

Antropología política e individualismo en Locke*

Ruth W. Grant**
Universidad de Duke

Traducción:
Jorge Mario Largo
Luisa Fernanda Zapata***

Las consideraciones antropológicas de Locke no describen a individuos aislados cuyo comportamiento está regido por cálculos racionales de sus intereses. No es un individualista "atomístico". Admite lo que los críticos comunitaristas del liberalismo sostienen en relación con las posiciones que los liberales no admiten -el grado hasta donde los hombres son seres sociales. No obstante, su teoría política es individualista en tanto teoría normativa de los derechos naturales del individuo. Locke busca combatir el autoritarismo alterando la relación entre las fuerzas sociales poderosas reconocidas y los derechos políticos. La combinación de su teoría política individualista y de su reconocimiento de las posiciones antropológicas acerca de la autoridad tradicional da origen a dificultades en su trabajo con respecto al consentimiento, al imperio de la ley, y a la política partidista.

* Una primera versión de este documento fue entregada en la Asociación Americana de Ciencias Políticas en New Orleans, 1985.

** El título original de este artículo es "Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism". Tomado de: *The Journal of Politics*. Vol. 50. No. 1. Austin, Texas, University of Texas, february, 1988. p. 42-63.

*** Estudiantes de la Escuela de Idiomas, Universidad de Antioquia. Esta traducción hace parte del trabajo de práctica para optar el título de Licenciado en Idiomas. Asesor: Profesor Héctor Ortíz.

Locke quedó fascinado con los relatos de viajeros de lugares exóticos, y su biblioteca contenía una sustancial colección de reportes de viajes (Dunn, 1967, No.77; Laslett, 1963. p. 149-61). Estaba interesado en los relatos de vida y de las costumbres de los pueblos primitivos, aunque no simplemente como un coleccionista de hechos exóticos. Hizo uso de este material en dos debates importantes: primero, utilizó la variedad de formas de las organizaciones políticas primarias como evidencia contra los patriarcalistas, y segundo, utilizó la variedad de costumbres encontradas en diferentes sociedades, como evidencia contra la doctrina de las ideas innatas. En el debate político la evidencia antropológica de Locke ilustra cómo se desarrollan las sociedades políticas a partir de grupos familiares pre-políticos.¹ En el debate epistemológico, la evidencia antropológica sirve para mostrar no solamente la variedad de costumbres encontradas en las diferentes sociedades, sino también la importancia de la costumbre en todo lugar al formar las opiniones que rigen el comportamiento de los hombres. En ninguno de estos casos la antropología de Locke describe a individuos aislados cuyo comportamiento esté regido por los cálculos racionales de sus intereses. Por el contrario, las descripciones de Locke acer-

ca de las sociedades primitivas admiten la importancia de los vínculos sociales tradicionales y de las normas sociales tradicionales en nuestra vida corriente. Sin embargo, a Locke se le caracteriza generalmente tanto como un individualista político, como una especie de individualista intelectual, un defensor del uso independiente de la facultad de la razón contra el prejuicio, la costumbre y el dogmatismo. ¿Política e intelectualmente, qué significa el reconocimiento de Locke acerca de la importancia de las comunidades humanas para nuestra comprensión del individualismo Lockeano?. Al considerar esta pregunta nos veremos obligados a reconsiderar varios problemas del pensamiento de Locke: el significado del consentimiento y el papel del imperio de la ley entre ellas.

Hay dos razones adicionales para examinar el individualismo de Locke a la luz de sus consideraciones antropológicas. Primero, a pesar de que los pensadores contemporáneos seguidores de Locke están de acuerdo en lo contrario, persiste la opinión de que el individualismo de Locke es un individualismo "atomístico"; que Locke imaginaba un estado de naturaleza poblado por individuos disociados, por ejemplo; o que el individuo lockeano se parece al modelo de hombre económico, que guía sus ac-

1. Véase Batz, 1974, para las descripciones de las fuentes antropológicas de Locke. A diferencia de Hobbes, Locke consideraba al hombre "por lo menos semi-social", una visión que su "conocimiento antropológico" exigía, de acuerdo con Batz. p. 666.

ciones por los cálculos de su propio beneficio personal, basado en el juicio privado de sus intereses. Considerando las descripciones antropológicas e históricas de Locke, espero ayudar a disipar tales nociones.

Segundo, y más importante, la discusión se dirige a los críticos comunitaristas contemporáneos del liberalismo. Estos critican a los pensadores liberales, incluido Locke, por su inadecuada comprensión del sujeto, y en particular por no reconocer el simple hecho de que cada individuo está inmerso en relaciones sociales.² Se dice que el liberalismo depende de una premisa individualista que los hechos no pueden apoyar. El individualismo liberal es "mala sociología" (Walzer, 1984, p.324).

Mi propósito es mostrar que al menos un liberal clásico reconoció totalmente el punto hasta donde los seres humanos son seres sociales, pero que no creía que ese hecho dictara ninguna conclusión política particular. El desacuerdo de Locke con los críticos contemporáneos no sería tanto acerca de los hechos como acerca de su importancia. Reconoció el carácter social de la vida humana y el punto hasta donde los individuos desarrollan creencias, ideas e intereses en un contexto social. El interrogante es qué

debe significar ese reconocimiento para la política. La premisa del argumento político de Locke -que los hombres nacen libres- no es un precepto sociológico, sino moral. Y para comprender eso es básico apreciar lo que podría entenderse propiamente por "individualismo" lockeano.

Esta investigación, por consiguiente, debe plantear dos preguntas: la pregunta más o menos sencilla, ¿cuál es la visión de Locke sobre la sociabilidad humana? Y la pregunta más difícil, ¿cuál es el alcance de esa visión en su argumento teórico normativo? Es suficiente un vistazo a la descripción antropológica de Locke en el *Segundo tratado* para plantear la pregunta de la relación en el trabajo entre el "es" o "era" de la antropología y la historia, y el "deber ser" de la política.

En el *Segundo tratado*, Locke utiliza la evidencia antropológica esencialmente en el contexto de los debates concernientes al origen de la sociedad política. Pero la exposición teórica de Locke acerca del origen de la sociedad política es familiar. Las sociedades políticas se forman cuando los individuos libres acuerdan incorporar y establecer una autoridad pública para proteger su propiedad de la violencia de otros hombres. Cada

2. Véase MacIntyre, 1984, especialmente en p. 216-217, 250-251; Sandel, 1982, 1984, cuyo trabajo se refiere al liberalismo Kantiano; Taylor, 1985, p. 187-210; Walzer, 1980, p. 37, 1984; y Wolff, 1968. Véase también Pitkin, 1966, p. 46. Quisiera agradecer a Steven Kautz por sus sugerencias sobre las críticas comunitaristas del liberalismo.

individuo delega en la autoridad pública su derecho privado de castigar violaciones a la ley natural y su derecho a regular su propiedad como crea conveniente. De esta manera la sociedad obtiene el poder para crear leyes que regulen la propiedad y para castigar las violaciones a éstas. Es necesario establecer leyes para servir al propósito de esta asociación. La mayoría de la sociedad determina dónde ubicar el poder legislativo. Puesto que no se necesita una legislación constante, pero sí una ejecución constante de las leyes, se crea un ejecutivo separado. Este arreglo también asegura el imperio de la ley: protege contra los abusos de los legisladores que puedan exonerarse de las leyes que creen. Finalmente, puesto que las leyes no siempre pueden estipularse adecuadamente para cada caso en particular, al ejecutivo se le permiten ciertos poderes prerrogativos para reparar los defectos de la ley establecida. Esta es, en pocas palabras, la descripción informal de la posición de Locke.³

Pueden contrastarse detenidamente, punto por punto, con la descripción de Locke acerca de los orígenes de las sociedades políticas derivada de la evidencia antropológica, la Sagrada Escritura y la especulación histórica (Véase: *Primer tratado*, párrafos 153-69; *Segundo tratado*, párrafos 74-76, 105-22). Y estos relatos no deberían descartarse como

ejemplos aislados. La evidencia de los relatos de los viajeros nos puede informar acerca de los orígenes de las sociedades políticas en general. "Los Reyes de las Indias en América [...] es todavía una muestra de las primeras Edades en Asia y Europa..." (*Segundo tratado*, párrafo 108), y "Al principio, todo el mundo era América [...]" (*Segundo tratado*, párrafo 49).

De acuerdo con el relato de Locke, los hombres vivían en grupos familiares en los que los niños se acostumbraban a la autoridad de sus padres. Por un cambio imperceptible, las familias se transformaban en sociedades políticas mientras que cada niño acordaba seguir acatando las decisiones de su padre hasta que alcanzara la mayoría de edad. El padre exclusivamente ejercía su poder ejecutivo natural. En realidad, en esta fase, se necesitaba muy poco del gobierno local. Algunos hombres vivían en tribus o en tropas sin ninguna clase de gobierno local. Sin embargo, escogían jefes o reyes que los dirigieran para enfrentar enemigos extranjeros. Así, la sociedad política en realidad empezó con cierta clase de monarquía, tanto a través de sus orígenes en la familia como a través de sus orígenes en la necesidad de una defensa colectiva. En estas monarquías, se necesitaba muy poco de leyes establecidas: el gobierno era casi todo prerrogativo. Sólo era cuando se vio-

3. Esta es la línea de discusión más importante del *Segundo tratado*, cap. 7-14.

laba esta autoridad, asociado a cambios en el desarrollo de la propiedad, que los hombres empezaban a limitar los poderes del gobierno a través de la separación de poderes, leyes establecidas, consentimiento especial para la tributación, y una limitación de poderes prerrogativos.

