. O, como declara repetidamente, la gran razón para la unión de los hombres en sociedad y ponerse a sí mismos bajo gobierno es preservar su propiedad, por la cual quiere significar sus «vidas, libertades y bienes» (§ 123, cf. § 173). Cuando la propiedad es definida así cada uno tiene una razón para entrar en sociedad civil, y cada uno es capaz de ingresar, teniendo algunos derechos que él puede transferir. Sin embargo Locke no se atiene a esta definición. Usa el término en dos sentidos distintos en puntos donde su significado era decisivo para su argumento. La propiedad para cuya protección los hombres se obligan a sí mismos a la sociedad civil es a veces (e.g., §§ 123, 131, 137) manifestada como siendo «vida, libertad y bienes», pero a veces (e.g. §§ 138-140) es claramente sólo mercancías y tierras³⁴. En consecuencia, hombres sin bienes o mercancías, esto es, sin propiedad en el sentido común, están legítimamente tanto en como fuera de la sociedad civil.

Cuando la propiedad para cuya protección los hombres constituyen la sociedad civil es considerada la vida, libertad y bienes, todos los hombres (excepto los esclavos) son aptos para ser miembros; cuando es considerada las mercancías o bienes solos, sólo los hombres que los poseen son aptos.

³³Locke justificó también la esclavitud, pero no por razones de racionalidad diferencial inherente. La esclavitud se justificaba cuando un hombre había «por su propia culpa perdido legalmente su vida, por un acto que mereciese la muerte» (§ 23). Locke parece haberla pensado como una pena adecuada para sus criminales naturales.

³⁴Una instancia sorprendente de este último uso aparece en § 138 donde después de argüir que los hombres en sociedad deben poseer propiedades (puesto que ingresan a la sociedad para preservar su propiedad), concluye que «tiene tal derecho a los bienes que por ley de la comunidad les pertenecen, que nadie tiene derecho a quitarles su propiedad o parte alguna de ella sin su propio consentimiento: sin esto no tienen de ningún modo una propiedad».

Locke la interpreta de ambas maneras sin ninguna conciencia de inconsistencia. Lo que ha pasado es entendible a la luz de nuestro análisis. El reconocimiento por parte de Locke de clases con diferentes derechos en su propia sociedad, habiendo sido llevado a sus postulados como un supuesto implícito de derechos naturales y racionalidad, diferenciales sin desplazar por ello el supuesto formal de racionalidad general e iguales derechos, ha emergido en el nivel del contrato social en una crucial ambigüedad acerca de quiénes son partes para el contrato.

La pregunta acerca de a quiénes considera Locke como miembros de la sociedad civil parece admitir sólo una respuesta. Todos, tengan o no propiedad en el sentido ordinario del término, están incluidos como teniendo un interés en preservar su vida y libertad. Al mismo tiempo, sólo aquellos con »bienes« pueden ser miembros plenos por dos razones: sólo ellos tienen un pleno interés en la preservación de la propiedad; y sólo ellos son plenamente capaces de esa vida racional —esa voluntaria obligación a la ley de la razón— que es la base necesaria para una plena participación en la sociedad civil. La clase laboral, no teniendo bienes, está sujeta a, pero no es miembro pleno de, la sociedad civil. Si se objeta que ésta no es una respuesta, sino dos respuestas inconsistentes, la réplica debe ser que las dos respuestas se desprenden de los supuestos de Locke; y que no una sola, sino sólo las dos juntas, representan en forma precisa su pensamiento.

Esta ambigüedad acerca del ser miembro de la sociedad en virtud del supuesto contrato original, permite a Locke considerar a todos los hombres como miembros para el propósito de ser gobernados y sólo a los hombres de bienes como miembros para propósitos de gobernar. El derecho a gobernar (más precisamente, el derecho de controlar cualquier gobierno) es dado sólo a los hombres de bienes; es a ellos a quienes se les ha dado la voz decisiva acerca de la imposición de contribuciones, sin la cual ningún gobierno puede subsistir (§ 140). Por otro lado, la obligación de estar supeditado por la ley y sujeto al gobierno legítimo, está asentada en todos los hombres, tengan o no propiedad en el sentido de bienes; en verdad, hayan o no hecho un convenio expreso. Cuando Locke amplía su doctrina del consentimiento expreso, hasta una doctrina del consentimiento tácito, no deja dudas acerca de quiénes están obligados. Consentimiento tácito se supone haber sido dado por »todo hombre, que tiene cualquier posesión, goce de cualquier parte de los dominios de cualquier gobierno. . . ya sean éstas sus posesiones de tierra, para él y para sus descendientes por siempre, o un hospedaje sólo por una semana; o ya sea él esté viajando libremente por los caminos; y, en efecto, alcanza tan lejos como el mismo ser de cualquiera dentro de los territorios de ese gobierno« (§ 119). Locke es cuidadoso para decir (§ 122) que esto no hace a un hom-

