

Prólogo

*John Locke: vida y escritos*¹

Nació John Locke en el seno de una familia acomodada el 29 de agosto de 1632, en la pequeña aldea de Wrington, al sur de Bristol. Su madre moriría apenas haber alcanzado Locke la mayoría de edad, después de haber dado a luz dos hijos más. John y sus dos hermanos menores fueron educados por su padre con estricta disciplina, circunstancia que, andando los años, sería objeto de laudable comentario por parte del filósofo.

Antes de ingresar en la escuela, tuvo Locke, en medio del riguroso régimen familiar, una instrucción privada de orientación ideológica liberal, al ser su padre ferviente partidario de la soberanía del pueblo y del gobierno representativo. En su casa se recibían constantes visitas de los hombres más notables de la comarca, en especial de Alexander Popham, juez de paz del condado de Somerset, a cuyo servicio estaba empleado el padre de Locke.

1. El más completo estudio biográfico sobre John Locke es el de Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, Longmans, Green, Londres, 1968. De esa obra me he servido para redactar, en forma muy resumida, este apartado.

Al estallar la guerra civil entre parlamentarios y realistas durante la monarquía de Carlos I, Popham se alistó en el ejército sublevado y alcanzó el grado de coronel; y poco antes de terminar la contienda, fue nombrado miembro del Parlamento, desde donde hizo uso de su influencia para que el joven John Locke fuese admitido en la *Westminster School* e iniciase sus estudios formales bajo la dirección del Dr. Richard Busby. Allí se ejercitó Locke en el aprendizaje de lenguas clásicas. Y aunque más tarde expresaría su desacuerdo con el sistema pedagógico al que estuvo sujeto durante aquellos años, se distinguió como alumno aventajado y, en 1650, ganó por oposición una beca que le permitió ingresar en la *Christ Church* de Oxford, una de las instituciones académicas más prestigiosas en la Inglaterra de su tiempo. Metafísica, lógica, retórica, griego y latín fueron las disciplinas que, siguiendo la tradición medieval, constituyeron su programa de estudios. Tampoco enteramente satisfecho con aquel plan de trabajo, que incluía abundantes dosis de aristotelismo y escolasticismo, obtuvo, sin embargo, el título de Bachiller en Artes y continuó su residencia en Oxford con el fin de alcanzar el grado de *Master*.

En esta segunda etapa de educación universitaria, iniciada en 1656, uno de sus profesores, Richard Lower, lo introdujo en el estudio de la medicina y de la ciencia experimental, despertando en Locke un interés por ellas que permanecería durante el resto de su vida. Logrado el título de *Master* en 1658, Locke fue elegido para el puesto de lector de griego, y un año después le fue concedido el cargo de Censor de Filosofía Moral, lo que le permitió permanecer en Oxford y combinar sus responsabilidades docentes con su preparación médica, teniendo como maestro a Robert Boyle, fundador de la química moderna.

En 1665 interrumpe sus faenas académicas para viajar al continente en misión diplomática, como ayudante de sir Walter Vane. Regresa a Inglaterra en 1666 para proseguir sus estudios de medicina, y en ese mismo año conoce a Anthony Ashley Cooper, futuro *earl* de Shaftesbury, que había acudido a Oxford para tomar las aguas medicinales del lugar. En 1667,

Ashley nombra a Locke tutor de su hijo y lo lleva a residir con su familia en la *Exeter House* de Westminster. Allí, además de ejercer sus responsabilidades de tutoría, Locke actuó como consejero político de Ashley y como médico de la casa.

En esos años, tras haber sido elegido miembro de la *Royal Society*, centro de investigaciones filosóficas y científicas, Locke concluye su primera obra de importancia –*Considerations of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*– y colabora con Ashley en la redacción de una constitución para la nueva colonia británica de Carolina, concediendo derechos populares a los colonos, pero restringiendo al mismo tiempo sus privilegios feudales. Estas *Fundamental Constitutions* no llegarían a ser ratificadas.

En 1671 escribe los dos primeros borradores del *Essay Concerning Human Understanding* y continúa al servicio de Ashley, ya por entonces *earl* de Shaftesbury. Con la caída de éste, que pierde el favor real en 1675, Locke deja su puesto de tutor y viaja a Francia. Reside en Montpellier, por quince meses, y allí conoce a Pierre Regis, popularizador de la filosofía cartesiana con la que Locke había tenido un primer contacto en Oxford y que habría de ejercer una influencia notable en el estilo sistemático y claro de sus tratados.