Teóricamente, sucede que los individuos libres disociados consienten en formar una sociedad para protegerse unos de otros. Históricamente, el gobierno se desarrolla a partir de una situación social pre-existente esencialmente para enfrentar amenazas externas. Teóricamente, el gobierno empieza con el poder legislativo. Un ejecutivo separado es un desarrollo posterior. Históricamente, el gobierno empieza como una norma individual. La legislación es un desarrollo posterior. Teóricamente, la autoridad política se caracteriza por el imperio de la ley. Históricamente, la autoridad política parece ser una ilimitada discrecionalidad.

Lo que pretendo al elaborar esta comparación que reconozco algo exagerada, no es mostrar que el escrito de Locke es torpemente contradictorio en este punto. Por lo menos, Locke creía claramente que los acontecimientos de la historia y la evidencia del testimonio de viajeros al Nuevo Mundo eran compatibles con su posición teórica. Introdujo esta evidencia precisamente para apoyar su caso contra el patriarcalismo. El interrogante, más bien, es cómo debiera interpretarse su posición teórica a la luz de su aparen-

te reconocimiento de una especie particular de modelo de las formas primarias de asociación humana. ¿Cuál es el significado de consentimiento y de imperio de la ley en el argumento de Locke contra el absolutismo monárquico, cuando Locke admite que las monarquías tribales son comunidades políticas legítimas? Al examinar la visión de Locke acerca de lo que constituye una comunidad política legítima, también nos acercamos indirectamente a reflexionar en lo que constituye el individualismo Lockeano. Sin importar lo que sea, éste debe ser compatible con lo que Locke describe como la vida de los indios americanos y los patriarcas bíblicos. Debemos empezar con una relación completa de esas descripciones.

I

Locke examina varias formas de organizaciones sociales y políticas tratadas aquí como cuatro variedades caracterizables. Primero, existen unidades familiares, a menudo muy extensas, que incluyen padres, hijos y algunas veces sirvientes y esclavos. Locke se refiere como ejemplos a los patriarcas bíblicos y a un sembrador en las indias occidentales (*Primer tratado*, parágrafos 130-31). Los padres de estas familias no deben ser tomados como sus reyes. Aunque Abraham condujo a la guerra a 314 de sus familiares y sirvientes, no tenía soberanía sobre ellos. Según Locke, luchar en estas circunstancias es simplemente un ejemplo del ejercicio del poder

ejecutivo natural (*Primer tratado*, párrafos 130-32). Así mismo, el padre de una familia, como cualquier otro hombre, podía ejercer su poder ejecutivo natural para castigar a un miembro de su familia, de la misma manera que podía castigar a cualquier otro hombre, incluso con la muerte si fuese necesario (*Segundo tratado*, párrafos 74, 105). Sin embargo, esto no quiere decir que el poder de un padre sea equivalente al de un rey o que las familias sean indistintas de las sociedades políticas. De hecho, Locke hace grandes esfuerzos para distinguirlas (*Primer tratado*, párrafos 60-70, 160; *Segundo tratado*, capítulo 6). Empieza con la familia, no con el individuo independiente, aislado ni con la comunidad política. Su punto de partida es una etapa social pero pre-política.⁴

La sociedad política se distingue de la relación de un padre con sus hijos y de un amo con sus sirvientes de dos maneras: primero, la sociedad política incluye una autoridad común sobre todos los miembros de la sociedad, la cual por sí sola puede exigir legítimamente la pena de muerte para las violaciones de su ley común (*common law*) y, segundo, las asociaciones políticas se hacen con el propósito de defender la propiedad de los miembros de la violencia de otros hombres. De esta manera, una familia

es tan distinta de una sociedad política como lo es de una iglesia o de una tripulación de barco. Cada una de estas es una asociación que debe tener sus propias reglas y su sistema de aplicación, pero ninguna de ellas se forma con propósitos políticos, ni tienen tampoco a su disposición los mismos medios legítimos de ejecución, como sí los tiene una sociedad política (*Segundo tratado*, capítulo 7; *Carta sobre la tolerancia*; "Segunda carta sobre la tolerancia". p. 117-118).

Sin embargo, las familias pueden transformarse en sociedades políticas "por un cambio imperceptible" que crea una monarquía patriarcal (*Segundo tratado*, párrafo 76; Schochet, 1975. p. 254-264): ésta es la segunda variedad. El cambio aparece cuando los niños en edad avanzada dan su consentimiento, "consentimiento tácito y casi natural" (*Segundo tratado*, párrafo 75) para establecer la autoridad política del padre. Simplemente le permiten ser el único ejecutor de la ley natural entre ellos y aunán fuerzas con él para ejecutar sus decisiones. Este es un desarrollo "fácil" y "natural": los niños están acostumbrados a obedecer a su padre desde la niñez, el padre los ha regido con afecto mientras que eran niños, confían en él y con buenas razones (*Segundo tratado*, párrafos 75, 105). Más aún, no hay bases para un conflicto de intereses entre el padre y sus hijos.

4. Contraste con Seliger (1968, p. 90), quien arguye que para Locke "el gobierno es reconocido como el prerrequisito vital de la vida social".

Pues cuando hay una gran extensión de tierra y poca gente, cuando los habitantes son cazadores, nómadas, o granjeros de subsistencia, pueden conciliarse graves controversias sobre la propiedad por medio de simples cambios en la ubicación (*Segundo tratado*, parágrafos 38, 74). Puesto que la familia está ligada por lazos de afecto y de confianza, y puesto que hay armonía de intereses, al padre se le permite una gran discrecionalidad al convertirse en gobernante. "Su Gobierno era casi todo Prerrogativo" (*Segundo tratado*, parágrafo 162; véase: parágrafo 110). Sin embargo, esto es verdaderamente un gobierno: por mutuo acuerdo se vuelve "Legislador y Gobernante en todo sentido" (*Segundo tratado*, parágrafo 105), y su autoridad se extiende solamente hasta donde la use para el bien de todos (*Segundo tratado*, parágrafo 110). Además, por consenso, los miembros adultos de la sociedad pueden determinar al sucesor de su padre. Ordinariamente, permiten que su heredero lo suceda (*Segundo tratado*, parágrafo 105). Donde una familia es lo suficientemente numerosa para subsistir por sí misma, la transformación de los padres en monarcas es el desarrollo natural y probable, puesto que "difícilmente puede evitarse el Gobierno entre los Hombres que viven juntos" (*Segundo tratado*, parágrafo 105; véase: parágrafo 127). Sin embargo, por las mismas razones por las que es poco probable que los padres abusen de su poder, es probable que los conflictos entre todos los miembros de

la familia sean pocos. El gobierno local es mínimo.

Hay una tercera variedad de sociedad descrita por Locke, un tipo similar de sociedad política limitada, en la que los hombres pertenecientes a varias familias se agrupan para la defensa común, pero tienen poco o nada de gobierno local entre ellos. Estas tribus o tropas de hombres seleccionan un general o jefe, ya sea temporal o permanentemente, según lo requiera la ocasión, para que sea su líder en la batalla. Estos hombres son seleccionados por sus cualidades heroicas: su autoridad no se deriva, de ninguna manera, por paternidad. Son elegidos por la gente o por un consejo de ellos, quienes también toman determinaciones de guerra y de paz. Locke cita a los jueces bíblicos como ejemplos de esta variedad (*Primer tratado*, parágrafo 158; *Segundo tratado*, parágrafos 102, 108-9), así como a varias sociedades nativas americanas. En sus Segunda y Tercera Cartas sobre la Tolerancia, habla particularmente acerca de ciertas naciones de las indias occidentales "[...] que no tienen otro fin en su sociedad más que el de la defensa mutua contra sus enemigos comunes. En estas, su capitán, o príncipe, es un comandante soberano en época de guerra: pero en tiempo de paz, ni él ni nadie más tiene autoridad alguna sobre cualquier miembro de la sociedad" ("Segunda carta". p. 121-22). A Locke no le parece sorprendente que los hombres "[...] a quienes los ríos y los bos-

ques suministraron las provisiones espontáneas de vida, y, por consiguiente, al no tener posesiones privadas de tierra no tuvieron grandes deseos de riquezas y de poder; deberían vivir juntos en sociedad, hacer un pueblo de una sola lengua, bajo un jefe, quien no podría tener otro poder más que el de mandarlos en tiempo de guerra común contra sus enemigos comunes, sin ninguna ley municipal, jueces, o persona alguna con superioridad establecida entre ellos, pero terminadas todas sus diferencias privadas, si hubiere surgido alguna, a través de la determinación provisional de sus vecinos o de árbitros escogidos por las partes [...]" ("Tercera Carta". p.225).

