

J. LOCKE: EL CONSENTIMIENTO COMO LEGITIMACIÓN DEL PODER

JOSÉ MARÍA MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO 

CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO
UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

jose.mezdepison@unirioja.es

SUMARIO: I. BREVE INTRODUCCIÓN. II. EL MODELO DE NATURALEZA HUMANA Y DE ESTADO NATURAL. III. EL CONTRATO SOCIAL Y LAS FORMAS DE CONSENTIMIENTO. IV. EL FIN DEL ESTADO: LA FELICIDAD Y EL DERECHO DE PROPIEDAD. V. EL DERECHO DE PROPIEDAD Y LA CIUDADANÍA. VI. EL DERECHO DE RESISTENCIA A LA TIRANÍA. VII. LA TOLERANCIA. VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

RESUMEN: John Locke es uno de los filósofos ingleses más destacados del siglo XVII. Además de su interés por las cuestiones epistemológicas, elaboró una importante doctrina política que le convirtió en uno de los fundadores del liberalismo político. Entre los tópicos más destacados, que son tratados en este artículo, está su contractualismo y el papel del consentimiento, el fundamento de la obligación política y del Estado, el derecho de resistencia y la defensa de la tolerancia y de los derechos individuales.

PALABRAS CLAVE: John Locke, liberalismo, contrato social, consentimiento, derecho de resistencia, tolerancia.

J. LOCKE: CONSENT AS LEGITIMATION OF POWER

ABSTRACT: John Locke is one of the most prominent English philosophers of the 17th century. In addition to his interest in epistemological issues, he developed an important political doctrine that made him one of the founders of political liberalism. Among the most prominent topics, which are discussed in this article, is its contractualism and the role of consent, the foundation of the obligation political and of the State, the right of resistance and the defense of tolerance and individual rights.

KEY WORDS: John Locke, liberalism, social contract, consent, the right of resistance, tolerance.

I. Breve introducción

J. Locke (1632-1704), en 1689, una vez ha triunfado la Revolución Gloriosa que expulsa a los Estuardo de la corona británica e instaura un nuevo rey en la persona de Guillermo de Orange, viaja hacia Londres con dos ensayos no publicados: uno sobre la tolerancia, el otro sobre el gobierno. El primero, la *Carta sobre la tolerancia*, da cuerpo a la versión madura de una cuestión que le preocupaba hacía tiempo cuya resolución era imprescindible resolver: la convivencia entre creencias religiosas, causa, entre otras, de un siglo de conflictos bélicos entre los reinos británicos. A pesar de las limitaciones que desde nuestra perspectiva tuvo su propuesta, fundamentó el *Acta de la Tolerancia* (1690) que los nuevos reyes aprobarían como símbolo del nuevo contrato social entre la corona y sus ciudadanos¹.

Junto a este escrito, J. Locke llevaba en su equipaje su *Ensayo sobre el gobierno civil*, la segunda parte de sus *Dos Tratados sobre el gobierno*, con el que pretendía, por un lado, rebatir alguna de las ideas de Hobbes (por ejemplo, su visión egoísta del hombre y su visión autoritaria del poder) y, por otro, reformular la teoría política vigente, especialmente, en su debate con los partidarios de la monarquía absoluta. Como es sabido, John Locke, aliado de su amigo Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury, combatió la teoría patriarcal de Robert Filmer, fiel partidario de una teoría tradicional de la monarquía y del poder².

Pero, Locke no sólo es importante en una genealogía ideológica del liberalismo por sus debates con Hobbes y Filmer. También lo es por su influjo en las revoluciones posteriores, especialmente, en la americana. Es notorio el eco de sus opiniones en la reivindicación de la libertad, felicidad y bienestar como derechos naturales en los manifiestos revolucionarios y hasta en la Constitución de EE. UU. Tal es su huella que importantes neoliberales del siglo XX (R. Nozick) y políticos del XXI (Trump) constantemente reivindican la teoría del “individualismo liberal” como el legado lockeano por excelencia. Según esta versión, la teoría del “individualismo liberal” se basa en la tesis de que los derechos individuales son una conquista frente al Estado y son verdaderos triunfos que deben esgrimirse frente a los gobiernos, incluso con el derecho de resistencia como, en otro contexto histórico, económico y social, reivindicó el mismo Locke.

Del pensamiento político de Locke nos interesan alguno de los tópicos que conforman su individualismo liberal. O, como ya definió hace tiempo, C. B. Macpherson, su “individualismo posesivo” dado el ligamen entre la condición de ciudadano de una democracia constitucional y la titularidad de propiedades. J. Locke es el primer gran defensor del derecho de propiedad y, por ello, no deja de ser un teórico de una doctrina política apropiada para la clase ascendente que, en ese período histórico de Inglaterra, es la burguesía.

Como ya se ha aclarado antes, la posición política de J. Locke no podría entenderse sin su confrontación con los autores monárquicos y autoritarios, especialmente, con Th. Hobbes, frente al que pretende presentar un modelo de naturaleza humana, de estado natural y del Estado totalmente diferente y, sobre todo, una justificación del derecho de resistencia la autoridad, la más importante desde la perspectiva de un pensador tan relevante como fue y es Locke. Veamos alguno de esos tópicos:

¹ La cuestión de la tolerancia la he tratado en mi libro *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 42 y ss. Puede verse también el libro de J. I. Solar Cayón, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

² Una brillante contextualización del pensamiento político de J. Locke y su evolución puede encontrar se en M. SATRÚSTEGUI GIL-DELGADO, “Acción y pensamiento político de John Locke: del conformismo a la revolución”, *Revista de Estudios Políticos*, 160, 2013, pp. 43-68.

II. El modelo de naturaleza humana y de estado natural

La visión lockeana de la naturaleza humana dista mucho de la “máquina de desear” hobbesiana y del “hombre es un lobo para el hombre”. Según Locke, el hombre es un ser “industrioso y razonable”, además de libre. Lo es ya en el estado de naturaleza y permanece en esa condición en el estado social y en sus relaciones económicas con los demás individuos. En realidad, esta visión de la naturaleza humana es el correlato de la epistemología desarrollada en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, enmarcada en la tradición filosófica británica del empirismo y pragmatismo. Esto es, el ser industrioso y razonable, dominado por la razón instrumental, no es más que el corolario del empirismo y del pragmatismo ya señalado. Y, a su vez, raíz y fundamento del “homo aeconomicus” que se impondrá bajo la estela del capitalismo.

Pues bien, un individuo libre, industrioso y razonable, además de pragmático, no contextualizará su vida y el de su familia, y el disfrute de sus bienes, en un estado de guerra de todos contra todos. Más bien, lo contrario. Según Locke, en una frase muy repetida, el estado natural es “un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona”³. Nada más lejos, pues, del estado de naturaleza diseñado por Hobbes, de quien Locke quería distanciarse teóricamente.