Durante su estancia en Montpellier, Locke recibió la noticia de que Shaftesbury había sido encarcelado en la Torre de Londres como consecuencia de sus denuncias contra el nuevo Parlamento (estamos en el reinado de Carlos II). Locke se traslada a París, donde hace amistad con François Bernier, discípulo de Gassendi. Bernier y Locke entablan una intensa relación filosófica que se interrumpe cuando, en 1678, Shaftesbury recobra la libertad y pide a Locke que éste regrese a Inglaterra para continuar al lado de la familia.

Las actividades políticas de Shaftesbury en los años subsiguientes, encaminadas a impedir que el católico duque de York –más tarde Jacobo II– accediese al trono, concluyeron con el arresto temporal del *earl*, quien, acusado de alta traición, huyó a Holanda en 1681. Allí moriría de gota dos años

después. Como consecuencia de su asociación con Shaftesbury, Locke abandonó también Oxford, adonde había vuelto para proseguir sus trabajos académicos, exiliándose igualmente en Holanda. Primero en Rotterdam, y en Amsterdam después, trabaja de nuevo en el *Essay* y concluye una obra sobre filosofía de la educación: *Some Thoughts Concerning Education*. Una versión resumida del *Essay Concerning Human Understanding*, traducida al francés, es publicada por su amigo Jean Le Clerc en 1685. Algo más tarde aparece en latín, también publicada por Le Clerc, su *Carta Primera sobre la Tolerancia*, escrito concebido como réplica a la idea hobbesiana del Estado confesional y de la unión de los poderes eclesiástico y civil.

La coronación de Jacobo II como rey de Inglaterra provoca en 1687 la reacción de las facciones protestantes del continente. Locke, todavía en Holanda, entra en contacto con Guillermo de Orange y sus seguidores, y desde Rotterdam colabora con ellos en el intento de destronar a Jacobo y de evitar que la corona inglesa recaiga en un príncipe católico. Guillermo de Orange y su consorte María, hija protestante de Jacobo, son invitados a Inglaterra por los líderes de la oposición al monarca «papista» y desembarcan en Toray al mando de sus ejércitos. Las fuerzas de Jacobo II se pasan al bando invasor, y el rey emigra a Francia. De este modo se consuma la llamada «gloriosa revolución» de 1688. Guillermo de Orange es nombrado soberano de Inglaterra según un régimen constitucional, accediendo al trono tras aceptar la famosa *Bill of Rights* que da al Parlamento plena participación en las decisiones de gobierno.

Locke regresa a su país, y en 1690 se publican por vez primera sus *Two Treatises of Government*, dedicados a Guillermo III. El libro aparece en edición anónima, no tanto por temor a posibles represalias sino por lo que, a juicio de sus biógrafos, fue una constante en la personalidad de Locke: un cierto amor a no ser centro de atención, a la oscuridad y a la vida privada. Con todo, la inmediata publicación del *Essay*, que tiene lugar ese mismo año, supone, dentro y fuera de In-

glaterra, el clamoroso reconocimiento de su autor y su consagración definitiva como uno de los grandes pensadores de todos los tiempos.

En 1695 aparece en Londres otro escrito anónimo, atribuido también a Locke por sus contemporáneos: *The Reasonableness of Christianity*, obra irónicamente hobbesiana en lo esencial de su doctrina religiosa, según la cual el único requisito necesario para la salvación del cristiano es que éste crea en la misión redentora de Jesucristo. La reacción calvinista no se hizo esperar, y Locke fue acusado de ateo, dando todo ello origen a una polémica que habría de prolongarse durante largos años.

Un dato biográfico que para algunos críticos de hoy tiene especial relevancia en lo que se refiere a la doctrina político-económica de Locke es su nombramiento, en 1696, como consejero del *Board of Trade*, departamento del gobierno británico encargado de dirigir el comercio interior. Así lo entiende C. B. Macpherson, quien nos dice que fue el interés de Locke «por los asuntos de Estado, y especialmente por la política económica del gobierno, lo que le indujo a servir como miembro del *Board of Trade*, llegando a convertirse en figura dominante del mismo»; y que cuando «escribió los *Two Treatises*, no era Locke un estudioso apartado de los negocios del mundo, sino un hombre con propiedades, interesado en salvaguardar las instituciones protectoras de la propiedad», por ser, a partir de 1670, «hombre acaudalado, con inversiones considerables en el negocio de la seda y en la *Royal Africa Company* (trata de esclavos)». Y concluye Macpherson que los *Two Treatises* en cuestión «son el producto de una mente formada en Oxford y vuelta a formar en un Londres conspirador y comercial»².

La observación de Macpherson no es de poca monta; porque, de ser cierta, la lectura de este *Segundo Tratado sobre el*

2. C. B. Macpherson (ed.): *John Locke's Second Treatise of Government*, Hackett, 1980. (Editor's Introduction, págs. ix-x.)