Son los cambios que suceden en la vida económica los que acarrearán la transformación de estas primeras variedades de sociedad política en sociedades políticas con gobiernos locales completamente desarrollados, y con limitaciones elaboradas en esos gobiernos.⁵ "Mientras que los hombres vivan en sociedades cazadoras y pastoriles, o sociedades con agricultura, pero sin dinero, no puede haber "ninguna duda de Derecho, ni lugar a contiendas" (*Segundo tratado*, párrafo 39; véase: párrafo 51). Con una forma de vida establecida viene

la necesidad de leyes que regulen la propiedad y de acuerdos que fijen fronteras territoriales. Pero sin la introducción del dinero seguirá habiendo tierras baldías, de tal manera que otros puedan apacentar su rebaño sin ningún conflicto. De manera similar, el dinero solo, sin agricultura, no ofrece ningún problema serio, como está implícito en el reconocimiento de Locke de que los Indios Americanos utilizaron "wampompeke" (*Segundo tratado*, párrafo 184). Sólo la combinación de agricultura y dinero ofrece una seria competencia a los escasos recursos. Con la introducción del dinero, los hombres tienen razón en extender sus bienes. La tierra escasea, aumenta la competencia y con esto aumenta la necesidad de un árbitro común que juzgue de acuerdo con "Leyes establecidas [...] por medio de las que cada hombre sepa qué le pertenece" (*Segundo tratado*, párrafo 136; véanse: párrafos 36-39, 45-51).

La mayor necesidad de un gobierno está unida a un peligro más grande de abuso del poder gubernamental, y de esta manera llegamos a la cuarta y última variedad de sociedad política.

Pero aunque la Edad de Oro (antes de que la vana ambición y el amor

5. Tully (1980, p. 145-48) hace un contraste argumentando que el dinero produce el cambio del estado de naturaleza a sociedad política, más que transformar una sociedad política en otra, y Ashcraft (1968, p. 910-12), Batz (1974, p.668-69) y Macpherson (1962, especialmente las p.208-11) quienes arguyen que el dinero introduce una segunda etapa del estado de naturaleza.

scleratus habendi, la mala concupiscencia corrompiera las mentes de los hombres con su falsa noción del poder y del honor) tenía más virtud y, por consiguiente, mejores gobernantes, así como súbditos menos viciosos; y faltaba, por un lado, el abuso de prerrogativa atento a la opresión del pueblo, y consiguiente, por el otro, toda disputa sobre el privilegio, que menguara o restringiera el poder del magistrado; y, por tanto, toda contienda entre los gobernantes y el pueblo sobre quienes gobernaren o su gobierno. Pero cuando la ambición y pompa, en edades sucesivas retuvieron y aumentaron el poder, sin cumplir con el oficio para el que éste fue otorgado, y ayudadas por la adulación, enseñaron a los príncipes a fincar intereses separados y distintos de los de su pueblo, entendieron los hombres necesario examinar más medios que redujeran las exorbitancias y evitaran los abusos de aquel tal poder, que por ellos confiado a mano ajena sólo para el bien común, resultara empleado no para el bien sino para el daño (Segundo tratado, párrafo 111, véanse: párrafos 94, 107, 110).

En respuesta a los abusos, la gente limita las prerrogativas ejecutivas, crean legislativos, e introducen otras

medidas de seguridad institucionales. La tan familiar idea lockeana de "nación bien ordenada", cobra forma (Segundo tratado, párrafo 143).

Su necesidad está asociada con la mixta bendición del progreso económico. Pese a que Locke desarrolló principios que justificaban la colonización y el desarrollo de las grandes tierras baldías de América, y pese a que es Locke quien nos cuenta que "un rey de un extenso territorio fructífero se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en Inglaterra" (Segundo tratado, párrafo 41), es también Locke quien observa que los hombres modernos enfrentan peligros políticos mucho más allá de aquello en que se vio envuelto el indio mismo. No es que Locke mire a los pueblos tribales como nobles o virtuosos en un sentido romántico. No los elogia por una independencia noble, como Rousseau pudo hacerlo y como Tocqueville lo hizo. Simplemente tienen menos razones para explotarse y oprimirse los unos a los otros, al igual que medios menos sofisticados.⁶

Los hombres en comunidades primarias, tal como los describe Locke, están ligados primero que todo por lazos de afecto familiar y confianza. Son sociables, pero no totalmente pa-

6. "El que haya sido insolente e injurioso en los bosques de América probablemente no sea mucho mejor en el trono: donde quizá la educación y la religión sirvan para justificar todo lo que cometa con sus súbditos, y luego la espada silencie a todo aquel que se atreviera a cuestionarlo", *Segundo tratado*, párrafo 92.

Hay un pasaje, sin embargo, donde, al discutir contra la doctrina de las ideas innatas, Locke declara que los pueblos primitivos son menos virtuosos que los hombres

cíficos. Pueden esperarse conflictos con otras sociedades. También surgirán conflictos internos y disputas: puesto que en todas partes los hombres son "desviados por sus intereses personales" y "parcializados hacia sí mismos" (*Segundo tratado*, párrafos 124, 125). Pero estas disputas serán limitadas, en gran parte porque las condiciones de vida limitan la competencia y la codicia. En situaciones económicas primitivas, donde los hombres no tienen razones para una adquisición ilimitada, el egoísmo es de consecuencia limitada.

Políticamente, en estas sociedades los hombres muestran una especie de disposición conservadora. Tienen a aceptar la autoridad de aquellos a quienes han estado acostumbrados a obedecer. Usualmente forman gobiernos regidos por un hombre y tienen a hacer hereditarias estas monarquías. Cambian sus gobernantes y las formas de mandato sólo como respuesta a abusos inminentes. En el caso en que los padres de familias llegan a ser reyes, la formación de las

sociedades políticas y los cambios en estas parecen tomar lugar casi sin deliberación, pero, en cambio, mediante un proceso imperceptible. En resumen, Locke describe sociedades tradicionalistas, autoritarias, paternalistas. Parece conceder un punto a los patriarcalistas en lo que respecta a cómo han sido los hombres.

II

Locke también anota que "en el mejor de los casos, argumentar lo que ha sido, frente a lo que debería ser, carece de gran importancia" (*Segundo tratado*, párrafo 103; véase: *Primer tratado*, párrafo 57). En un sentido muy importante, la evidencia antropológica y los antecedentes históricos son irrelevantes para el argumento político de Locke.⁷ Esta clase de evidencia puede usarse para contradecir las pretensiones de Filmer concernientes a los orígenes patriarcales de los gobiernos y a la legitimidad de los reyes como herederos del derecho divino de Adán. También es de utilidad suministrar ejemplos his-

modernos. "Pero, sin embargo, quien consulte las historias, tanto las del viejo como las del nuevo mundo, o los itinerarios de viajeros, fácilmente observará cuán distante de la virtud se encuentra la moral de estos pueblos [...] Y ninguno creerá que la ley de naturaleza es más conocida y respetada entre estas tribus primitivas e ignorantes, puesto que entre la mayoría de ellas no aparece el más mínimo rastro o huella de piedad, sentimiento de misericordia, fidelidad, castidad y el resto de las virtudes, sino que, más bien, pasan su vida miserablemente entre robos, hurtos, corrupciones y homicidios" (*Ensayos sobre la ley de naturaleza*, p. 141).

7 La crítica de Hume (1963, p. 452-73) de las teorías del contrato social es ampliamente, aunque no completamente, irrelevante al argumento de Locke. Véase Herzog, 1985, p. 95.

tóricos que apoyen las conclusiones teóricas de Locke. Pero es difícil imaginar qué clase de hechos antropológicos o históricos podrían refutar esas conclusiones. El argumento de Locke es una derivación lógica abstracta de los derechos y deberes políticos del hombre a partir de la premisa de la libertad natural. El conocimiento de la antropología o de la historia no afecta las conclusiones a las que llega con respecto a los orígenes de la autoridad política en el consentimiento del pueblo. El carácter de éstas es igual al de las conclusiones de una demostración matemática.⁸

Locke parte de la concepción de que cada hombre tiene un igual derecho para dirigir sus acciones como lo crea conveniente. Los hombres son iguales en el sentido en que son libres por naturaleza: no existe una autoridad política natural. Ocurre luego que la autoridad política debe ser una condición creada. La autoridad y la obligación políticas son hechas por el hombre, convencionales y creadas por consenso. Si se crea la autoridad política debería existir una condición sin ésta. Esa condición se denomina el

“estado de naturaleza”. El estado de naturaleza y la sociedad política son categorías no compatibles, algo así como las categorías “casado” y “soltero”. Los hombres son parte de la misma comunidad o no lo son, y si no lo son, se encuentran en el estado de naturaleza unos respecto a otros. La frase no significa más que la relación, en cualquier momento, entre hombres que no tengan ninguna superioridad legítima o sujeción entre ellos, ni ninguna autoridad política, que permanezcan en su relación natural tanto libres como iguales unos hacia otros. El estado de naturaleza es una inferencia lógica necesaria de la premisa de libertad natural, y, de hecho, existe también en todo momento y en todo lugar en el que hayan hombres que no pertenezcan a la misma comunidad política.

Los seguidores de Locke algunas veces han procedido como si el problema fuese el de si el estado de naturaleza es pacífico o guerrero; eso es, como si el problema fuese el de que la premisa de Locke es la sociabilidad natural o el egoísmo natural, el aislamiento y la hostilidad.⁹ Si fuese algu-

8. Véase “Algunos pensamientos relativos a la educación”, parágrafo 185-186, p. 294-95 y “Algunos pensamientos concernientes a la lectura y al estudio para un caballero”, p. 400 para la división de Locke de los estudios políticos en dos partes: la teoría de los derechos y deberes políticos, y la práctica política y la historia. Y véase *Ensayo* III.II.15-17, IV.3.18-20, IV.4.2-10; Ashcraft, 1968, p. 898-900, 908-9; Grant, 1987, p. 21-26.