En efecto, el estado de naturaleza lockeano no sólo es un estado de libertad; es también un “estado de igualdad natural de los hombres”. Es un estado de libertad, pero no de licencia, pues “aunque el hombre tenga en semejante estado una libertad sin límites para disponer de su propia persona y de sus propiedades, esa libertad no le confiere derecho a destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee”. Y es que “el estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos”⁴.

El estado de naturaleza, pues, no es un estado de guerra de unos contra otros. Más bien, es un estado de paz y seguridad, ordenado por la ley natural, que es accesible al individuo industrioso a través de la razón. Es un estado en el que se puede disfrutar y aprovechar de los bienes. En el que, por tanto, se reconoce el derecho de propiedad. Incluso, es un estado en el que el individuo detenta también el derecho de castigar a quien viola sus derechos, sobre todo, el derecho de propiedad, puesto que, a diferencia de la sociedad civil, en este primer estado del hombre no existe un poder ejecutivo que pueda sancionar las violaciones de la ley natural. De ahí que tenga que ser uno mismo el que vele por su seguridad y por sus derechos.

Desde hace unas décadas, esta doctrina está muy vigente en EE. UU. Puede colegirse de estas afirmaciones las derivaciones de un pensamiento de este tipo en las mentes populistas y en ciertos sectores neoliberales que, además de justificar la autodefensa, también promueven la extensión de la posesión de armas entre la población en una nación como es EE. UU.

Justo después de describir el “estado de naturaleza”, Locke dedica en su ensayo un capítulo a describir qué es el “estado de guerra”. Sin duda, esta continuidad es una muestra de su interés por diferenciar y de mostrar las falacias de la teoría de Hobbes. Nada más claro al describir el estado de guerra como “un estadio de odio y de destrucción”. El estado de naturaleza y el estado de guerra “se

³ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1º edic., 5º reimpresión, trad. de A. Lázaro, introd. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1981, p. 5. Una interesante reconstrucción del estado de naturaleza de Locke y su relación con el de Hobbes puede verse en F. CORTÉS RODAS, “El contrato social liberal: John Locke”, *Cóherencia*, vol. 7, nº 13, 2010, pp. 99-132.

⁴ *Ibidem*, p. 6.

hallan tan distantes el uno del otro como el estado de paz, benevolencia, ayuda mutua y mutua defensa lo está del de odio, malevolencia, violencia y destrucción mutua”⁵.

Ahora bien, más allá de esas descripciones más o menos retóricas, ¿qué es lo que diferencia un estado de naturaleza normal de un estado de guerra? Una primera diferencia salta a la vista: los seres humanos en el estado de naturaleza se guían por la razón, lo que es decir por la ley natural. En consecuencia, en el estado de guerra los individuos se comportan de forma irracional. ¿En qué consiste esa conducta irracional? Según las palabras de Locke, lo que caracteriza el estado de guerra es el uso abusivo de la fuerza sobre otros o el propósito de ejercerla sin que exista una autoridad a la que apelar: “La falta de un juez común con autoridad coloca a los hombres en un estado de Naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona física de un hombre crea un estado de guerra, lo mismo donde existe que donde no existe un juez común”.

Junto a la caracterización del individuo como “industrioso y razonable” y al estado de naturaleza como “de paz y seguridad”, otro elemento clave en el diseño de Locke es el gobierno de la “ley natural” que, como ya adelanté, resulta cognoscible a través de la razón que detentan todos los seres humanos. En realidad, a pesar de su importancia y de las continuas referencias en su descripción del estado de naturaleza resulta una noción difícil de precisar más allá de su relación con la razón humana, con la situación de libertad e igualdad, de paz y seguridad, garante de la conservación y perdurabilidad de la humanidad, aval de los bienes y del derecho de propiedad y del derecho a castigar al infractor. Por ello, resulta un concepto inasible y da lugar a una argumentación circular que, en fin, debilita la doctrina lockeana.

Por último, a Locke no parece preocuparle demasiado el que el “estado de naturaleza” haya sido históricamente real o sea ficticio⁶. Le basta con que en su momento contemporáneo dicho estado pueda encontrarse en algunas áreas de América y con que haya alguna referencia de historiadores o de viajeros. En realidad, vale por su función legitimadora de la sociedad civil y por su diferente descripción a la realizada por Hobbes.

III. El contrato social y las formas de consentimiento

Locke es, como Hobbes, un contractualista que busca la legitimación del tránsito del estado de naturaleza al estado social en el consentimiento y que, por tanto, justifica la sociedad civil y el poder político en la voluntad de los individuos. No obstante, como puede suponerse, tiene connotaciones bien distintas. De hecho, precisamente, uno de los elementos distintivos de la propuesta lockeana son los modos de emisión de ese consentimiento. Es más, conectando con la cuestión de la veracidad o no del estado de naturaleza, Locke realiza una importante afirmación que subraya el papel clave del consentimiento: “afirmo, además, que todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado, y en él permanece hasta que, por su plena voluntad, se convierten en miembros de una sociedad política”⁷.

El miedo es en Hobbes una importante palanca motivacional que impulsa a los individuos a abandonar el estado de naturaleza y a someterse al soberano absoluto. En el caso de Locke, el paso de este momento inicial a la sociedad civil es aparentemente más sencillo: se debe a la propia naturaleza razonable del ser humano. Como se ha puesto de manifiesto, se debe a la existencia de ciertos inconvenientes del estado de naturaleza que el individuo “industrioso y razonable” pretende

⁵ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., p. 14 y 16.

⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

superar en la sociedad civil⁸: 1.- La falta de un derecho positivo que aclare y concrete la ley natural. 2.- La inexistencia de juez o autoridad que resuelva los conflictos de acuerdo con el derecho. 3.- Ausencia de un poder ejecutivo que apoye las sentencias justas y refuerce las sanciones. La sociedad civil pone remedio a estos tres inconvenientes. El fin de la creación de la sociedad civil es la protección de la vida, la libertad y la propiedad mediante la instauración de una autoridad que, especialmente, resuelva los conflictos y sancione a los violadores de la ley. Como se ha escrito, el ingreso en la sociedad civil supone la renuncia de los individuos a su derecho a su defensa y a su derecho a castigar a quien vulnere la ley natural. Esto es, de dos de los poderes que tiene el individuo en el estado de naturaleza: el poder de defender su propiedad en sentido amplio (su vida, libertad y sus bienes) y el poder de juzgar y castigar a quien quebranta estos derechos.

Hay que destacar que para Locke lo opuesto al estado de naturaleza es la sociedad civil, no el estado de guerra como pudiera inferirse de las explicaciones de Hobbes. De hecho, esta distinción es clave para luego entender las situaciones en las que puede encontrarse la sociedad civil en los casos de invasión extranjera o de tiranía por parte de la autoridad aparentemente legítima. De hecho, la invasión y dominio de un poder extranjero da lugar a un estado de guerra en la que la nación puede verse comprometida y justifica el derecho de defensa, mientras que el caso de un gobernante que deviene en tirano y se convierte en ilegítimo supone el regreso al estado de naturaleza y, por tanto, legitima el derecho de resistencia y a deponerlo del poder.