Gobierno Civil habría de modificarse de manera considerable, al tener ante nosotros un libro escrito con intenciones directamente vinculadas a muy particulares intereses de clase. A esto hemos de volver más adelante. Por lo que se refiere al nombramiento en sí, las funciones de Locke cesaron en 1700, a petición de Locke mismo, quien por razones de salud había ya expresado con anterioridad su deseo de dimitir del cargo. En ese año se publicó la cuarta edición del *Essay*. Y desde entonces hasta la fecha de su muerte, acaecida en 1704, Locke se ocupó en la preparación de unos comentarios a las Epístolas de San Pablo, publicados póstumamente en 1706.

Locke murió un 28 de octubre, a los setenta y tres años de edad, en la casa de campo de sir Francis Masham, a veinte millas de Londres, donde se había hospedado desde su regreso a Inglaterra. Dejó este mundo, según testimonio de lady Masham, quien lo atendió en los últimos momentos, sin impaciencia y con naturalidad. Para quienes lo conocieron a un nivel personal, Locke fue afable y sencillo, sometido durante toda su vida, a pesar de su débil salud física, a una rigurosa disciplina de trabajo y dedicado a mejorar con su obra la condición de los hombres.

El Primer Tratado

Excluido de la presente edición, el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil* es una larga y elaborada refutación de la teoría del derecho divino de los reyes, tal y como ésta fue concebida por sir Robert Filmer en su *Patriarcha*, opúsculo escrito en 1653 y publicado en 1680, un cuarto de siglo después de la muerte de su autor. *Patriarcha* es una defensa de la monarquía absoluta, basada en el principio de que el monarca gobierna por voluntad de Dios, siendo, pues, sus decretos y su autoridad tan indiscutibles como cualquier otro mandato divino. Probablemente, el ataque directo a Filmer, cuyo prestigio como filósofo y tratadista político era sólo mediano, fue para Locke un

modo de expresar su desacuerdo con el ideario del *Leviatán*, obra de mucho mayor alcance, debida a la pluma de un Hobbes que, a los pocos años de su muerte, continuaba irradiando una mítica (y siniestra) respetabilidad. Contrariamente a lo que Filmer trata de probar, dirá Locke en el *Primer Tratado*, la autoridad real no le fue concedida por Dios a Adán, primer padre de la humanidad; y aunque de hecho le hubiera sido concedida, tampoco hay evidencia de que dicha autoridad fuese transmitida por sucesión a sus herederos. En el fondo, suponer una sujeción original al primer «patriarca» es admitir que los hombres no nacieron libres y que, supuesto el carácter sucesorio del poder patriarcal, tampoco podrán serlo nunca, en virtud de su subordinación *natural* a ese poder que se considera absoluto y arbitrario. Éste es el punto de la doctrina de Filmer que a Locke le interesaba refutar antes de seguir adelante con lo que constituye la *pars instaurans* de su propio argumento, desarrollado en el *Segundo Tratado*.

Estado natural y estado de guerra

Cualquier lector que, ateniéndose al texto del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, observe con atención los fundamentos en los que Locke se apoya para construir su hipótesis acerca del origen del pacto social tendrá por fuerza que reparar en una ambigüedad de base. Locke comienza por distinguir entre «el estado de naturaleza» y «el estado de guerra», que para Hobbes eran uno y el mismo. En su condición primigenia, nos dice Locke, los hombres se hallan por naturaleza en un estado de perfecta libertad e igualdad «en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás» (II, 4)³. Invocando la auto-

3. De ahora en adelante, doy las referencias al texto según el número de capítulo, seguido del número de *parágrafo*, y no de página.

ridad de Hooker, nos presenta un paisaje humano en el que «ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros» (II, 5). Para Locke, tal situación constituyó por sí misma una forma de gobierno; pues aunque en el estado de naturaleza la libertad es absoluta, está dirigida por una ley de naturaleza que obliga a todos. La razón es esa ley, y ella enseña a toda la humanidad «que ningún hombre debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (II, 6).

Si todo lo que Locke tuviera que decir acerca del estado de naturaleza terminase ahí, la diferencia entre éste y el que Hobbes nos presenta como una universal guerra de todos contra todos no podría ser más clara. Sin embargo, Locke reconoce que en ese estado de naturaleza presidido por las normas inviolables de la razón, facultad implantada en el género humano por un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, *existe la posibilidad real e inmediata de que la ley natural sea transgredida*.