9. Véase Ashcraft, 1968, p. 900-908, para una discusión útil de esta controversia. Ashcraft arguye que el estado de naturaleza en Locke es una condición de “paz incierta”, p. 902.

no de éstos, la evidencia antropológica tendría cabida directa en la argumentación. Pero no lo es: su premisa es la libertad natural. Y los relatos de la vida en las comunidades primarias, pacíficas o no, no pueden mostrar que exista un derecho natural para gobernar. La sociabilidad natural del hombre y la estructura familiar no implican una autoridad política, y éste es todo el punto de la discusión de Locke acerca de los orígenes históricos de la vida política. Tiene intenciones de mostrar, en contra de Filmer, que la obediencia a los padres no es lo mismo que un derecho monárquico natural para gobernar y que el hecho de que los hombres nazcan en grupos políticos y sociales preexistentes no quiere decir que tengan un deber preexistente para obedecer a las autoridades dentro de esos grupos (Parry, 1964. p. 170-77).

Ahora nos encontramos en una posición mejor para ver lo que es el individualismo de Locke. El individualismo de Locke es un individualismo político al nivel de una teoría normativa. El término podría usarse para caracterizar su respuesta al problema de los orígenes de la autoridad política legítima, el problema central del *Segundo tratado*. La autoridad política legítima nace del consentimiento individual. "Individualismo" no es, por supuesto, el término de Locke y es un término infortunado en su caso. En las discusiones contemporáneas, esperamos que el opuesto de "individualismo" sea algo como

"comunitarismo": la implicación del término es que de alguna manera está en tensión con comunidad o sociedad. El opuesto al individualismo político de Locke, no obstante, no es comunidad, sino jerarquía. Opone la igualdad y la libertad de los hombres a la idea de que entre ellos existe una jerarquía natural o divinamente constituida. El individualismo Lockeano no es, por consiguiente, incompatible con el reconocimiento de la importancia de lazos comunales, asociaciones familiares, y normas sociales, aunque es una crítica a comunidades políticas autoritarias.

El núcleo del individualismo de Locke es la negación de la pretensión paternalista de que la dependencia a una familia o a una asociación en una comunidad da origen a la obligación política. Y la obligación política, después de todo, es un asunto muy serio: el poder político se distingue por el derecho de hacer la guerra y de imponer la pena de muerte (*Segundo tratado*, parágrafos 3, 88). A Filmer le interesa mostrar exactamente cómo puede inferirse, de los hechos de la historia y de la vida familiar, el que un hombre pueda adquirir correctamente este poder extraordinario en detrimento de otro. Pese a que los datos históricos muestran que los hijos se han sometido tradicionalmente a los padres y los súbditos a los reyes, esos datos no son evidencia alguna de la pretensión de que ellos tenían el deber de hacerlo así (véase: *Segundo tratado*, parágrafo 76).

De manera similar, los hechos sociológicos y psicológicos de la interdependencia humana no son evidencia suficiente para conciliar la discusión contemporánea. Los críticos contemporáneos del individualismo liberal están en una posición algo similar a la de Filmer: deben mostrar precisamente cómo estos hechos implican derechos y deberes políticos.¹⁰ La pretensión del "individualismo Lockeano" es que sólo la acción voluntaria puede crear una obligación política para un individuo libre: las únicas fuentes alternativas para esto son la fuerza o los accidentes de nacimiento.¹¹

El hecho de que la evidencia histórica sea irrelevante para el argumento de Locke en defensa de esta pretensión es a la vez la importancia de Locke y la fuente de sus dificultades. Por una parte, puesto que el suyo es un argumento normativo abstrac-

to, Locke puede proporcionar un informe histórico y antropológico seguro, que hace justicia a la evidencia de los gobiernos patriarcales primarios sin dañar su argumento. También es capaz de apartarse de un relato histórico particular de la antigua constitución inglesa que había sido importante para muchos de los Whigs (Pocock, 1953, p. 46, 187-188, 234-238; Skinner, 1965). Sus argumentos en favor de la monarquía limitada y la supremacía parlamentaria se fundamentaban en la antigüedad de las libertades e instituciones inglesas. El que Locke parta de este punto, le permite adoptar una aproximación histórica que facilita y, además, enfatiza la posibilidad de progreso en el desarrollo de las instituciones políticas (Resnick, 1984).¹² Y como veremos, esta aproximación histórica se hace importante para resolver ciertas dificultades con el argumento de Locke.

-
10. Véase Taylor, 1985, especialmente p. 203-204, 206. Walzer intenta combinar el principio liberal de que la obligación puede surgir solamente del consentimiento individual con una visión sociológicamente más "realista" del individuo que la visión "abstracta" que le atribuye al liberalismo clásico (Walzer, 1970, 1984, p. 324).
 11. Nótese que Sandel utiliza "constitutivo", en lugar de "coercitivo", como alternativa de asociaciones "voluntarias" o "meramente cooperativas" (1984, p. 87, el subrayado es nuestro). El efecto es que cambia el contexto original de la discusión sobre la acción voluntaria como fuente de obligaciones específicamente políticas y suaviza así la impresión de lo que está en juego en esta disputa. Stephen Homes ha hecho la observación general de que los críticos del liberalismo a menudo distorsionan su significado original a través de lo que él denomina "sustitución antónima": e.g. en lugar de opresión, el opuesto de los derechos pasa a ser los deberes; en lugar de monopolio, el opuesto de competencia pasa a ser amor fraternal, etc. La sustitución de comunidad por jerarquía como el opuesto de individualismo es otro ejemplo.
 12. Véase Ashcraft, 1986, p. 189-90, 214-22, para la discusión de que Locke no era, en modo alguno, único entre los Whigs al adoptar esta concepción histórica.

Estas dificultades surgen porque los relatos contrastivos teóricos e históricos de Locke deben ser reconciliados de alguna manera. Si pretendía que los hombres eran, de hecho, individuos aislados que se unían como hombres racionales para hacer asociaciones políticas pacíficas, su pensamiento estaría plagado de problemas muy diferentes a los que encontramos allí. Precisamente porque Locke reconoce la evidencia histórica de monarquías patriarcales primitivas, su problema es mostrar cómo tales monarquías pueden ser consideradas como gobiernos legítimos donde los criterios para la legitimidad -obtenidos de la premisa de la libertad natural- incluyen el consentimiento y el imperio de la ley. Su tarea es reinterpretar los datos históricos a la luz de su teoría normativa: y la manera en que se hace esto revela a su vez el significado de los criterios teóricos en el pensamiento de Locke. ¿Qué se quiere decir por consentimiento, por ejemplo, si esto se aplica a la situación en la cual los hijos de un jefe tribal permanecen sujetos a su autoridad hasta llegar a la mayoría de edad?

El problema acerca del significado de consentimiento en el pensamiento de Locke ha sido muy discutido, y no quiero repetir esa discusión.¹³

Sólo quiero agregar dos observaciones: primero, que por consentimiento Locke no puede significar un acto deliberado completamente auto-consciente; y segundo, que los requisitos del consentimiento pueden ser satisfechos adecuadamente por acciones muy distintas en diferentes circunstancias históricas. Con respecto al primero, la teoría del consentimiento de Locke debe permitir que el consentimiento sea un poco menos que auto-consciente, puesto que arguye que los hombres se han equivocado acerca de los fundamentos de su obligación. De hecho, al proceder de esa manera, los hombres han consentido aunque no se hayan entendido entre sí. El consentimiento ha sido "poco observado" (*Segundo tratado*, parágrafos 117, 175), y Locke se lo hace ver a los hombres. A menos que Locke estuviera dispuesto a sostener que no ha habido más que un puñado de gobiernos legítimos, debe sostener que ha habido gobiernos basados en el consentimiento a través de la historia sin una completa consciencia de sus súbditos sobre la verdadera naturaleza de sus orígenes o del significado de consentimiento. Aquellos primeros jóvenes que convirtieron a sus padres en reyes seguramente no tenían el mismo auto-conocimiento que tenían los buenos Lockeanos.

13. El lector interesado podrá consultar a Dunn, 1967, 1969, p. 131-147; Grant, 1987, p. 123-38; Hume, 1963, p. 452-473; Pateman, 1979, p. 15-17, 50-80; Pitkin, 1965, 1966; Plamenatz, 1963, I: 220-41; Riley, 1974; Seliger, 1968, p. 224-230, 267-83; y Simmons, 1979, p. 57-100.

Al consentimiento de estos gobiernos se le ha llamado consentimiento "tácito". Hay elementos comunes en cada caso que Locke usa este término.¹⁴ A través de una acción voluntaria emprendida para disfrutar de ciertos beneficios, un hombre consiente en las condiciones necesarias o en las consecuencias de esos beneficios. Este consentimiento es tácito en cuanto a que es a la vez no declarado e implícito.¹⁵ Debe haber alguna acción individual voluntaria, i.e. una que no sea forzada (*Primer tratado*, parágrafo 42; *Segundo tratado*, parágrafos 176, 186; Dunn, 1967, p.157), pero no tiene que ser una declaración escrita o hablada y sus implicaciones no tienen que ser completamente auto-conscientes.