bre un miembro pleno de la sociedad civil, sino sólo lo somete legítimamente a su gobierno: los hombres sin bienes no son admitidos como miembros plenos por la puerta trasera del consentimiento tácito³⁵. Por supuesto, Locke debió refugiarse en el consentimiento tácito porque era imposible mostrar consentimiento expreso en el caso de los actuales ciudadanos de un Estado establecido. Sin embargo, su doctrina del consentimiento tácito tiene la añadida conveniencia de que claramente impone obligación, alcanzando a su »mismo ser«, a aquellos sin ningún bien cualquiera que sea.

El análisis precedente manifiesta que el resultado de la obra de Locke fue el proveer una base moral para un estado de clase, a partir de postulados de iguales derechos naturales individuales. Dados los supuestos individualistas del iusnaturalismo del siglo xvii, un estado de clase sólo puede ser legitimado por una doctrina del consentimiento que introducirá a una clase dentro del estado, pero no la hará parte plena de él. La teoría de Locke logra este fin. Su cumplimiento requiere de los supuestos implícitos que Locke sostiene. Estos supuestos lo envuelven en las ambigüedades y contradicciones que impregnan su argumento. Es difícil ver cómo podría haber persistido en tales contradicciones si no hubiera tomado al estado de clase como un desideratum, e iguales derechos naturales como otro desideratum.

Locke no convierte deliberadamente una teoría de iguales derechos naturales en una justificación de un estado de clase. Al contrario, sus supuestos iusnaturalistas, honestamente sostenidos, la hacen posible, en verdad hasta garantizan que su teoría justificará, sin ninguna astucia, un estado de clases. El factor decisivo era que los derechos naturales iguales que Locke veía, incluyendo, como de hecho lo hacían, el derecho de acumulación ilimitada de propiedad, llevaban lógicamente a diferentes derechos de clases y así a la justificación de un estado de clase. Las confusiones de Locke son el resultado de una honesta deducción desde un postulado de iguales derechos naturales que contienen su propia contradicción. La evidencia sugiere que él no percibió la contradicción del postulado de igual derecho natural respecto a la propiedad ilimitada, sino que simplemente incluyó en el ámbito el derecho (o estado de naturaleza) una relación social que aceptó como normal en la sociedad civilizada. La fuente de las contradicciones en su teoría es su intento de establecer en términos universales (no clasistas), derechos y obligaciones que necesariamente tenían un contenido de clase.

³⁵Podemos notar incidentalmente que en su discusión del consentimiento tácito, como en aquella del supuesto ingreso expreso a la sociedad civil por el contrato, Locke pone la vida, la libertad y la propiedad bajo un término común, y aquí el término no es ni siquiera »propiedad«, sino »posesión« (§ 119, citado más arriba).

RECONSIDERACION DE PROBLEMAS NO RESUELTOS

Cuando la teoría de Locke es entendida en el sentido aquí atribuido a ella, algunas relevantes dificultades de su interpretación pueden ser resueltas.

1. El problema inherente en la interpretación del Estado como una sociedad anónima por parte de Locke, no es ahora problema porque hemos visto que Locke considera que el estado consiste a la vez sólo de propietarios como de toda la población. El no tiene dificultad, entonces, en pensar el estado como una sociedad anónima de propietarios cuya decisión mayoritaria compromete no sólo a ellos mismos sino también a sus empleados. La clase laboral, cuyo solo bien es su capacidad de trabajo, no puede tomar parte en las operaciones de la compañía al mismo nivel que los propietarios. No obstante, la clase laboral es tan necesaria a las operaciones de la compañía como para constituir una parte orgánica de ella. El propósito de esta sociedad es no sólo conservar la propiedad que tiene, sino también preservar el derecho y condiciones que le permiten acrecentar su propiedad; una de estas condiciones es una fuerza laboral efectivamente sujeta a la jurisdicción de la compañía. Quizás la más próxima analogía al Estado de Locke es la sociedad anónima de comerciantes, transando o plantando en tierras distantes, cuya concesión les da, o les permite tomar, una tal jurisdicción sobre los nativos o la fuerza laboral transplantada como la naturaleza del comercio la requiera.