La «amenaza» y la «ofensa» no están, pues, ausentes del estado de naturaleza; y, por consiguiente, «ciertos medios son necesarios para preservar la propia vida» y «para que todos los hombres se abstengan de invadir los derechos de los otros, y de invadirse mutuamente» (II, 7). De tal modo que cada uno tiene derecho a castigar a los transgresores de la ley de naturaleza –que es, repitámoslo, la ley de la razón– en la medida en que dicha ley sea violada.

Según esto, y en buena lógica, cabe concluir que las raíces del «estado de guerra», el cual es definido por Locke como «un estado de enemistad y destrucción», se hallan de alguna manera en el estado de naturaleza mismo, y que, por tanto, la distinción que Locke se empeña en establecer entre uno y otro no termina de convencernos. Más correcta sería, de acuerdo con los presupuestos lockeanos, una visión de las cosas que admitiese como original condición de la humanidad un estado natural *con fases de paz y fases de guerra*, esto es, con fases

de obediencia y desobediencia a la ley de naturaleza⁴; lo cual viene a ser, aunque expresado con otras, quizá menos rigurosas, palabras, algo muy parecido a lo que Hobbes dice. La pretendida armonía que Locke postula como norma natural de convivencia anterior al establecimiento de la sociedad civil no es, en definitiva, una situación permanente entre los hombres. Siempre hay al fondo de cada individuo –como el propio Locke dirá en otra parte– una tendencia a la autoestima y al egoísmo, que, querámoslo o no, condiciona nuestra conducta:

... el resorte principal del que surgen todas las acciones de los hombres, la norma por la que se guían y el fin que persiguen, parece ser siempre el alcanzar reconocimiento y fama. Y esto hace que los hombres quieran evitar a toda costa la vergüenza y la desgracia⁵.

Este deseo por destacar y por lograr la aceptación y admiración públicas «es lo que determina el corte de los vestidos de las mujeres y las modas en los trajes de los hombres...; esto es lo que hace que los seres humanos sean borrachos o abstemios, ladrones u honestos...; esto es lo que hace que los indios Hurones del Canadá sufran con tanta entereza los más indecibles tormentos... Allí donde el poder, y no el recto ejercicio del mismo, procura reputación y prestigio, toda injusticia, toda falsedad, violencia y opresión que vayan dirigidas a lograr ese poder serán tomadas por sabiduría y habilidad... Y allí donde el amor al propio país sea la cosa de moda, veremos cómo proliferan las muchedumbres de bravos Romanos»⁶.

4. Así lo entiende, creo que acertadamente, S. P. Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, Russel & Russel, Nueva York, 1966, pág. 127.

5. El texto es del *Essay Concerning Human Understanding*, Libro I, Cap. 3, Sección 10.

6. *Ibid.*

En otras palabras, que el natural impulso de los de nuestra especie no es precisamente un ejemplo de generosa entrega al prójimo, sino más bien un motivo de competencia y disensión, controladas a veces, pero siempre latentes. De otro modo, ¿qué necesidad habría de que los hombres acordasen constituirse en sociedad civil? En el estado natural, reconoce Locke, tienen lugar el acalorado apasionamiento, la ilimitada extravagancia y la transgresión de la ley de naturaleza, con riesgos para la paz y seguridad de los hombres; y éstos (entiéndase, los que de entre ellos hayan respetado fielmente la obligación de preservar al género humano y estén dispuestos a guiarse por las normas de la razón) tienen el derecho de «destruir» todo lo que sea nocivo para la especie. De tal manera que cada individuo puede, en el estado natural, ser legítimamente *ejecutor de la ley de naturaleza*, juez y verdugo, con capacidad para velar por el cumplimiento de la ley de la razón, que es la que Dios ha implantado en todos ellos.

No explica Locke cómo en el estado de naturaleza pudieron surgir transgresores que, cediendo a ímpulsos irracionales, dieron en violar las normas de convivencia dictadas por la ley natural. Tampoco dice cuándo. No se hace en el libro referencia alguna al momento en que el estado de naturaleza —que, para Locke, además de constituir una hipótesis de argumentación, fue también una etapa real en la historia del género humano— se vio afectado por la depravación y el abuso, dando ello lugar a que no pudieran los hombres alcanzar algún tipo de felicidad estable fuera de la sociedad civil.

En el reciente estudio de W. M. Spellman *John Locke and the Problem of Depravity* (Oxford, 1988) se alude a todo este asunto de la condición natural del género humano según Locke la entiende; y se pone una vez más de relieve la circunstancia, pienso que ya indiscutible, del «hobbesianismo» subyacente a la idea lockeana del estado pre-social. Mas si no bastaran las afirmaciones que aparecen en el *Segundo Tratado* y que vienen a confirmar la noción de un estado natural plagado de «miedos y peligros constantes», el fragmento iné-

dito de Locke recogido por Richard H. Cox en su monografía sobre el filósofo⁷ bastaría para salir de toda posible duda:

Si todas las cosas se dejaran para su uso común, la miseria, la rapiña y la violencia se seguirían inevitablemente de ello; y en un estado así, es evidente que no puede haber felicidad.