Locke también es muy claro en que el contenido del acuerdo que establece una sociedad política en ningún momento tiene que estar explícitamente declarado. En su capítulo-resumen en el que distingue el poder paternal, político y despótico, su definición del poder político incluye la declaración de que la sociedad y el

gobierno están establecidos con "esta Confianza expresa o tácita", que el poder político debe ser utilizado para el bien del pueblo y la preservación de su propiedad (*Segundo tratado*, parágrafo 171). Además, "debe suponerse que los hombres renuncian a todo el poder, lo que es necesario para los fines por los que se unieron", y esto se hace "por el mero acuerdo con el fin de constituir una sociedad política, que es el único pacto que hay o debe haber entre los individuos que entran a una nación o la conforman" (*Segundo tratado*, parágrafo 99). El consentimiento debe "tener sentido": si un hombre escoge favorecer un cierto beneficio, debe entenderse que ha accedido a las condiciones necesarias para favorecer ese beneficio sin considerar su propia comprensión de lo que ha hecho.

Mínimamente, entonces, el consentimiento debe ser voluntario y racional en este sentido. Pero hay puntos en los que Locke requiere más que el mínimo -lo que me lleva a mi segunda observación. La necesidad de consentimiento toma diferentes for-

-
14. Los otros se están poniendo de acuerdo en utilizar dinero, lo que implica un acuerdo para la propiedad desigual de tierras, puesto que esa es la consecuencia de una economía de dinero, *Segundo tratado*, parágrafo 50, y la presencia en un país extranjero, lo que implica un acuerdo para atenerse a las leyes de ese país, *Segundo tratado*, parágrafo 119.
 15. Véase Simmons (1979, p. 89), para la distinción entre los actos que son "signos de consentimiento" y "actos que implican consentimiento". Su ejemplo sobre estos últimos actos es el hecho de unirse a un juego de baseball, lo que implica ser gobernado por las decisiones del árbitro.

mas en diferentes situaciones históricas tanto en el caso del establecimiento de la legitimidad de un gobierno como en el caso del establecimiento del sentido de pertenencia de un individuo a la sociedad. La transformación de los padres en reyes, en las etapas primarias de gobierno requirió solamente que los hijos siguieran aceptando la autoridad de los padres y uniéndoseles para reforzar sus decisiones. Estos requisitos relativamente pasivos no son suficientes para constituir el consentimiento popular que elija un conquistador o un usurpador. En esos casos, la representación en un cuerpo legislativo es lo menos que se requiere (*Segundo tratado*, parágrafos 192, 198). Hay una presunción razonable en favor de la confiabilidad de los padres que no se aplica a los conquistadores o a los usurpadores (*Segundo tratado*, parágrafos 75, 107). Además, se requiere del consentimiento expreso para hacer de un hombre un miembro permanente de una sociedad con un gobierno legítimo establecido (*Segundo tratado*, parágrafos 121-22)¹⁶, aunque Locke seguramente sabía que pocos gobiernos han estipulado que los hombres den su consentimiento expresamente y llenen así el requisito Lockeano. Locke sí incluyó tal estipulación en las Consti-

tuciones Fundamentales de Carolina (Artículo 117, 118), lo que sugiere que Locke la consideraba como la mejor manera de satisfacer el requisito de consentimiento de pertenencia a sociedades modernas.

Los hombres son capaces de progresar en las formas, en las instituciones y en la ciencia del gobierno. Y las dificultades que presenta la ambivalencia entre la aceptación Lockeana del consentimiento tácito en épocas primarias y sus requisitos más rigurosos en otros apartes de su trabajo se obvian un poco con esta perspectiva histórica. La "Infancia" del gobierno es "negligente e impredecible", débil, inestable e inocente. Y los hombres llegan a una mejor comprensión de "La fuente Original y de los Derechos de Gobierno" solamente después de una amarga experiencia cuando fracasan en establecer suficientes regulaciones para proteger sus derechos contra el gobierno (*Segundo tratado*, parágrafos 94, 107, 110-11). Las monarquías patriarcales primarias son formas de gobierno legítimas pero imperfectas.¹⁷

Esta observación también ayuda a resolver el problema del papel del imperio de la ley en tanto criterio del gobierno legítimo, aunque en este

16. La pertenencia a los primeros patriarcados puede no haber sido permanente y, de esa manera, el consentimiento para esa pertenencia no tiene que haberse dado expresamente. Véase *Segundo tratado*, parágrafo 74. Pero esta interpretación puede causar dificultades adicionales a la teoría de la obligación de Locke.

17. A Nathan Tarcov le debo sus observaciones sobre este tema.

caso, como en el caso del consentimiento, no puede ser posible resolver exitosamente todas las dificultades textuales. Con base en la demostración teórica de Locke, un lector del *Segundo tratado* puede llevarse la impresión de que el imperio de la ley es un requisito esencial para la legitimidad y que, para mantener el imperio de la ley se requiere un gobierno mixto seguido de un gobierno balanceado. Pero, como hemos visto, Locke describe las monarquías patriarcales primarias como gobiernos, aunque los reyes rijan con pocas leyes establecidas, si existe alguna, y sin la consulta y el consentimiento de los cuerpos representativos o asambleas del pueblo. No hay ninguna separación de poderes, ninguna limitación institucional o legal a la discrecionalidad del rey. ¿Cómo pueden distinguirse, según Locke, estos reyes de los monarcas absolutos quienes epitomizan el despotismo y de quienes ni siquiera puede decirse que estén en una sociedad civil con sus súbditos? (*Segundo tratado*, párrafos 90-94).

Una posibilidad es argüir que no hay distinción alguna y que, por consiguiente, Locke no se opone tanto al gobierno absoluto como al gobierno arbitrario (Seliger, 1968, p. 238-63). Otra posibilidad es argüir que no hay distinción alguna y que, por consiguiente, los primeros patriarcados no son verdaderos gobiernos sino solamente una etapa del estado de naturaleza (Ashcraft, 1968, p. 911-13). Si la primera de estas posibilidades fuera

verdadera, sería difícil explicar las fuertes declaraciones de Locke concernientes a las leyes establecidas y a la separación de poderes (*Segundo tratado*, párrafos 94, 136), y su tendencia a hablar del poder "absoluto y arbitrario" (*Segundo tratado*, párrafos 23, 135, 172). Si la segunda fuera verdadera, sería difícil explicar por qué Locke se toma tanto trabajo en mostrar que los primeros patriarcados eran gobiernos basados en el consentimiento, en lugar de rechazarlos sencillamente como monarquías absolutas ilegítimas. Además, considerar a estos patriarcados como una etapa del estado de naturaleza implica la problemática pretensión de que puede haber gobierno en el estado de naturaleza y, de hecho, que también puede haber sociedades políticas en el estado natural -indudablemente una contradicción en estos términos que se excluyen mutuamente. Locke describe a los primeros patriarcados en un capítulo titulado "Del comienzo de las sociedades políticas" para explicar porqué la gente en las sociedades políticas primarias tendía a elegir una monarquía como la primera forma de gobierno (*Segundo tratado*, párrafo 106).

Una posibilidad alternativa, sujeta, creo, a las menores dificultades, encuentra dos características distintivas que permiten que Locke considere a las monarquías primarias como ejemplos de gobiernos legítimos. Primero, la autoridad del rey se origina en el consentimiento del pueblo (*Se-*

gundo tratado, parágrafo 105). El consentimiento implica que se supone que se entiende que el pueblo retiene el derecho de resistencia y el derecho de cambiar su gobierno en respuesta a los abusos. El pueblo permite que sus reyes gobiernen sin "limitación o restricción expresa" sólo hasta que sea necesario especificar limitaciones (*Segundo tratado*, parágrafos 110, 112, 162). Segundo, la autoridad del rey está limitada a lo que requiera "el fin del gobierno": él rige solamente para "el bien y la seguridad públicos" (*Segundo tratado*, parágrafo 110). Estos son los requisitos mínimos del gobierno legítimo que se derivan de la libertad natural y del derecho natural de preservación, respectivamente. Ambos requisitos son necesarios: ninguno por sí solo es suficiente para establecer la legitimidad. Y por un tiempo, pueden cumplir con estos requisitos, comunidades familiares sin leyes establecidas ni separación de poderes. Locke requiere un gobierno limitado, aunque no sea mixto y balanceado, como estándar mínimo. Las leyes establecidas y la separación de poderes se hacen necesarias sólo cuando las condiciones económicas han llegado a tal punto que los prínci-

pes probablemente llegan a tener "intereses distintos y separados de los de su pueblo" (*Segundo tratado*, parágrafo 111; véanse: parágrafos 138, 143, 163, 164).¹⁸ Un poder legislativo representativo o una asamblea popular se hacen necesarios sólo cuando el gobierno necesita elevar los impuestos (*Segundo tratado*, parágrafos 138-39, 142). En sociedades desarrolladas, estas cosas son necesarias para la legitimidad, puesto que sin ellas no puede cumplirse el requisito mínimo de que el gobierno debe regir para el bien público y con el consentimiento del pueblo.