El contrato social, pues, supone el traspaso del derecho de castigar a la autoridad de un magistrado, así como la capacidad de hacer leyes al poder legislativo: “no pudiendo existir ni subsistir una sociedad política sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad y para castigar los atropellos cometidos contra la misma por cualquiera de los miembros de dichas sociedad, resulta que solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural, entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció”⁹. De ahí deriva el doble poder del Estado de hacer leyes a través del legislativo y de castigar al infractor a través del ejecutivo.

Conviene aclarar que el contrato social de Locke es doble: por un lado, se crea la sociedad política; por otro, se perfecciona un “pacto de confianza” en el magistrado que va a detentar los poderes cedidos por los individuos. Por el primero, se crea el Estado; por el segundo, se establece el gobierno y se atribuye los poderes a los magistrados. Este doble pacto resulta de enorme relevancia tanto en su explicación del estado de guerra, como en la justificación del derecho de resistencia. Esta distinción le permite la presentación de un doble escenario: que el gobierno haya sido disuelto, pero no el Estado; y que los ciudadanos retiren la confianza al magistrado, pero continúen con la fidelidad hacia el Estado.

Por otro lado, Locke, en otra conocida frase, explica el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil y, de paso, el origen y justificación de esta última: “siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y solo entonces se constituye una sociedad política o civil”¹⁰. Lo cual da pie a que no todos los hombres de una misma zona geográfica se sumen a la iniciativa de constituir una sociedad. E, incluso, como dedujera R. Nozick casi cuatro siglos más tarde que en una

⁸ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, p. 94. Vid. también F. CORTÉS RODAS, “El contrato social liberal: John Locke”, *Co-herencia*, *op. cit.* p. 118.

⁹ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*, p. 66.

misma área puedan constituirse varias sociedades civiles o “asociaciones protectoras” previas a la organización de “Estados” llámesele como se le llame.

En este punto lo importante es que Locke insiste en la necesidad del consentimiento como elemento legitimador de la sociedad. Para algunos, es una de las grandes aportaciones de Locke: su teoría del consentimiento, en el que se incluye la doble versión del consentimiento *expreso* y el *tácito*. Locke insiste en el primero como elemento necesario en la creación primigenia de la sociedad, en la formalización del contrato social. Así, empieza el cap. VIII, “Del comienzo de las sociedades políticas: “los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento”. O también: “gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una comunidad, han formado, por ese hecho, un cuerpo con dicha comunidad, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría”¹¹.

Es más, después de analizar dos de las críticas que se hacen a la teoría del contrato social -que no existen ejemplos en la historia de la formalización de un contrato social de este tipo y que la gente nace ya en un contexto político sin emitir ningún tipo de consentimiento-, Locke reitera la exigencia de que la sociedad civil se constituye a partir del consentimiento *expreso* de los individuos: “Nada puede hacer a un hombre súbdito o miembro de un Estado sino su ingreso en el mismo por compromiso positivo, promesa expresa y pacto”¹². Por tanto, está claro que, en el momento primigenio, la sociedad política se constituye gracias al consentimiento expreso de los individuos que deciden dar el paso de abandonar el estado de naturaleza. Hasta tal punto es así que también se requiere dicho consentimiento en el caso de que, al modo aristotélico-tomista, la sociedad fuese resultado gradual del paso de una familia a un pueblo. Es decir, al modo patriarcal. También en este caso, afirma Locke, es necesario el consentimiento de los hijos para instituir al padre como *pater familias*.

Locke confiere especial relevancia al consentimiento expreso como modo de legitimación del poder político. Desde nuestra óptica, esto pudiera parecer innecesario dado que nos lleva a remontarnos al origen de los tiempos. Sin embargo, desde la perspectiva de la batalla política de los triunfadores de la Revolución Gloriosa, eso no es así. En realidad, se está reclamando al conjunto de defensores de la monarquía de los Estuardos que manifiesten expresamente su apoyo a la nueva dinastía¹³. De ahí la insistencia en este formato de consenso. Pero también porque tiene consecuencias para la legitimación del poder político, la obediencia de los ciudadanos e, incluso, su derecho de resistencia.

Por el contrario, su referencia al consentimiento *tácito* ha devenido posteriormente en mucho más relevante, pues, dejando aparte el momento histórico de la entronización de una nueva dinastía o el juego teórico de la recreación de ese punto primigenio en el que se constituye la sociedad política, la realidad de los ciudadanos es que nacen, crecen, trabajan y mueren bajo una determinada comunidad y forma de gobierno, lo que requiere un modo *ad hoc* de legitimidad¹⁴. He aquí la importante aportación de Locke: “Existe una distinción corriente entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, ... Nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para entrar en una sociedad lo

¹¹ *Ibidem*, p. 73. Estos y otros párrafos del *Ensayo* de Locke, sin duda, son el fundamento de la propuesta política del anarquismo liberal de un R. Nozick. En realidad, han llevado las palabras de Locke a sus consecuencias, esto es, nada impide que en un área relativamente extensa surjan “agencias de protección constituidas voluntariamente y que, entre ellas, compitan por la mejor -y más económica- protección de sus afiliados.

¹² *Ibidem*, p. 92.

¹³ Sobre esta cuestión puede verse J. CHUMBITA, “Un estudio del pacto lockeano que funda el gobierno en la confianza del pueblo a la luz del caso de la prerrogativa”, *Foro Interno*, 18, 2018, p. 79-80.

¹⁴ Sobre el consentimiento tácito, puede verse M. PARMIGIANI, “El alcance justificatorio del consentimiento tácito. El problema de Locke y la lógica del beneficio”, *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, 2020, pp. 103-132.

convierte en miembro perfecto de la misma, en súbdito de aquel gobierno... (D)igo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos,... En efecto, ese consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro del territorio de dicho gobierno”¹⁵.

Es decir, no sólo por tener bienes en un territorio y bajo un gobierno se le debe obediencia, también por el mero hecho de vivir. Como es sabido, esta posición será posteriormente criticada por los detractores del contractualismo -por ejemplo, por D. Hume- que pondrán de manifiesto que los ciudadanos nacen y viven en un país sin poder elegir y, en muchas ocasiones, sin poder desplazarse a otro. En consecuencia, este tipo de consentimientos no pueden servir de fundamento de la obligación política. A pesar de ello, las modernas teorías de la justicia utilizan un argumento muy similar. Es el caso de J. Rawls quien justifica el deber natural de obediencia, incluso de leyes injustas, por el mero hecho de que un sistema jurídico y político “se nos aplica”.