Por consiguiente, aun suponiendo que el estado de naturaleza hubiera sido *alguna vez* fiel reflejo de lo mandado por la norma de la razón, para nada habría que tenerlo en cuenta a la hora de justificar el establecimiento de la sociedad civil. Así lo entiende también Locke, cuya explicación del proceso constitutivo de la comunidad cívica parte de un estado de cosas que, lejos de ser perfecto, está lleno de «inconveniencias» y pide urgente remedio.

Digámoslo así: el estado de naturaleza degenera en estado de guerra siempre que un hombre o varios hombres deciden atentar contra la vida o la propiedad de otro, o de otros. Así, es el individuo que amenaza violentamente la vida y propiedades ajenas el que se pone a sí mismo en estado de guerra con respecto a los demás, exponiéndose a ser agredido y destruido por éstos. Por el mero hecho de utilizar la violencia con la intención de apoderarse de lo de otro, el que agrede *ha renunciado* al derecho que antes tenía de conservar su propiedad y su vida, y merece –son palabras de Locke– que se le dé el mismo trato que daríamos «a un lobo o a un león». En el estado de naturaleza cada uno es juez de sí mismo; y al no haber todavía un juez superior que *en este mundo* pueda determinar quién ha actuado injustamente asignándole el castigo que le corresponde, el agredido tiene el perfecto derecho de responder a la guerra con la guerra, y puede legítimamente matar al agresor.

Pues bien, es precisamente «para evitar este estado de guerra por lo que los hombres, con gran razón, se ponen a sí mis-

7. Richard H. Cox, *Locke on War and Peace*, Oxford, 1960, pág. 6. El texto citado lo toma Cox de *MS Locke*, c. 28, fols. 139-140.

mos en estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que pueda obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado» (III, 21).

Propiedad

Es obvio que lo que los hombres pretenden cuando deciden ponerse a sí mismos en el seno de una sociedad civil es, en primer lugar, la conservación de su vida. Pero, junto con ella, y en razón de que el hombre necesita de *cosas* para subsistir –vestido, alimento, etc.–, lo que también se pretende es la conservación de la «propiedad», término que en Locke no siempre tiene el significado escrito de bienes materiales, sino que a veces se refiere a algo más general y, dicho sea de paso, menos vinculado a las nociones que proporcionan excusa teórica al capitalismo burgués. A esto volveremos en seguida, por haber sido objeto de atención para quienes han visto en el *Segundo Tratado*, casi con exclusión de lo demás, una apología de la moral capitalista.

El derecho que los hombres tienen de conservar lo suyo –es decir, *sus vidas, sus libertades y sus posesiones*– no sólo es consecuencia de las normas establecidas por la sociedad civil, sino que existía en el estado de naturaleza. Allí, aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecían en común a todos, cada hombre podía adquirir una propiedad estrictamente suya; y esto, en virtud de un principio de ley natural aplicable a cada individuo:

El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó; y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y esto hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres (V, 27).

Pienso que ha sido este texto el que ha dado lugar a la interpretación, no del todo exacta, según la cual lo que Locke está aquí proponiendo es una justificación de la propiedad «ilimitada»; pues lo que sus palabras parecen significar es que la acumulación de propiedades no tendrá más límite que el grado de industria de cada persona; o, lo que es lo mismo, que cada hombre podrá legítimamente poseer todo lo que su trabajo le permita abarcar. A esto responde Locke lo siguiente:

Quizá pueda objetarse que «si el hecho de recoger las bellotas y otros frutos de la tierra hace que tengamos derecho a ellos, entonces cualquiera podría aumentar su propiedad tanto como quisiese». A lo cual respondo: no es así. Pues la misma ley de naturaleza que mediante este procedimiento nos da la propiedad, también pone límites a esa propiedad. «Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia» (1 Timoteo vi. 17), es la voz de la razón confirmada por la inspiración. Pero ¿hasta dónde nos ha dado Dios esa abundancia? Hasta donde podamos disfrutarla. Todo lo que uno puede usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder, será lo que le esté permitido apropiarse mediante el trabajo. Mas todo aquello que exceda lo utilizable será de otros (V, 31).

Es obvio, pues, que, siquiera en lo que atañe a los bienes corruptibles (y tales son los productos de la tierra), el límite de lo apropiable viene determinado, según Locke, por la cuantía de lo utilizable; y que toda apropiación que vaya más allá de eso se opone a las normas de la ley natural y no es, por tanto, permisible.