El liberalismo Lockeano es compatible con varias formas de gobierno (*Segundo tratado*, capítulo 10) apropiadas para diversas condiciones sociales y económicas. Donde es probable que los gobernantes abusen de su poder, las medidas de seguridad institucionales y legales son necesarias para cumplir con el requisito de que el gobierno proporcione el bien de toda la comunidad. Pero estas medidas de seguridad pueden ser más o menos necesarias, y probablemente toman una variedad de formas. Como es el caso de la discusión de Locke sobre el consentimiento, Locke no

18. En Locke MS f.8, 20 de julio, 1670, puede encontrarse evidencia adicional de que ellos no están necesariamente bajo condiciones primitivas. Les Mengrélliere n'ont pas les loix écrits, et la justice ne laisse pas d'y être mieux administrée [...](Traducción aproximada: Los Mengreillere no tienen las leyes escritas, y la justicia allí no deja de ser bien administrada. Locke continúa describiendo un sistema donde, en asuntos grandes, cada partido escoge un amigo para discutir su caso ante los jueces. En asuntos pequeños, el sentido común es la regla, y el príncipe juzga en conformidad.

toma la posición de que los requisitos del derecho natural sean tan estrictos que sólo haya habido un puñado de gobiernos legítimos en la historia de la vida política.¹⁹ En cambio, la teoría sí proporciona estándares universales de derecho de acuerdo con los cuales la legitimidad de los gobiernos puede ser juzgada en cualquier tiempo y lugar²⁰, pero los estándares tienen en cuenta una variedad de aplicaciones prácticas y reformas en ellas.

Los hombres pueden mejorar su comprensión del gobierno y de sus derechos y asegurar así una mejor protección de sus derechos contra el gobierno. Y en el *Segundo tratado* Locke los enseña, particularmente el derecho de resistencia.²¹ Puesto que parte de la premisa de la libertad individual, el problema teórico de Locke es encontrar una manera de justificar la obligación política. Debe responder a las críticas de los que pretenden que el consentimiento no puede ser la base de una obligación duradera y que un derecho de resistencia es simplemente una invitación abierta a la sublevación constante y a la anarquía (véase *Segundo tratado*, párrafos 203, 223). Pero prácticamente, el problema de Locke es alentar a los hombres a que sean sensibles a los abusos del poder

y a que estén vigilantes de sus gobernantes. Es probable que los hombres sean demasiado obedientes. Esta impresión se confirma con la discusión sobre resistencia al final del *Segundo tratado*. Locke reafirma a sus críticos, pero al mismo tiempo exhorta a los hombres a que sean los guardianes de sus derechos.

En respuesta a los críticos, Locke afirma repetidamente que los hombres se rebelarán si se les oprime o se cometen fuertes abusos con ellos, sin considerar las doctrinas que han aprendido (*Segundo tratado*, párrafos 208-9, 224-25) y que la sublevación en estas circunstancias es falla de los opresores que podrían haber asegurado la paz civil usando su poder exclusivamente para los fines de éste (*Segundo tratado*, párrafos 168, 209, 230; véanse: párrafos 226-27). Cuando los abusos se hacen obvios y generales, y sólo en este momento, el pueblo se rebelará.

Pero es Locke quien enseña que una rebelión de este tipo, a menudo ocurre demasiado tarde, que los hombres deberían "develar el plan" (*Segundo tratado*, párrafo 225), y deberían reconocer a la comunidad el peligro de abusos contra unos pocos. Este es el pensamiento que subyace

19. Esto lo haría vulnerable en lo mismo que él ataca a Filmer. Véase *Primer tratado*, párrafos 65, 70-71, 104-5, 142, 148; *Segundo tratado*, párrafo 113.

20. "Claramente, el deber de un sujeto es el mismo entre los Garamantes y los Indios que entre los Atenenses y los Romanos". *Ensayos sobre la ley de naturaleza*, p. 197.

21. Para el radicalismo de Locke sobre este asunto, véase Ashcraft, 1986, y Franklin, 1978.

de la distinción entre la disolución del gobierno y la disolución de la sociedad, que constituye el capítulo sobre la resistencia (*Segundo tratado*, parágrafo 211; Tarcov, 1981). Los gobiernos se disuelven tanto a través de abusos de confianza (*Segundo tratado*, parágrafos 221-22) como a través de la alteración del legislativo (*Segundo tratado*, parágrafos 212-20). Los abusos de confianza son maltratos que indican un plan para subvertir la constitución del gobierno. Estos abusos disuelven el gobierno, liberando a la gente de sus obligaciones hacia éste, pero no disuelven la sociedad, permiten que la gente se resista efectivamente y que instituya un nuevo gobierno. La alteración del legislativo, por otra parte, subvierte la constitución del gobierno y así disuelve el gobierno junto con la sociedad. En estos casos, es poco probable que se dé una respuesta efectiva: "decir al pueblo que puede proveer para sí erigiendo un nuevo legislativo, cuando ya por la opresión, artificio o entrega de un poder extranjero desapareció el antiguo, equivaldría a decirle que vendrá el alivio cuando fuere demasiado tarde e incurable el mal. No montaría ello más, en efecto, que a encargarles que sean primero esclavos y luego se preocupen de su libertad, y decirles, cuando llevaren carga de cadenas, que bien pueden obrar como hombres libres. Eso, como de

aquí no pase, más es burla que remedio: y los hombres jamás podrán asegurarse contra la tiranía si no hubiere medio de ponerse a salvo antes que su dominio sea perfecto: y por lo tanto, no sólo asistirá a las gentes el derecho a salir de ella, sino también a impedir que se produzca" (*Segundo tratado*, parágrafo 220). Locke enseña a los hombres a "preocuparse por su Libertad": actuar antes que sea demasiado tarde.

Y los hombres necesitan esta educación. Es muy probable que sólo permanezcan apegados a sus formas tradicionales de gobierno, resistentes al cambio, obedientes si no están habituados a las autoridades reconocidas aún frente a los abusos (*Segundo tratado*, parágrafo 223). Parecen compartir la disposición conservadora de sus antepasados tribales. En el *Segundo tratado*, Locke enseña a los hombres cuales son sus derechos y también les enseña que deben defenderlos. Su proyecto es prescriptivo. Y esto es lo que explica la disparidad entre su teoría y su descripción de lo que han sido los hombres. Los hombres deberían ser diferentes de lo que han sido hasta ahora. Las actitudes políticas paternalistas, autoritarias y tradicionales deberían ser reemplazadas por la primacía política de la preocupación por los derechos individuales defendidos racionalmente.²²

22. Vale la pena notar que, en el prefacio a los Dos Tratados, Locke dice que los ingleses salvaron su nación a causa de su "amor a sus derechos naturales y justos, con su resolución para preservarlos", más que por falta de amor por Inglaterra por se.

III

El proyecto de Locke tiene un propósito similar en el campo intelectual. También en esta área, los hombres no han sido como Locke hubiese querido que fueran. Y de nuevo, la evidencia antropológica que usa en su argumentación puede dar una impresión que difiere en algo de la impresión que da la argumentación misma. Locke utiliza una evidencia antropológica para refutar la doctrina de las ideas innatas. Si los principios morales fueran innatos, sería imposible llevar la cuenta de la vasta variedad de costumbres presentes en las sociedades humanas. Locke cita evidencia de sociedades con prácticas que violan las normas más obvias de moralidad y de la ley natural; por ejemplo, el suicidio ritual, el infanticidio, el parricidio y el canibalismo. Habla de un pueblo en Perú que cría y engorda niños para luego comerse-los (*Primer tratado*, párrafos 57-59; Ensayo I.3.9-12; Ensayos sobre la ley de Naturaleza. p. 169-77). Locke enfatiza la importancia de la costumbre que lleva a los hombres lejos de la razón y de la naturaleza.

“Y cuando la moda haya establecido, lo que la locura o la laboriosidad dieron comienzo, la costumbre lo volverá sagrado y será pensado como imprudencia o locura, contradecirlo o cuestionarlo. Aquellos que examinen imparcialmente las naciones del mundo, encontrarán tanto de sus Gobiernos, religio-

nes y maneras introducidas y continuadas entre ellos por estos medios, que tendrán poca reverencia por las prácticas que están en uso y acreditadas entre los hombres, y que tendrán razón para pensar que el bosque y la floresta, donde los habitantes irracionales sin instrucción se guían por buen camino al seguir la naturaleza, son más aptos para darnos normas que las ciudades y los palacios, donde esos que se denominan a sí mismos civiles y racionales, se salen de su camino por la autoridad del ejemplo” (Primer tratado, párrafo 58; véase también: Sobre la Razonabilidad de la Cristiandad, párrafo 238, Segundo tratado, párrafo 94).

Esto se erige en agudo contraste con la imagen del individuo Lockeano como un hombre que sigue los mandatos de su naturaleza a través de un cálculo racional de placeres y dolores que maximizan la satisfacción de sus intereses materiales individuales. También en Locke hay evidencia para esta imagen. Por ejemplo, “Cierta (y para la mayoría, lo más apremiante) *ansiedad* determina la voluntad y nos lleva a acometer esas acciones que llevamos a cabo” (Ensayo, II.21.31); “Y así vemos que nuestro Hacedor Infinitamente Sabio... ha puesto en el Hombre la *ansiedad* de hambre y sed, y otros deseos naturales, que regresan por épocas, para mover y determinar su voluntad, para la preserva-

ción de sí mismo, y la continuación de su Especie" (Ensayo II.21.34; véase también: II.7.3-4; II.21.42). Los hombres se mueven principalmente por los placeres y los dolores de forma tal que sirva al propósito natural de preservación.