IV. El fin del Estado: la felicidad y el derecho de propiedad

De acuerdo con las palabras de Locke, la legitimación del Estado deriva del consentimiento de los ciudadanos que, a través del contrato social, ceden sus derechos naturales y salen de la situación de igualdad y libertad del estado de naturaleza. El consentimiento dota de legitimación al poder político dado que es expresión de la aceptación real de los ciudadanos. Esta misma consideración puede realizarse respecto a la emisión del consentimiento de forma tácita. Pero, al mismo tiempo, Locke introduce una interesante precisión que afecta a la legitimidad del sistema al atribuir al Estado el fin del salvaguardar sus bienes: “la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes; esa salvaguarda es muy incompleta en el estado de Naturaleza”. Al mismo tiempo que Locke realiza esta afirmación, apunta que el libre disfrute de los bienes y de la vida es la máxima expresión de la felicidad humana, como bien interpretaron los constituyentes americanos en su guerra de independencia contra la metrópoli y expresaron en los textos fundadores de EE. UU. Locke concluye su capítulo sobre la finalidad de la comunidad política y del Estado reiterando todas las actuaciones del gobierno deben ir encaminadas “al único objeto de conseguir la paz, la seguridad y el bien de la población”¹⁶.

Esta precisión es de suma importancia, pues Locke deja caer en el texto al tratar las funciones del poder y el derecho de resistencia que un Estado puede tener legitimación al lograr la aceptación expresa o tácita de los ciudadanos, pero puede perder legitimidad si no cumple con los fines de lograr la felicidad de los ciudadanos o la protección de la propiedad de sus bienes. En estos casos, se rompe la ecuación que justifica un gobierno, aunque ello no suponga la destrucción de la sociedad y del Estado. Conviene recordar que es justo a continuación de esa importante definición de los fines del Estado el momento escogido por Locke para precisar que el objetivo del estado social es la superación de las deficiencias del estado de naturaleza: la falta de “ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común” a la que someter las disputas; la ausencia de “un juez reconocido e imparcial, con autoridad para

¹⁵ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil, op. cit.*, p. 90-91.

¹⁶ *Ibidem*, p. 97.

resolver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida”; y la falta de un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando esta es justa y que la ejecute debidamente”¹⁷.

Una vez establecido el fin del Estado en la salvaguarda de los bienes y de la felicidad de los ciudadanos, Locke explica cuál es la forma y la estructura a partir de la cual se organiza la comunidad política. Ambas dependen, dado que no es posible una democracia perfecta, del poder legislativo. El origen de la autoridad depende, pues, de la voluntad de la mayoría vertebrada en ese poder legislativo que puede otorgar esa dignidad a una o varias personas. Tesis sibilina con la que parece justificar que un soberano detente esa autoridad siempre que cumpla con los fines y las leyes establecidas. Locke no fue un antimonárquico exacerbado; sí, de la tiranía y del autoritarismo. Es más, como se ha puesto de manifiesto, sus primeros escritos no estaban exentos de cierto autoritarismo.

Pero, en la época de la publicación del *Ensayo* esas veleidades eran cosas del pasado. De hecho, como ya he adelantado, estuvo exiliado por compartir ideas con su amigo el conde Shaftesbury y, tras la Revolución Gloriosa, acompañó a la nueva reina en el viaje de regreso del exilio en 1690. Sólo así se entiende que posibilite que el poder legislativo como poder supremo pueda atribuirse a “una o varias personas”. Pasado un tiempo dicho poder revertirá en el poder legislativo: “Como la forma de gobierno depende de que se coloque el poder supremo, que es el legislativo, en unas u otras manos, la forma de gobierno de Estado dependerá de la manera como se otorgue el poder de hacer leyes, porque es imposible concebir que un poder inferior dé órdenes a otro superior”¹⁸.

En realidad, J. Locke esboza un modelo de democracia liberal de corte representativo en la que el principio de separación de poderes y la regla de la mayoría son dos piezas fundamentales. De ahí que, primeramente, sea imprescindible describir y analizar los poderes que componen su modelo de Estado. Según Locke, en toda comunidad política existen tres poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo y el poder federativo. Vaya por adelantado que el autor considera que el “poder supremo” de una comunidad política es el poder legislativo, como ha quedado claro en la cita anterior.

Pues bien, después de tan relevante afirmación, resultan extrañas las palabras de Locke con las que inicia el capítulo dedicado a describir y definir los tres poderes: “El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad política y de los miembros de esta”¹⁹. Se supone que es el poder cuya función es la elaboración de las leyes. De hecho, el discurso de Locke gira en torno a la capacidad para producir normas, pero, condicionado por las circunstancias históricas, las referencias más extensas están dedicadas a mostrar que este poder puede ser delegado por la comunidad política en una o varias personas, que es temporal, etc., y que está sometido a límites, especialmente que no puede ser un poder absoluto, ni arbitrario sobre los bienes y las vidas de las personas. Tampoco puede gobernar a golpe de decreto, ni arrebatar las propiedades de los hombres sin su consentimiento. Locke, en realidad, está preparando así el camino para justificar el derecho de resistencia frente al poder del monarca inglés.

De hecho, en el capítulo siguiente de su *Ensayo*, Locke insiste en que el carácter supremo del poder legislativo obedece a su capacidad para hacer e imponer leyes: “el poder legislativo solo puede serlo verdaderamente por la facultad que tiene de dictar leyes a todos los miembros de la sociedad en conjunto y separadamente, señalando con esas leyes las normas por las que han de regirse sus actos, y que otorgan poder para obligar a cumplirlas cuando alguien falta a ellas”²⁰.

¹⁷ *Ibidem*, p. 94.

¹⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

²⁰ *Ibidem*, p. 114.

Con estos condicionantes, Locke aclara que “en las comunidades políticas bien ordenadas y en que se tiene en cuenta como es debido el bien de la totalidad de quienes la forman, el poder legislativo suele ponerse en manos de varias personas; estas, debidamente reunidas, tiene por sí mismas, o conjuntamente con otras, el poder de hacer leyes, y una vez promulgadas estas, se separan los legisladores estando ellos mismos sujetos a ellas”²¹.

Según Locke, una vez promulgadas las leyes, es función del poder ejecutivo la salvaguarda y materialización de esas normas, esto es, que se cumplan. Por el contrario, el poder federativo parece tener una naturaleza distinta, pues “lleva consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de llevar adelante todas las negociaciones que sea preciso realizar con las personas y las comunidades políticas ajenas”²². Parece que con esta distinción Locke estructura el poder en dos vertientes: la que afecta a las cuestiones internas de la comunidad y la que está relacionada con la política exterior. Esta distinción, sin duda, resulta controvertida, aunque puede ser comprensible a la luz de los acontecimientos de su época. El mismo autor reconoce que, aunque teóricamente deben ser distintos, en la práctica política van estrechamente unidos y que su división puede mermar la fuerza de la comunidad. En todo caso, debe quedar claro que todos los poderes, según Locke, deben subordinarse al poder legislativo.

Sin duda, estas explicaciones, aunque nos parezcan filigranas teóricas, resultan de sumo interés, pues detrás de ello se encuentra el objetivo de justificar la relación que debe existir entre los poderes de un Estado. Con todo, el panorama no quedaría completo sin otra importante aportación de Locke a la forma de organización política de la democracia representativa. En efecto, por mucho que insiste en la supremacía del poder legislativo sobre el resto de los poderes, no podemos perder de vista que el legislativo tiene unas facultades delegadas que provienen de la comunidad o del pueblo.