Pero hay algo más. C. B. Macpherson, quien ha hecho especial hincapié en este aspecto del pensamiento de Locke, estima que la réplica de éste pierde su valor desde el momento en que la apropiación deja de ser algo referido a bienes «corruptibles», para cifrarse en bienes monetarios. Con la introducción del *dinero*, la medida de utilización es, ciertamente, ilimitada. Y, en consecuencia, también lo es la propiedad:

De hecho, Locke elimina con esto todos los límites inicialmente impuestos por la ley natural, y establece un derecho natural de acumular cantidades ilimitadas de propiedad privada [...]. Es, pues, para proteger este derecho natural ilimitado, por lo que los hombres acuerdan establecer la sociedad civil y el gobierno⁸.

Convendrá que nos detengamos un momento en esto. Es verdad que en el *Segundo Tratado* afirma Locke que

mediante tácito y voluntario consentimiento [los hombres], han descubierto el modo en que un individuo puede poseer más tierra de la que puede usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen aunque permanezcan mucho tiempo en manos de su propietario. 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 (V, 50).

Sin embargo, deducir del párrafo anterior, como hace Macpherson, que los hombres acuerdan establecer la sociedad civil y el gobierno *para proteger este derecho natural a la desigualdad*, es decir, *a la acumulación ilimitada de propiedad privada*, es, si se tienen en cuenta las intenciones últimas de Locke, conclusión incompatible con ellas. El acuerdo tácito del que Locke habla, y que tiene lugar en el estado de naturaleza, ha de entenderse como válido y permisible dentro de lo que fue norma racional de convivencia pre-social, es decir, en el contexto de una «edad dorada, antes de que la vana ambición y el *amor sceleratus habendi*, la malvada concupiscencia, hubiese corrompido las almas de los hombres,

8. Macpherson, *loc. cit.*, pág. xvii. Quien desee consultar con mayor detalle lo que Macpherson tiene que decir sobre todo esto debe remitirse a su libro *Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.

llevándolos a tener un concepto erróneo del poder y del honor» (VIII, 111). Sería excesivo atribuir a la teoría de Locke acerca del origen de las sociedades políticas el turbio propósito de perpetuar desigualdades abusivas e injustas. El que la desigualdad pueda ser una de las malas consecuencias que puedan de ella derivarse no es suficiente para afirmar que tal desigualdad es precisamente lo que la teoría busca⁹. Quizá el que estimo error de Macpherson es el de olvidar que, como ha quedado dicho más atrás, la erección de la sociedad civil no está inmediatamente precedida *por un estado natural en fase de paz*, sino por la necesidad de controlar y corregir los abusos que tienen o pueden tener lugar en el estado de naturaleza cuando en él aparecen signos de depravación (el *amor sceleratus habendi* es uno de ellos), con la consiguiente amenaza de hacerlo degenerar en *estado natural en fase de guerra*. Macpherson acierta en señalar que Locke justifica la *desigualdad* –no sólo en lo referente a la propiedad, sino también en otras muchas cosas– como algo tácitamente consentido por los hombres en el estado de naturaleza. *Pero sólo*, téngase esto en cuenta, *cuan-do la desigualdad está de acuerdo con los dictados de la recta razón*. En un pasaje del *Segundo Tratado* que tiene especial interés para lo que ahora nos ocupa, dice Locke lo siguiente:

Aunque ya he dicho más atrás que todos los hombres son iguales por naturaleza, no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza, o la gratitud, o cualquier otro tipo de respetabilidad hace que se les deba sumisión; y, sin embargo, *todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o*

9. La interpretación de Macpherson ha suscitado numerosos comentarios. Podrá encontrarlos el lector en cualquiera de los títulos recientes recogidos en la *Selección Bibliográfica*.

dominio de uno sobre otro; y ésta es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que yo estaba tratando, es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre (VI, 54, subrayados míos).

Puede, pues, concebirse una desigualdad racional frente a una desigualdad depravada en la que, haciendo mal uso del poder adquirido (y la riqueza es poder), se persiga de un modo u otro someter a la voluntad propia las voluntades de los demás hombres. En eso consiste la desigualdad abusiva, que no es sino una forma más de agresión, entre muchas otras; y eso es lo que, según Locke, lleva al género humano a acordar el establecimiento de la sociedad civil. Veamos brevemente mediante qué procedimiento.

Sociedad civil

Si la razón inmediata que lleva a los hombres a organizarse en sociedad es la de procurar con ello protegerse de quienes no observan estrictamente la equidad y la justicia a la que por naturaleza habían sido ordenados, lo que ahora interesa precisar es de qué manera queda establecida dicha sociedad, y cómo se gobierna.