Pero los placeres y los dolores pueden ser aprendidos (Ensayo I.21.34-44, 46, 53), y la influencia más fuerte en ese aprendizaje es el beneplácito y el rechazo de los que nos rodean. La ley de opinión o de reputación es a menudo la más fuerte de las leyes morales. Hay muy pocos hombres, ni "uno entre diez mil", que puedan soportar la constante desaprobación de sus semejantes (Ensayo II.28.12; ver I.3.25; IV.15.6). El dolor de la vergüenza y el placer de la estima son muy importantes ("Pensamientos Concernientes a la Educación", párrafos 48.53.56-63). Finalmente, la mayoría de los hombres rigen su comportamiento de acuerdo con normas tradicionales y opiniones comunes (Ensayo IV.20.17-18; Ensayos sobre la Ley de la Naturaleza, p. 129, 135; "Pensamientos concernientes a la Educación", párrafo 146). Estas opiniones se adquieren desde la infancia, y habiendo olvidado que fueron aprendidas, los hombres a menudo las confunden con las ideas innatas (Ensayo, I.3.23).²³

Como en el caso de la discusión política, Locke da un reconocimiento total al poder de lo tradicional, lo habitual, lo consuetudinario y lo social, y aquí también busca liberar a los hombres de su influencia (véase Parry, 1964. p. 166-68). Pero, liberar la mente de prejuicios y opiniones de los compañeros, implica un esfuerzo considerable. Locke está interesado en estimular este esfuerzo que guía hacia la razón independiente, aunque no espera que muchos hombres tengan éxito en ello (Ensayo IV.16.4; IV.20.2-3, 6; véase: I.3.22-26). La mayoría de los hombres necesitan una religión simple y clara para la guía moral puesto que no tienen ni la capacidad ni el tiempo libre para demostraciones morales extensas (Sobre la razonabilidad de la Cristiandad, párrafos 243, 252). Y la propia fórmula de Locke sobre la educación de un caballero depende en gran parte del hábito, la costumbre, el estímulo y la culpa, y el deseo de ser respetado (Tarcov, 1984. p. 77-123). Pese a todo, Locke busca destruir la autoridad de la costumbre y de la tradición como fuentes de conocimiento o estándares de verdad a pesar de la influencia de aquellas sobre el comportamiento de los hombres (Ensayo IV.15; IV.16; IV.20.17; Ensayos sobre la ley de naturaleza. p. 127-31). El golpe más certero de su epistemología es mostrar

23. ¿Reconoce aquí Locke que tener un "papel o un compromiso podría definirme de manera tan completa que no podría entenderme a mí mismo sin ellos?" (Sandel, 1984, p. 86).

que la sola razón es suficiente como una fuente de conocimiento de los principios por los que los hombres pueden guiar su conducta (Ensayo I.1.5-8; IV.15.1-2; IV.18). Su *Conducta del Entendimiento* es una cartilla sobre cómo liberar la mente de la tiranía del prejuicio y la opinión heredada. Sus principios más importantes son que cada asunto debe ser abordado con indiferencia, sin pretender que cualquier opinión particular sobre el asunto resulte ser verdadera, y que las opiniones de uno deban estar sujetas a exámenes completos (Conducta, párrafos 11, 12; véase: Ensayo IV.19.1). En principio, ninguna opinión puede estar exenta de un examen racional.

El esfuerzo para vencer la influencia de la tradición autoritaria y de los dogmas recibidos no es sólo un esfuerzo para liberar el intelecto del individuo tanto como sea posible, sino también un esfuerzo para disminuir los conflictos partidistas, y particularmente para remplazar, por deliberaciones políticas razonadas, el llamamiento a la ortodoxia de los partidarios. Las costumbres, los prejuicios y los dogmas religiosos son instrumentos de la autoridad política, usados para dar una legitimidad falsa a las peticiones de monarcas absolutos (*Segundo tratado*, párrafos 92, 94). Las opiniones heredadas y la lealtad de uno hacia ellas son la base de las luchas partidistas (Ensayo II.33.18; IV.20.17-18; véase IV.3.20). Tomar parte en política y religión es inheren-

temente irrazonable y es un reflejo de la parcialidad de los hombres que es lo que la política racional busca superar. El hecho de ser partidario es el gran enemigo de la paz social.

La aversión de Locke hacia los partidos políticos es sensible precisamente a causa de su comprensión del poder del prejuicio en política. Si Locke hubiese propuesto una comunidad política compuesta por actores racionales interesados en sí mismos, probablemente hubiese imaginado una política de pacto y de formación de coalición entre grupos relativamente benignos. Pero no hay nada de este tipo de liberalismo pluralista en ninguna parte de su trabajo. Los términos de discusión en el *Segundo tratado* incluyen a individuos, al pueblo o a la sociedad, y al gobierno -no hay mención a ningún subgrupo social o político. Y cuando Locke se refiere a la política partidista, es para condenar la actividad del partido en un sinnúmero de términos. Para que el ejecutivo intente corromper a los legisladores o a los electores para que aseguren una mayoría favorable en la asamblea, es tanto "una perfecta declaración del plan de subvertir el gobierno, como así mismo es posible que pueda estar de acuerdo con él" (*Segundo tratado*, párrafo 222). Tal corrupción de la razón legislativa es una causa de resistencia. Se supone que las decisiones del gobierno estén basadas en un "debate maduro" (*Segundo tratado*, párrafo 222). Por lo menos, los legisladores que no están comprome-

tidos con anterioridad deben comprometerse entre sí en un proceso deliberativo.

Locke sabía que lo usual es el conflicto partidista y el uso del dogma como un instrumento de poder político. Lo usual es que a los hombres se les gobierne por sus prejuicios. Esto es lo que describe Locke. Pero su tratamiento teórico es normativo y prescriptivo: se supone que las políticas del partido y los dogmas autoritarios deben combatirse: los hombres pueden superarlos. La posición de Locke no está basada en una pretensión sociológica deficiente, sino en cierto entendimiento de las capacidades del hombre para la reflexión y la libre elección, y en el argumento de que es mejor para la vida política que los hombres cultiven esas capacidades.²⁴

IV

Al considerar el uso de Locke de la evidencia antropológica, se ha aclarado que el individualismo Lockeano no es lo que a menudo se ha creído. Primero, no es atomismo social: Locke no se duele de que los hombres siempre vivieron aislados de sus semejantes. La condición natural del hombre debe estar comprendida en una serie de relaciones sociales durante toda la vida. Segundo, los hombres no son maximizadores racionales de la utilidad; Locke no describe a los hombres de acuerdo con el modelo de hombre económico de la teoría contemporánea. En general, la conducta de vida de los hombres no está regida por el cálculo independiente de cómo satisfacer mejor sus intereses individuales. Por el contrario, su conducta es más probable que esté regida por opiniones y creencias comunes en cuanto a lo que constituye una vida feliz y

24. Véase Zvéšper (1984, p.63): "[...] Aunque Locke pueda escapar a la crítica de que su epistemología y su política eran tan inocentes sociológicamente como pueden parecer, no evitaría sino que [...] más bien insistiría en distanciarse a sí mismo de la tendencia a desplazar la naturaleza y la razón por lo convencional o lo tradicional en política [...] La insistencia de Locke sobre la posibilidad de una política limpia lo deja abierto a la crítica de que en este sentido era demasiado optimista.

Por otra parte, aquellos que niegan la posibilidad de una alternativa a "lo convencional o a lo tradicional en política" probablemente no escapan a la crítica de que son inocentes políticamente - que no confrontan adecuadamente las implicaciones de su posición de partidarios de la política. ¿Cómo van a distinguirse de los prejuicios y de las ciegas lealtades partidistas, las "opiniones compartidas" (Walzer, 1983, p. 14, 29, 313-14) y los "lazos constitutivos" (Sandel, 1984)? Y si no hay nada más allá de las "opiniones compartidas", ¿cómo nos ocupamos de la situación política típica donde los valores no son compartidos?

respetable. Y a menudo, con base en estas poderosas normas sociales se conduce a los hombres a cosas un tanto irracionales.²⁵

Tanto en las discusiones políticas como epistemológicas, Locke da un reconocimiento completo a la importancia de lo social. Y en ambos casos, lo que hace es tratar de alterar radicalmente su relación con la política. Los nexos sociales son naturales y fuertes, pero no implican obligaciones políticas. Las relaciones políticas sólo pueden crearse por consenso. De acuerdo con la premisa de la libertad natural. De manera similar, Locke admite que una preocupación por la buena opinión de los demás es una poderosa fuerza motivadora y que lo que llamaríamos "socialización" influye fuertemente las creencias de los hombres y su conducta. Pero su respuesta a esto es tratar a la educación como responsabilidad de las instituciones privadas de familia e iglesia, enseñar la tolerancia y la autoridad de la razón, aislar las opiniones religiosas que producen controversias desde la esfera de la política, y limitar esa esfera a la protección de los derechos individuales y a la búsqueda del bien público entendido en términos de paz y prosperidad. La costumbre y la opinión tradicional han de perder mucha de su importan-

cia política. Locke despolitiza lo social

En un sentido, Locke no es tan "individualista" después de todo. Su doctrina política es perfectamente compatible con la comunidad en muchas formas y con instituciones comunales fuertes. En otro sentido, Locke pretende hacer a los hombres más "individualistas"; más sospechosos de la autoridad, menos propensos a aceptar algo sobre la base de la fe. El individualismo de Locke supuestamente debe encontrarse en la afirmación de los derechos naturales individuales y en el estímulo del pensamiento individual independiente. Su objetivo en ambos casos es combatir el autoritarismo, combatir la sujeción de cualquier hombre a la voluntad de otro, política o intelectualmente, y particularmente donde la opresión intelectual es una herramienta de opresión política. Locke pretende hacer a los hombres jueces independientes de la verdad y guardianes vigilantes de sus derechos.