2. La contradicción implícita en la interpretación de la teoría de Locke que enfatiza la supremacía de la mayoría es también explicada. La inconsistencia, se recordara, se daba entre la afirmación del gobierno de la mayoría y la insistencia en la santidad de la propiedad individual. ¿Qué pasaría si los no propietarios fueran una mayoría? Este no es un problema caprichoso. Ha surgido en los debates entre los niveladores (*Levellers*) y los independientes (*Independents*) en el ejército parlamentario durante las guerras civiles³⁶. Era una real dificultad en los días de Locke, porque se pensaba que los no propietarios eran una mayoría³⁷. Podemos ahora ver que no hay conflicto entre la afirmación del gobierno de la mayoría y del derecho a propiedad en tanto que Locke estaba asumiendo que sólo aquellos con propiedad eran miembros plenos de la sociedad civil y de este modo de la mayoría.

³⁶A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty* (Londres: Dent, 1938), esp. pp. 53-63.

³⁷Cf. la estimación de King, citada arriba en n. 12.

3. Varias inconsistencias dejadas sin explicar en la interpretación liberal individualista de Locke pueden también ser resueltas. Gough pregunta, por ejemplo, si Locke puede realmente haber creído, como lo hace (§ 140), «que el consentimiento de una mayoría de representantes era lo mismo que el propio consentimiento de un hombre del cual, está de hecho, doblemente separado»³⁸. Locke puede fácilmente haber pensado así si estaba pensando primariamente en la defensa de los propietarios como un todo. Su identificación del propio consentimiento de un hombre con el consentimiento de la mayoría tiene sentido sólo si estaba pensando de esta forma. Locke estaba muy bien enterado que había diferencias de intereses entre los terratenientes, los comerciantes y los banqueros, diferencias que él vio claramente demostradas en luchas acerca de la incidencia de la tributación³⁹. En estas circunstancias, el hecho de que pudiera identificar el consentimiento individual con el de la mayoría a la imposición de contribuciones, indica que estaba pensando en la defensa de la propiedad como tal. Locke pudo asumir, como un hombre de propiedad él mismo, que el interés común de los hombres propietarios era más importante que sus intereses divergentes como poseedores de tierras, de moneda o de acciones mercantiles.

4. El debate acerca de si Locke era un individualista o un «colectivista», si pone los propósitos del individuo o los de la sociedad primero, aparece ahora bajo una nueva luz. Cuando la cualidad fundamental del individualismo de Locke es tenida en mente la controversia llega a ser insignificante. Su individualismo no consiste enteramente en sostener que los individuos son por naturaleza libres e iguales y sólo pueden ser con justicia sometidos a la jurisdicción de otros por su propio consentimiento. El significado central del individualismo de Locke es que hace al individuo el propietario natural de su propia persona y capacidades, no debiendo nada a la sociedad por ellas.

Un tal individualismo es necesariamente un colectivismo (en el sentido de afirmar la supremacía de la sociedad civil por sobre todo individuo). Porque afirma una individualidad que puede ser plenamente realizada sólo acumulando propiedad, y, por lo tanto, realizada sólo por algunos a expensas de la individualidad de los otros. Para permitir a una tal sociedad funcionar, la autoridad política debe ser suprema sobre los individuos; si no lo es, no puede haber seguridad de que las instituciones propietarias esenciales a esta clase de individualismo, tengan protección adecuada. Individuos que tienen los medios para realizar sus personalidades (esto es los propietarios) no nece-

³⁸*Op. cit.*, p. 69.

³⁹*Considerations*, en *Works* (1759), II, 36, 29.

sitan retener para sí ningún derecho contra la sociedad civil, ya que la sociedad civil es construida por y para ellos, y operada por y para ellos. Todo lo que necesitan hacer es insistir en que la sociedad civil, o la mayoría de ellos mismos, es suprema sobre todo gobierno, pues un gobierno particular puede de otro modo escapárseles de las manos. Locke no vacila en permitir a los individuos entregar a la sociedad civil todos sus derechos naturales y poderes, incluyendo específicamente todas sus posesiones y tierras (§§ 120, 128, 136), o, lo que viene a ser lo mismo, conceder todos los derechos y poderes necesarios a los fines para los cuales la sociedad fue formada (§§ 99, 129, 131), siendo el juez la mayoría (§ 97). La transferencia a bulto de los derechos individuales era necesaria para alcanzar fuerza colectiva suficiente para la protección de la propiedad. Locke puede permitirse proponer esta transferencia porque la sociedad civil debía estar bajo el control de los hombres de propiedad. Bajo estas circunstancias el individualismo debe y puede ser abandonado, sin tropiezo, a la supremacía colectiva del estado.