Locke es claramente defensor de la democracia representativa. Los legisladores deben ser y son elegidos por la comunidad; son sus representantes durante un período de tiempo volviendo a su situación ordinaria cuando acaba el mandato. Realmente, la importancia del poder legislativo no responde solo a su facultad de hacer leyes, sino también a que constituye un órgano, la asamblea, que es representación de los ciudadanos. De esos ciudadanos que son “industriosos y razonables”, pero también algo más: “propietarios”.

V. El derecho de propiedad y la ciudadanía

En la historia del pensamiento político, Locke aparece como un claro representante de las tesis individualistas y liberales, pero también como un defensor del derecho de propiedad, como un exponente de la visión social y política de la burguesía. En efecto, precisamente, uno de los aspectos que más han llamado la atención de los estudiosos de la teoría política de J. Locke es su fundamentación de un derecho natural a la propiedad, así como la ligazón de este derecho con su concepción del “trabajo” como elemento determinante de las relaciones económicas y sociales. Este aspecto atrajo ya en su momento el interés de C. Marx por la doctrina de Locke y, más recientemente, el de C. B. Macpherson a partir del cual elaboró su controvertida tesis el “individualismo posesivo” del pensamiento político lockeano²³.

²¹ *Ibidem*, p. 110

²² *Ibidem*, p. 111.

²³ C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de J. R. Capella, Madrid, Trotta, 2005.

Más allá de otras consideraciones, dentro del objetivo de introducir el pensamiento liberal en su historia, resulta, sin duda, relevante dilucidar el papel de la reflexión de Locke sobre la propiedad y la incardinación en su teoría política. Para ello, creo necesario aclarar, al menos, los siguientes aspectos: 1.- La configuración del derecho de propiedad como un derecho natural. 2.- Los conceptos de propiedad y su relación con la noción de “trabajo”. 3.- El origen de las desigualdades económicas y sociales: el papel del “dinero”. El resultado de este viaje teórico resaltarán el encaje del derecho de propiedad no sólo en el origen del pensamiento liberal, sino, sobre todo, en la justificación teórica y política del capitalismo en línea del “individualismo posesivo” defendido por Macpherson.

En relación con la primera cuestión, Locke, desde las primeras líneas del *Ensayo*, insiste en el papel de la propiedad y en su configuración como un derecho natural existente en el estado de naturaleza y, por lo tanto, previo a la sociedad civil. Esta configuración no es, desde luego, baladí, pues convierte al derecho de propiedad en el centro de buena parte de las explicaciones sobre la comunidad política y su funcionamiento. Veamos alguna de las referencias.

Como ya vimos, el estado de naturaleza es el estado en el que todos los seres humanos son libres e iguales para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas “dentro de los límites de la ley natural”²⁴. Es, pues, un derecho que todos poseen en igual condición y libertad y que no es una concesión derivada de la comunidad o del poder político. De ahí que, aunque reconozca que no es un derecho absoluto, no puede ser limitado por el Estado, pues incurriría en una violación de la ley natural, aspecto importante desde su perspectiva histórica.

Como primera consecuencia de este derecho, todos los hombres, los que son “industriosos y razonables”, tienen derecho a todas las cosas y los bienes del estado de naturaleza. Como si fuese un estado paradisiaco, Locke admite el libre acceso a los frutos proveniente de la naturaleza, así como a la tierra. El objetivo de esta libertad e igualdad en el disfrute de los bienes naturales no es otro que la felicidad y el bienestar del hombre industrioso y razonable y de su familia. Locke, para justificar su teoría sobre el derecho natural de la propiedad, recurre a la religión: “Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvieran de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos”²⁵.

Pero, la justificación de la propiedad como derecho individual no reside principalmente en la magnanimidad de la gracia divina, sino en algo más prosaico como son los actos de apropiación que cada uno realiza, a través de su esfuerzo, para tomar los frutos y aprovecharse y beneficiarse de ellos, ya sea a través de la caza, la recolección, el cultivo, etcétera. El párrafo 26 del *Ensayo* es clave en la justificación del derecho de propiedad como agregación derivada de la noción de persona y del esfuerzo individual y, en consecuencia, como apropiación de la tierra, de sus bienes y de sus frutos:

“Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya... Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo

²⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil, op. cit.*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*, p. 22-23.

propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación, por lo menos cuando existe la cosa en suficiente cantidad para que la usen los demás”²⁶.

Aunque es consciente de que esa situación difícilmente puede darse en la sociedad civilizada del momento, Locke tiene en mente alguno de los relatos de los conquistadores de América. Volveré más adelante sobre la relación propiedad-trabajo-apropiación de los bienes naturales.

Con todo, en la descripción lockeana, el estado de naturaleza no es una Edad Dorada, como tampoco un estado de guerra como podría derivar a lo Hobbes de un constante deseo de apropiación del hombre industrioso y razonable. De ahí que el disfrute de las propiedades esté sometido a tres límites, como señala Macpherson²⁷. En primer lugar, un hombre puede apropiarse siempre y cuando tome lo necesario y suficiente y deje en la misma cantidad para los demás²⁸. En segundo lugar, puede apropiarse en la medida exacta para su vida y su gente siempre y cuando no se echen a perder los frutos de la naturaleza²⁹. Y, en tercer lugar, la apropiación está limitada a lo que cada uno puede hacer con el trabajo de su cuerpo y las obras de sus manos³⁰.

Si buena parte de las explicaciones sobre el “derecho de propiedad” las realiza Locke en el contexto de su relato sobre el estado de naturaleza, también es cierto que ocupan un pequeño espacio en la justificación de la comunidad política y del Estado, y del derecho de resistencia: “La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estado o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la salvaguarda de sus bienes; esa salvaguarda es muy incompleta en el estado de Naturaleza”³¹. La creación de la sociedad y la institución del Estado, por tanto, tienen como fin la protección de la vida y de la libertad de las personas, pero, sobre todo, de sus bienes.

En el mismo sentido, es el reconocimiento del derecho de propiedad y la protección de los bienes lo que diferencia, según Locke, a un poder legítimo del ilegítimo, al poder político del poder arbitrario y de la tiranía y, en suma, justifica el derecho de resistencia: “Los hombres entran en sociedad movidos por el impulso de salvaguardar lo que constituye su propiedad; y la finalidad que buscan al elegir y dar autoridad a un poder legislativo es que existan leyes y reglas fijas que vengan a ser guardianes y vallas de las propiedades de toda la sociedad, que limiten el poder y templen la autoridad de cada grupo o de cada miembro de aquella... De ahí, pues, que siempre que los legisladores intentan arrebatar o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de este a la esclavitud de un poder arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y este queda libre de seguir obedeciéndole, no que dándole entonces a ese pueblo sino el recurso que Dios otorgó a todos los hombres contra la fuerza y la violencia”³².