Un ataque convincente al individualismo liberal en el estilo de Locke, tendría que hacer por lo menos una de estas acciones: atacar la premisa individualista verdadera del pensamiento de Locke, que es la proposición normativa de que los hombres, por naturaleza, son libres e iguales. Y

25. Véase Tarcov (1983), para otra discusión de que el individualismo de Locke ha sido mal entendido y que el lockeanismo no es simplemente atomístico, materialista, hedonista y egoísta.

continuar para demostrar cómo las obligaciones políticas pueden estar fundadas en relaciones sociales involuntarias. Por último, el centro del argumento sería el asunto de escoger una política basada en adhesiones comunales y tradiciones en lugar de una política que enfatice una acción política voluntaria basada en la reflexión y en la opción. Este es un argumento concerniente a una opción moral. Estos aspectos no se apoyan en el problema de si los hombres son sociales o no, sino en el problema del lugar que debieran tener sus adhesiones sociales en sus vidas adultas. El reto para los individualistas liberales es mostrar o que el individualismo no es idéntico al egoísmo o a la soledad (que existen formas liberales de comunidad) o que, si lo es, la libertad política es el precio razonable. El reto para los comunitaristas es mostrar o que un comunitarismo que ataca al individualismo liberal puede, pese a todo, producir comunidades no-autoritarias²⁶, o que, si no puede, la comunidad es el precio razonable. Repetir los hechos de la sociabilidad humana no es acercarse a aclarar este argumento.

Referencias

Ashcraft, Richard, 1968. "El estado de naturaleza de Locke: ¿hecho histórico o ficción moral?". *Revista de*

Ciencias Políticas Americanas. 62, 898-915.

----, 1986. *Políticas revolucionarias y los dos tratados de gobierno de Locke*. Princeton, Universidad de Princeton.

Batz, William G., 1974. "La antropología histórica de John Locke". *Periódico de la Historia de las Ideas*. 35, 663-70.

Dunn, John, 1967. "El consentimiento en la teoría política de John Locke". *Periódico Histórico*, 10, 153-82.

----, 1969. *El pensamiento político de John Locke*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

El primer grupo de las constituciones fundamentales de Carolina del Sur, como siendo compilado por John Locke. 1836. En: B. R. Carroll, Ed. *Colecciones históricas de Carolina del Sur*, 2, 362-90, New York, Harper.

Franklin, Julian, 1978. *John Locke y la teoría de la soberanía: monarquía mezclada y el derecho de la revolución en el pensamiento político de la Revolución Inglesa*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

Grant, Ruth, 1987. *El liberalismo de John Locke*. Chicago, Universidad de Chicago.

Gutmann, Amy, 1985. *Críticos comunitarios del liberalismo: filosofía y asuntos públicos*. 14, 308-22.

26. "Los críticos comunitaristas quieren que vivamos en Salem, pero que no creamos en brujas" (Gutman, 1985, p. 319)

Herzog, Don. 1985. *Sin fundamentos: justificación en la teoría política*. Ithaca, Universidad de Cornell.

Hume, David, 1963. "Del contrato original". En: *Ensayos: moral, político y literario*. Oxford, Universidad de Oxford.

Laslett, Peter. Ed., 1963. "John Locke, dos tratados de gobierno". Rev. Ed. Cambridge; Universidad de Cambridge.

Locke, John, 1670. MS f. 8, julio 20. *Lovelace Collection*. Librería Bodleian, Oxford.

-----, 1824. Una segunda carta concerniente a la tolerancia. En: *Los trabajos de John Locke en nueve volúmenes*. 12th Ed, 5, 59-138, Londres.

-----, 1824. Una tercera carta concerniente a la tolerancia. En: *Los trabajos de John Locke en nueve volúmenes*. 12th Ed., 5, 139-228, Londres.

-----, 1954. *Ensayos a cerca de la ley de la naturaleza*. E. W. von Leyden, Ed. Oxford, Clarendon.

-----, 1955. *Una carta concerniente a la tolerancia*. P. Romanell, Ed., 2d Ed. Indianapolis, Bobbs-Merrill.

-----, 1963. *Dos tratados de Gobierno*. P. Laslett, Ed., rev. Ed. Cambridge, Universidad de Cambridge.

-----, 1965. *Sobre la racionalidad de la cristiandad como pronunciada en las Escrituras*. G. Ewig, Ed., Gateway Editions, Chicago, Henry Regnery.

-----, 1968. "Algunos pensamientos concernientes a la educación". En:

J. Axtell, Ed., *Los escritos educacionales de John Locke*. Cambridge, Univesidad de Cambridge.

-----, 1968. "Algunos pensamientos concnientes a la lectura y al estudio para un caballero". En: J. Axtell, Ed., *Los escritos educacionales de John Locke*, Cambridge, Universidad de Cambridge.

-----, 1971. *Conducta del entendimiento*. T. Fowler, Ed. New York, Franklin.

-----, 1979. *Un ensayo concerniente al entendimiento humano*. P. Nidditch, Ed. Oxford, Clarendon.

MacIntyre, Alasdair, 1984. *Después de la virtud*. 2d Ed. Notre Dame, Indiana, Universidad de Notre Dame.

Macpherson, C. B., 1962. *La teoría política del individualismo posesivo: Hobbes a Locke*. Oxford, Clarendon Press.

Parry, Geraint. 1964. *Individualidad, política y la crítica del paternalismo en John Locke*. Estudios Políticos, 12, 163-77.

Pateman, Carole, 1979. *El problema de la obligación política*. Chichester, Inglaterra, John Wiley.

Pitkin, Hanna, 1965. "Obligación y consentimiento-I". *Revista de Ciencias Políticas*, 59, 990-99.

-----, 1966. "Obligación y consentimiento-II". *Revista de Ciencias Políticas Americanas*, 60, 39-52.

Plamenatz, J. P., 1963. *Hombre y sociedad*. 2 Vols. Londres, Longmans, Green.

Pocock, J. G. A., 1957. *La antigua constitución y la ley feudal*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

Resnick, David, 1984. "Locke y el rechazo de la antigua constitución". *Teoría Política*, 12, 97-114.

Riley, Patrick, 1974. "Encontrando un equilibrio entre consentimiento y la ley natural en la filosofía política de Locke". *Estudios Políticos*, 22, 432-52.

Sar, del, Michael, 1982. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

-----, 1984. "La República procedural y el sí no impedido". *Teoría Política*, 12, 81-96.

Schocret, Gordon, 1975. *El patriarcalismo en el pensamiento político: la familia autoritaria y la especulación política y las actitudes especialmente en la Inglaterra del siglo XVII*. Oxford, Blackwell.

Seliger, Martin, 1968. *Las políticas liberales de John Locke*. Londres, Allen y Unwin.

Simmons, A. John, 1979. *Los principios morales y las obligaciones políticas*. Princeton, Universidad de Princeton.

Skinner, Quentin, 1965. "Historia e ideología en la revolución inglesa". *El Periódico Histórico*, 13, 151-78.

Tarcov, Nathan, 1981. «El segundo tratado de Locke y la "mejor destreza en contra de la Rebelión"». *Revista de Política*, 43, m 198-217.

-----, 1983. «Un Locke "no-lockeano" y el carácter del liberalismo». En: D. Maclean y C. Mills, Eds. *El liberalismo reconsiderado*. Totowa, N. J. Rowman y Allenheld.

-----, 1984. *La educación de Locke para la libertad*. Chicago, Universidad de Chicago.

Taylor, Charles, 1985. *La filosofía y las ciencias humanas*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

Tully, James, 1980. *Un discurso a cerca de la propiedad: John Locke y sus adversarios*. Cambridge, Universidad de Cambridge.

Walzer, Michael, 1970. *Obligaciones: ensayos sobre la desobediencia, la guerra y la ciudadanía*. Cambridge, Universidad de Harvard.

-----, 1980. *Principios radicales. Reflexiones de un demócrata no construido*. New York, Basic Books.

-----, 1983. *Esferas de justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. New York, Basic Books.

-----, 1984. "El liberalismo y el arte de separación". *Teoría Política*, 12, 315-30.

Wolff, Robert Paul, 1986. *La pobreza del liberalismo*. Boston, Bracon.

Zvesper, John, 1984. "La utilidad del consentimiento en la filosofía política de Locke". *Estudios Políticos*, 32, 55-67.