Es en este punto en el que el *Segundo Tratado* se convierte en gran réplica a la idea hobbesiana del Estado. Según Hobbes, los hombres, a fin de salir del estado de naturaleza –que es de suyo belicoso y hace que la vida humana resulte insegura, brutal y corta–, entregan su libertad natural a un poder absoluto y arbitrario, a una persona o asamblea de personas con autoridad para gobernar *según su propio parecer*, a fin de lograr la paz y seguridad de todos; no hay pacto alguno entre el pueblo y el soberano; los miembros de la comunidad civil pactan entre sí y deciden entregarse al arbitrio de la persona soberana, tras haber acordado que éste es el único modo de racionalizar su convivencia.

Para Locke, la institución de la sociedad civil y, con ella, la del gobierno dentro de un Estado consisten en otra cosa. Ciertamente, cuando los hombres deciden unirse en sociedad –dirá Locke– renuncian a una gran parte de la libertad que tenían antes. Cada uno renuncia al poder legislativo y al ejecutivo, que eran suyos en el estado de naturaleza; pero no para entregárselos a un soberano absoluto con autoridad ilimitada. Si cada uno renuncia a su poder particular, lo hace mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, un cuerpo político en el que *la mayoría* tiene derecho «a actuar y decidir en nombre de todos» (VIII, 95). Tácita o explícitamente, cada individuo que ha entrado a formar parte del cuerpo social *consiente* en apoyar las decisiones mayoritarias, y las hace suyas; y se compromete a respetarlas bajo condición de que dichas decisiones respondan a *las leyes* dictadas por quienes –nuevamente por encargo de la mayoría– tengan la misión de hacerlas. Las leyes son el alma del Estado; y mientras sigan vigentes, todos por igual han de someterse a ellas. Y aunque puede ocurrir que el poder ejecutivo esté en manos diferentes de las de aquellos que tienen el encargo de dictarlas, dicho poder ejecutivo estará, en la gran mayoría de los casos, limitado por ellas. Sólo cuando la estricta observancia de la ley resulte nociva para el pueblo, el ejecutivo podrá «actuar sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley» (XIV, 160). A este poder del ejecutivo lo llama Locke «poder de prerrogativa»; y aunque en apariencia podría asemejarse al que Hobbes atribuye al soberano absoluto de su *Leviatán*, las precisiones que Locke establece en el capítulo XIV del *Segundo Tratado* son más que suficientes para marcar claramente la distinción.

No es necesario alargarse aquí en los pormenores de la idea lockeana del Estado civil, expresados en el texto con suma nitidez. Pero quizá no esté de más fijarse en dos cosas:

En primer lugar, que si la sociedad civil tiene un fin que la justifique, éste no puede ser otro, como Locke repite una y otra vez, que el bien del pueblo. Con toda la vaguedad que pu-

diera achacársele a tan general propósito, sirve, cuando menos, para excluir de la teoría política contenida en el *Segundo Tratado* una preferencia de casta empeñada en perpetuar desigualdades de clase. Que la injusticia, la desigualdad y la tiranía pueden tener cabida en un régimen gobernado por la regla de la mayoría es, me parece a mí, indudable. Pero si Locke optó por ella, es porque la estimó menos nociva que cualquier otra y, en especial, menos peligrosa que la impuesta por un sistema de gobierno unipersonal, arbitrario, absoluto e *irrevocable*. Para Locke –y a esto se reduce mi segunda observación– es la *irrevocabilidad* del gobierno establecido el gran mal que puede tiranizar y destruir al pueblo. Ante un riesgo así, no cabe más salida que la rebelión, asunto ampliamente tratado por Locke, que merece se le dediquen aquí dos palabras.

Rebelión

Según las premisas hobbesianas, repitémoslo, el soberano, una vez instituido, puede gobernar *como mejor le parezca*. Y aun en el caso de que traicione la misión que le fue encomendada, a saber, «la paz y seguridad de todos», no hay mecanismo legal que esté capacitado para derrocarlo. La conducta abusiva del soberano –dirá Hobbes– siempre traerá consigo menos males que los producidos por una regresión al estado natural de guerra. Ante esto, la pregunta de Locke es la siguiente: si la finalidad del gobierno es el bien de la humanidad, «¿qué es mejor para ésta: que el pueblo esté siempre expuesto a la ilimitada voluntad de la tiranía, o que los gobernantes puedan ser resistidos cuando hacen un uso exorbitante de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de las propiedades (es decir, de las vidas, posesiones y libertades)¹⁰ de sus súbditos?» (XIX, 229).