Ahora bien, como demostró Macpherson, hay que leer entrelíneas los textos de Locke relativos al derecho de propiedad porque ello da buena medida de sus intenciones que no son otras las de justificar a la casta y a la sociedad de propietarios. En efecto, es posible encontrar en el *Ensayo*

²⁶ *Ibidem*, p. 23.

²⁷ Vid. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, *op. cit.*, p. 200. Interesa especialmente el ardid de Locke para “superar” estas limitaciones naturales y permitir no ya la libre apropiación, sino la acumulación.

²⁸ “Quien le deja a otro toda la cantidad de este es capaz de servirse, no le quita en realidad nada”. J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, p. 27.

²⁹ *Ibidem*, p. 30 y 31.

³⁰ *Ibidem*, p. 31 y 32.

³¹ *Ibidem*, p. 94. Y en la pag. 46, Locke se refiere a que el poder de la sociedad política o los legisladores instituidos por ella se hayan “obligados a salvaguardar las propiedades de todos mediante medidas contra los defectos arriba señalados, que convierten en inseguro e intranquilo el estado de Naturaleza”.

³² *Ibidem*, p. 167-168.

dos versiones del concepto de propiedad que condiciona la interpretación que deba dar a la doctrina política de su autor. Por un lado, el concepto de propiedad referido en las explicaciones del estado de naturaleza y del tránsito a la sociedad civil y, por otro lado, el significado que Locke le da en el marco de la ya constituida comunidad política y de los poderes del Estado. Uno, apropiado al estado de naturaleza; el otro, sorprendentemente, solamente válido en la sociedad, en su dinámica y, sobre todo, en los procesos de acumulación de riqueza. Y, como afirma el autor mencionado más arriba, Locke juega con la ambigüedad según le interesa de acuerdo con el objetivo de la doctrina política³³: la justificación de la instauración de la comunidad política a través del consentimiento o el desarrollo de la sociedad de propietarios a través de la dinámica capitalista.

En la primera versión, el uso del término “propiedad” por parte de Locke es semánticamente “amplio”, pues incluye diferentes elementos que van desde la propia persona del sujeto “industrioso y razonable”, sus libertades, la familia -conviene no perder de vista la concepción patriarcal de la sociedad familiar-, hasta los bienes y las propiedades que se van asumiendo en el estado de naturaleza. Conviene recordar que el estado de naturaleza es “un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas” en el que el individuo “dispone de su propia persona y de sus propiedades”³⁴. Incluso, en su relato con conexiones bíblicas; Locke nos presenta una visión propietaria del concepto “persona” cuando hace referencia a que en ese momento primigenio “cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*”³⁵. O, cuando hace referencia a los poderes de ese sujeto en el estado de naturaleza: “Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre ..., el poder de defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, ...”³⁶.

La segunda versión, en sentido “restringido” al dominio de la tierra y de bienes, aparece en un texto que ya he repetido varias veces. ¿Cuál es la finalidad de creación de la comunidad política y la instauración del Estado?: la salvaguarda de las propiedades del hombre “industrioso y razonable”, que es muy incompleta en el estado de naturaleza³⁷. Justo a continuación de la frase citada en el párrafo insiste también en que no puede existir una sociedad política “sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad”. El cap. V del *Ensayo* dedicado a definir qué es la propiedad y el resultado de sus frutos utiliza este sentido más restringido referido únicamente al uso y disfrute de la tierra y de los bienes.

Pero, como indica Macpherson, lo importante es el desarrollo de la reflexión y argumentación de Locke sobre la propiedad: primero, una justificación del derecho a la propiedad como derecho natural con sus limitaciones, utilizando un sentido amplio del término (persona, libertad, bienes y propiedades) y, segundo, en el marco de la comunidad política, la presentación de una versión más restringida de la noción de propiedad, sin las limitaciones naturales, ligada al concepto de “trabajo”. He aquí la base de la nueva ciudadanía, de la justificación de la sociedad burguesa y de su tesis del “individualismo posesivo”³⁸.

³³ C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, op. cit., pp. 196 y ss.

³⁴ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., pp. 5 y 6.

³⁵ *Ibidem*, p. 23.

³⁶ *Ibidem*, p. 64.

³⁷ *Ibidem*, p. 94.

³⁸ Como escribe Macpherson: “En suma, Locke hizo lo que tenía que hacer. Partiendo del supuesto tradicional de que la tierra y sus frutos habían sido entregados a la humanidad para su uso común, dio la vuelta a cuentas derivaban de este supuesto teorías restrictivas de la apropiación capitalista. Minó la descalificación moral con que hasta se había visto lastrada la apropiación capitalista ilimitada. Aunque solo hubiera hecho esto, su hazaña tendría que calificarse de considerable, pero hizo todavía más. Justificó como natural una diferencia de clase en

La acumulación, en realidad, empieza en el propio estado de naturaleza, aunque sea de forma limitada, pues cada uno se convierte en propietario de lo que produce con su esfuerzo, de la misma manera que los indios de América cogen los frutos de la tierra o hacen suya la carne del ciervo que ha matado³⁹. Así empieza la apropiación de los frutos que ha dado Dios a los hombres en el paraíso terrenal y de la tierra, claro. Todavía en el estado de naturaleza, esta primigenia propiedad está sometida a limitaciones: que haya frutos naturales para los demás, que cubra las necesidades de la persona y su familia y, por último, está limitada a los que pueda trabajar. De esta manera, esta apropiación de la tierra y de los bienes producidos gracias al esfuerzo y al trabajo que se origina en el estado de naturaleza es legítima y es la que debe, posteriormente, salvaguardar la comunidad política y los poderes del Estado.

Ahora bien, una vez se crea la sociedad civil gracias al consentimiento de quienes quieren proteger sus propiedades, el hombre “industrioso y razonable” se salta esas limitaciones en virtud de la importancia del “trabajo” y de la aparición del “dinero” y deviene en una nueva categoría política: la de ciudadano. El resto de las reflexiones sobre la forma y estructura del Estado, la importancia del poder legislativo, de la democracia representativa o del derecho de resistencia, en realidad, deben comprenderse desde esta perspectiva: desde la perspectiva del estatus de la clase propietaria como clase económica detentadora del poder político que vela por sus intereses.

Por supuesto, en el relato de Locke aparecen también los “otros”, los que no son industriales ni razonables en el estado de naturaleza o en la comunidad política. En la primera situación, son descritos como pendencieros y holgazanes⁴⁰, que no aprovechan los bienes y frutos otorgados por Dios a los “buenos hombres” y que infringen la ley natural. De ahí que los que ganan sus bienes con su esfuerzo y el sudor de su frente tengan, en el marco de esa ley, el derecho de exigir reparación y de castigar a quienes causan daño en sus propiedades. Incluso, Locke reconoce la posibilidad de que alguno de esos hombres no dé su consentimiento y no quiera constituir la comunidad política, aunque confía en que, en ese momento primigenio, todos los hombres entren en la sociedad civil de un modo u otro.