La idea de que individualismo y »colectivismo« son los puntos opuestos de una escala a lo largo de la cual estados y teorías del estado pueden ser ubicados, prescindiendo de la etapa de desarrollo social en la cual ellos aparecen, es superficial y desorientadora. El individualismo de Locke, aquél de una sociedad capitalista emergente, no excluye, sino al contrario demanda, la supremacía del estado sobre el individuo. No es una cuestión de a mayor individualismo, menor colectivismo; más bien, mientras más acabado el individualismo más completo el colectivismo. La teoría de Hobbes es la suprema ilustración de esta relación, pero su negación de la ley natural tradicional y su fracaso para dar garantías a la propiedad contra el soberano (ya sea una mayoría del pueblo o un monarca absoluto) no favorece sus opiniones ante aquéllos que piensan que la propiedad es el hecho social central. Locke era más aceptable debido a su ambigüedad acerca de la ley natural y porque provee alguna clase de garantía a los derechos de propiedad. Cuando la cualidad específica del individualismo burgués del siglo XVII es vista bajo esta luz, no es ya más necesario buscar un compromiso entre las afirmaciones individualistas y colectivistas de Locke; ellas se implican mutuamente.

5. El constitucionalismo de Locke llega a ser ahora más inteligible; no necesita ser minimizado o enfatizado. Puede ser visto por lo que él es: una defensa de los derechos para la expansión de la propiedad más que de los derechos del individuo contra el estado.

Podemos notar, a este respecto, que Locke no piensa deseable (en tanto que los Niveladores (*Levellers*), en el *Agreement of the People*, lo pensaron esencial) reservar algunos derechos para el individuo contra cualquier par-

lamento o gobierno. El estado de Locke no protege directamente ninguno de los derechos individuales. La sola salvaguarda del individuo contra el gobierno arbitrario yace en el derecho de la mayoría para decir cuándo un gobierno ha roto su confianza en cuanto a actuar siempre en bien público, nunca arbitrariamente. Locke pudo asumir que esta supremacía de la mayoría constituye una suficiente salvaguarda para los derechos individuales porque pensó que todo el que tenga el derecho de ser consultado estaba de acuerdo en un concepto del bien público: llevar al máximo la riqueza de la nación y por ello (como él lo vio) su bienestar. Este acuerdo puede ser postulado sólo porque pensaba que la clase laboral no tenía derecho a ser consultada. El constitucionalismo de Locke es esencialmente una defensa de la supremacía de la propiedad, no sólo la del hacendado (*yeoman*), sino más especialmente la de los hombres de bienes para los que la seguridad de la acumulación ilimitada era de primera importancia.

La insistencia de Locke en que la autoridad del gobierno («el legislativo») es limitada y fiduciaria, dependiente del consentimiento de la mayoría de los contribuyentes, o en la interpretación de esa mayoría acerca de la lealtad del gobierno a su palabra, no es la parte central de su teoría. El tuvo que desarrollar limitaciones al gobierno porque construyó primero la otra parte, i.e., la total subordinación del individuo a la sociedad civil. Ambas partes eran necesarias para cualquier teoría que procurara proteger y promover las instituciones de propiedad y por ello la clase de sociedad, para cuyo afianzamiento habían sido necesaria una guerra civil, una restauración, una resolución posterior. Si en 1689 el confinamiento del gobierno arbitrario tenía una más obvia inmediatez, la subordinación del individuo al Estado tenía por lo menos, como duradera, un significado de igual magnitud. La revolución Whig no sólo estableció la supremacía del parlamento sobre la monarquía, sino que también consolidó la posición de los hombres de propiedad —específicamente de aquellos hombres que estaban usando su propiedad en la nueva forma, como capital empleado para rendir ganancia— sobre la clase laboral. La teoría de Locke sirvió al estado Whig en ambos aspectos.

Hemos visto como Locke, llevando sus postulados a los supuestos implícitos de la diferenciación de clases en racionalidad y derechos (derivados de su comprensión de su propia sociedad), alcanza una ambigua teoría de pertenencia diferencial a la sociedad civil, una teoría que justifica un estado de clase desde postulados de derechos naturales individuales iguales. La ambigüedad acerca de la pertenencia oculta a Locke mismo la contradicción de su individualismo, el que produce plena individualidad para algunos por medio de la aniquilación de la individualidad de otros. Locke no pudo haber

sido consciente de que la individualidad por la que abogó era al mismo tiempo una negación de la individualidad. Una tal conciencia no podía ser encontrada en hombres que estaban recién comenzando a dominar las grandes posibilidades para la libertad individual que yacen en el avance de la sociedad capitalista. La contradicción estaba ahí, pero estos hombres no podían reconocerla ni siquiera resolverla. Locke estaba en los orígenes del liberalismo inglés. La grandeza del liberalismo del siglo xvii fue su afirmación de que el individuo racional libre era el criterio de la buena sociedad; su tragedia fue que esta misma aserción necesariamente niega el individualismo a la mitad de la nación.

University of Toronto

Traducción: Claudio Rivas.