10. La aclaración entre paréntesis es mía, y se ajusta a lo que el propio Locke dice en IX, 123.

La respuesta es clara: siempre que alguien –y ese alguien incluye también a los gobernantes– intente invadir por la fuerza los derechos de los demás, «será culpable del mayor crimen de que un hombre es capaz», y «debe ser tratado como merece» (XIX, 230). Si la culpa está en el pueblo, el pueblo será reo de rebelión. Mas las rebeliones de raíz popular –prosigue Locke– no suelen ser frecuentes. Es verdad que puede haber hombres de «espíritu turbulento» que están siempre dispuestos a «armar alboroto, lo cual acarreará su justa ruina y perdición»; mas, por lo común, «el pueblo está más dispuesto a sufrir que a luchar, y no hace por sublevarse» (*ibid.*). Son los príncipes y magistrados los que suelen tener mayor proclividad a violar los derechos de la gente, «como si quienes por ley tuvieran los mayores privilegios y ventajas, tuvieran por ello el poder de quebrantar esas leyes que precisamente los colocaron en una situación mejor que la de sus hermanos» (XIX, 231). Cuando eso ocurre, *es el gobierno el que está rebelándose*, es decir, es el gobierno el que «se pone a sí mismo en un estado de guerra con aquellos contra los que esa fuerza es empleada; y en un estado así, todos los acuerdos anteriores dejan de tener vigencia» (XIX, 232).

El significado del vocablo *rebelarse* –nos recuerda Locke– tiene su origen etimológico en el verbo latino *rebellare*, palabra compuesta por el prefijo *re-* y el sustantivo *bellum*. Toda rebelión es, pues, un volver a la guerra, una *regressio ad bellum*. Y son los gobernantes mismos los que «cuando actúan contrariamente al fin para el que fueron instituidos [...], están de hecho introduciendo un estado de guerra [...]; y deshacen los lazos sociales [...], y destruyen la autoridad que el pueblo les dio» (XIX, 227). Ante una situación semejante –concluye Locke sin la menor reserva– al pueblo le está más que permitido combatir a los *rebellantes*; y «todo el derramamiento de sangre, toda la rapiña, y toda la desolación que el derrumbamiento de los gobiernos acarrea a un país» (XIX, 232), habrán de atribuirse a quienes se rebelaron desde arriba, al gobierno mismo.

Creo que no sería equivocado concluir, de acuerdo con lo anterior, que el racionalismo político lockeano que da origen al pacto social y a la institución del gobierno civil es el que también justifica su disolución. La resistencia a un mal gobierno que, no en casos aislados, sino de manera general, constante y manifiesta, maquina contra las libertades del pueblo no es nada más que el resultado lógico, legítimo y necesario que se deduce de los mismos principios que originalmente lo posibilitaron. El parágrafo 243, último del *Segundo Tratado*, resume las causas que pueden dar lugar a la cesación de un régimen de gobierno ya establecido, y las condiciones que pueden motivar la legal erección de otro régimen nuevo, o, simplemente, la sustitución de los miembros del viejo.

Pese a las ambigüedades que pueden observarse en el discurso, el contenido del *Segundo Tratado* sigue siendo uno de los pilares fundamentales del Estado democrático moderno. Hay en el libro, además, una vena de jovialidad esperanzada que, aún hoy, en el tercer centenario de su primera publicación, sigue dando a sus páginas el vigor de lo actual. Para consuelo de quienes se dedican a las labores de la especulación filosófica y de la teoría política, este *Segundo Tratado* es también, si no bastara lo demás, prueba evidente de que esas faenas no siempre están condenadas a la inutilidad y al olvido.

Por último, y al ser ésta una edición dirigida a los lectores de lengua española, quizá no resulte inoportuno mencionar la deuda que para con el pensamiento hispánico del siglo xvi tiene esta obra de Locke. No se citan en ella muchos autores, pero, entre esos pocos, figuran de manera explícita el Inca Garcilaso y José de Acosta, ambos historiadores de Indias, de ese Nuevo Mundo al que Locke dedicó en sus escritos y en su actividad pública la máxima atención. La deuda mayor, sin embargo, no se cifra en esas alusiones histórico-antropológicas, sino en algo más sustancial al argumento. Estoy refiriéndome a la afinidad que existe entre el ideario político de Bartolomé de las Casas y el del propio Locke. Una lectura del *De Regia Potestate* y del *Segundo Tratado* daría buen motivo

para un actualizado estudio de comparación entre ambas obras, cuyos resultados producirían no pocas e iluminadoras sorpresas en quienes todavía no acaban de estar familiarizados con lo que fue aportación esencial lascasiana a la democracia moderna.

CARLOS MELLIZO
Universidad de Wyoming