Igualmente, Locke distingue, ya dentro de la comunidad política y en la dinámica de la sociedad, la existencia de la casta de propietarios y de los otros que carecen de propiedades y que quedan excluidos del gobierno del Estado, de las instituciones de la democracia representativa y, por tanto, del poder legislativo. No podemos perder de vista el interés y el objetivo de la doctrina política de Locke que no es otro que el de justificar una democracia censitaria que restringe el acceso al gobierno y a la política de quienes no tienen propiedades.

Por último, la reflexión lockeana sobre el derecho de propiedad no queda completa sin una referencia a sus explicaciones sobre el modo a través del cual se superan las limitaciones naturales del disfrute de los dones otorgados en el estado de naturaleza y, a partir de ahí, se inician los procesos de acumulación de riquezas propios del primer capitalismo. El proceso, en realidad, es bien simple. Una vez se ha producido el reparto natural de una tierra y de unos bienes que inicialmente estaban a

derechos y en racionalidad, y al hacerlo proporcionó una base moral positiva a la sociedad capitalista”. C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, op. cit., p. 218-219.

³⁹ J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., p. 25.

⁴⁰ Locke es más explícito, pues a este tipo de hombre los llama “degenerados”: “Además de cometerse el crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla justa de la razón, cosas que califican a un hombre de degenerado y hacen que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se conviertan en un ser dañino, suele, por regla general, causarse un daño; una u otra persona, un hombre u otra, recibe un daño por aquella transgresión; en tal caso, quien ha recibido el daño (además del derecho a castigar, que comparte con todos los demás hombres) tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado...”. J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, op. cit., p. 9.

disposición de todos, de que, además, se produjera la apropiación individual gracias al propio esfuerzo y al trabajo y de que, finalmente, se constituya la comunidad política y se instituya el Estado para su salvaguarda, no hay nada más que dejar a la propia dinámica económica en su propio desenvolvimiento y progreso. Lo describe magníficamente Locke en el importante capítulo “De la propiedad” de su *Ensayo*.

En efecto, una vez ha descrito convenientemente y explicado el derecho derivado de la agregación del esfuerzo al objeto y de la consiguiente apropiación de las tierras y de sus frutos, Locke aclara que, además, el trabajo produce una nueva transmutación en las cosas apropiadas: les da un “valor” que es superior al nudo disfrute de esos bienes. Esto es, que el trabajo, en esa edad dorada que es el estado de naturaleza, añade algo más a las cosas: “Es el trabajo, sin duda alguna, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor”⁴¹. O, dicho de otra manera, la laboriosidad humana aumenta el valor de los bienes transformados y les da un precio a partir del cual pueden ser cambiados. Primero, a través del trueque; después, a cambio de dinero.

Primero, fue el trueque. Como el hombre “industrioso y razonable”, inicialmente, solo producía para cubrir sus necesidades, “no podía acaparar cantidades superiores a las que podía consumir” y los frutos de la tierra eran perecederos, procedió a regalarlos, en primer lugar; luego, a cambiar un producto por otro y, finalmente, por metal, oro o diamantes. “Así fue como se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera”⁴².

En fin, la aparición del dinero permitió a los hombres la acumulación e inició el proceso de transformación de una sociedad basada en la apropiación de los dones naturales en una sociedad capitalista: “el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones”⁴³. Locke no esconde sus consecuencias: “Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que pudiera servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor”⁴⁴. Como precisa Macpherson, el dinero aparece como una mercancía intercambiable por otras, pero su finalidad no es solo facilitar el intercambio de cosas producidas más allá del trueque. Su objetivo, como vemos desde una perspectiva histórica, fue y es servir de capital⁴⁵.

En su famoso discurso, Rousseau, enfáticamente, se preguntó por el origen de la desigualdad entre los hombres y se respondió a sí mismo afirmando que el primero que dijo “esto es mío” y alguien le creyó, ese fue el causante de las desigualdades y de los males sociales. Pues bien, si hiciéramos la misma pregunta a Locke, la respuesta sería otra: el dinero y los procesos de acumulación que derivaron de ese “acuerdo común” entre los hombres son la causa de la desigualdad económica y, de ahí, las diferencias de posición entre unos y otros. En fin, no hace falta mucha fantasía para imaginar cuál fue la evolución posterior de estos mecanismos que, con tanta ingenuidad, concibió Locke.

⁴¹ *Ibidem*, p. 32.

⁴² *Ibidem*, p. 37.

⁴³ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁵ C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, *op. cit.*, p. 204.

VI. El derecho de resistencia a la tiranía

De los teóricos más importantes del primer liberalismo, Locke fue un claro defensor del derecho de resistencia al poder absoluto. No debe extrañar, pues, como ya se señaló antes, tomó parte activa en la lucha política contra los Estuardos junto a su amigo el conde de Shaftesbury, esto es, del lado de los *whigs*, lo que le acarreó no pocos problemas y hasta el exilio. De hecho, tradicionalmente, se ha interpretado el *Ensayo sobre el gobierno civil* no sólo como el proyecto político del partido triunfante de la Revolución Gloriosa, sino también como una justificación del derecho de resistencia, punto de partida del nuevo período que se iniciaba en la historia de Inglaterra.

Aunque pueda parecer una visión distorsionada de todo el pensamiento político de Locke, en realidad, cabe una lectura del *Ensayo* a la luz de la imprescindible justificación para el movimiento *whig* del derecho a la resistencia y de la rebelión frente al monarca absoluto. Aparecen menciones veladas en la descripción del estado de naturaleza y del estado de guerra, en la creación de la comunidad política y el Estado, en la justificación del derecho a la propiedad, en la idea de la igualdad y de la libertad de los hombres y, sobre todo, en la descripción de los poderes del Estado, en particular, del poder legislativo.

Con todo, el preludio de esta justificación se encuentra, por un lado, en el mismo contrato social que, en su doble pacto, crea la comunidad política como unión de los hombres industriosos y razonables y al Estado estructurado en los tres poderes, especialmente, el poder legislativo⁴⁶. Esta distinción le permite, a su vez, diferenciar dos tipos de crisis: la que afecta al todo con la desaparición de la comunidad política -al “pueblo”- como ente independiente⁴⁷ y la que sólo tiene por objeto al Estado y al poder, lo que denomina “disolución del gobierno”. Pues bien, en este último supuesto, cabe el derecho de resistencia, pues, en realidad, tal situación es producto del incumplimiento por parte del gobernante -del monarca absoluto- del fin para el cual se le otorgó el poder: la salvaguarda de las libertades y de las propiedades de los ciudadanos.

La distinción lockeana entre comunidad política -el pueblo- y el Estado -poder legislativo o soberano- alcanza su sentido pleno en las explicaciones previas al derecho de resistencia. Lo que Locke pretende es explicar que la deriva de un gobernante hacia la tiranía puede suponer la disolución del poder político, pero no de la comunidad que lo creó. Es más, el poder revierte a la colectividad para que sustituya al mal gobernante. En esta situación, no se disuelve el pueblo, no se retorna al estado de naturaleza, ni se entra en un estado de guerra. El poder vuelve al pueblo que vuelve a otorgarlo a quien considera más válido.

Ahora bien, ¿cuándo se produce tal disolución del gobierno que hace imprescindible que el poder revierta de nuevo en la comunidad política pueblo? Según Locke, con independencia de los problemas que el Estado y la comunidad política puedan tener debidos a injerencia externa, de otras naciones, la disolución de gobierno puede producirse por dos motivos⁴⁸. En primer lugar, por el mal uso del poder legislativo que, a su vez, puede derivarse de diferentes causas: que el monarca use arbitrariamente el poder sustituyendo la capacidad normativa del poder legislativo; igualmente, cuando el príncipe impide el normal funcionamiento del poder legislativo, bloquea sus reuniones o

⁴⁶ En el inicio del capítulo dedicado “De la disolución del gobierno”, Locke escribe: “Para hablar con alguna claridad de la disolución del gobierno, es preciso empezar por distinguir entre lo que es la disolución de la sociedad y lo que es la disolución del gobierno. Lo que constituye la comunidad política, lo que saca a los hombres del estado de dispersión de la Naturaleza y los convierte en una sociedad política, es el convenio que cada cual realiza con todos los demás conjuntarse y obrar como un cuerpo único, constituyendo de ese modo una comunidad política distinta de los demás”. J. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, p 161.

⁴⁷ Según Locke, esta situación se produce en los casos de invasión por una nación extranjera.

⁴⁸ L. LOCKE, *Ensayo sobre el gobierno civil*, *op. cit.*, pp. 162-169.

que actúe libremente; cuando se altera arbitrariamente la composición del poder legislativo para que éste obedezca la órdenes del ejecutivo; o cuando entrega el poder a una potencia extranjera o cuando el soberano hace dejación de sus funciones y obligaciones y ya no pueden aplicar las leyes con normalidad. “En estos y en otros casos parecidos, en que queda disuelto el gobierno, el pueblo posee libertad para proveer a sus intereses mediante la institución de un nuevo poder legislativo, distinto al anterior por el cambio de las personas o por el cambio de forma, o por ambas cosas a la vez, según el pueblo crea más conveniente para su seguridad y su bienestar”⁴⁹.

Y el segundo modo de disolución del gobierno se produce en los casos en que “el poder legislativo o el monarca, lo mismo uno que el otro, actúan en forma contraria a su misión”⁵⁰. Esto es, el pueblo recobra sus poderes iniciales en todos los casos que no se cumple con el objetivo de salvaguardar las propiedades de los ciudadanos. En estos casos, el poder ejecutivo o, incluso, el legislativo se ponen en “estado de guerra con el pueblo, y este queda libre de seguir obedeciéndole, no quedándole entonces a ese pueblo sino el recurso común que Dios otorgó a todos los hombres contra la fuerza y la violencia”⁵¹. En estos casos, pues, el pueblo recupera la libertad primigenia cedida a la comunidad política por el consentimiento inicial y puede tomar las medidas oportunas “para su propia salvaguarda y seguridad, es decir, a la finalidad para cuya consecución están en sociedad”.

En particular, Locke especifica que la disolución del gobierno sucede también cuando el monarca intenta imponer su voluntad de forma arbitraria o cuando emplea la fuerza, el dinero, el tesoro y a los funcionarios de la sociedad para favorecer a sus intenciones políticas y no a la misión principal para la que se constituyó la sociedad. Difícil es que, ante estas frases de Locke, no venga a la mente su diagnóstico sobre el juego político del soberano inglés.

Así, Locke concluye: “En los dos casos arriba mencionados, es decir, cuando se introducen cambios en el poder legislativo, o cuando los legisladores actúan en forma contraria a la finalidad para cuya consecución se les dio el poder, quienes hacen tal cosa son reos de rebelión”⁵². Aún más, en estos casos, quienes realizan estos actos pierden el “poder arbitral” que se les había conferido inicialmente a través del consentimiento formalizado en el contrato social, colocan, según Locke, a la sociedad en “estado de guerra, es decir, el reinado de la fuerza sin autoridad” y sin derecho y, en consecuencia, la rebelión es legítima. En el estado de guerra no hay lazos, ni vínculos, cesa el derecho, y “cada cual tiene derecho a defenderse y a resistir al agresor”⁵³.

Y, contra quienes consideran que este derecho a la resistencia puede ser el origen de permanentes guerras civiles y luchas intestinas, Locke arguye que, más bien, al contrario, es la garantía de nadie atentará contra las propiedades del pueblo y cumplirá su misión de salvaguarda de las libertades y los bienes de los hombre industriosos y razonables. El derecho de resistencia se convierte así en la garantía del cumplimiento de sus funciones por parte de los gobernantes.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 167.

⁵¹ *Ibidem*, p. 168.

⁵² *Ibidem*, p. 172.

⁵³ *Ibidem*, p. 176.

VII. La tolerancia

Las reflexiones sobre la tolerancia son otro de los aspectos destacados del pensamiento político de J. Locke⁵⁴. Como ya se ha adelantado, en el viaje de regreso del exilio holandés, junto con el *Ensayo sobre el gobierno civil* que ha sido objeto de comentario en las páginas anteriores, Locke llevaba en sus maletas el manuscrito de su *Carta sobre la tolerancia*, que le encumbra como uno de sus adalides junto con J. Bodin o Voltaire. Sobra decir que ambos textos están estrechamente entrelazados, el que justifica un gobierno civil estructurado en torno a una democracia representativa y una virtud privada, pero con repercusiones públicas: la tolerancia. Esto es, que la idea de libertad individual, que “cada hombre pueda disfrutar de los mismos derechos que los demás” requiere de tolerancia y, sobre todo, de libertad religiosa, “en una palabra, que todas las cosas que la ley permite hacer en las ocasiones de la vida, sean lícitas para cada Iglesia en el culto divino. Que ni la vida del hombre, ni su cuerpo, ni su casa, ni sus bienes, sufran de perjuicio alguno por estas causas”⁵⁵.

Los siglos XVI y XVII fueron especialmente violentos en Europa por motivo de la ruptura de la unidad de la conciencia europea a raíz de la eclosión de la reforma protestante, especialmente virulenta en la Inglaterra de Locke. Al final, como otros representantes e ideólogos de la burguesía devino en uno de los más importantes adalides de la tolerancia. Lo hizo, primero, condenando la violencia ejercida sobre otras personas y sus bienes con motivo de las diferencias religiosas, defendiendo, a su vez, la separación Iglesia-Estado, en particular, la neutralidad de los magistrados en materia de conciencia y, por último, definiendo a las iglesias como asociaciones de carácter privado cuya característica principal es la libertad para entrar o salir de la mismo de acuerdo con las creencias de cada cual. Y, sobre todo, la defensa de que el ámbito de las creencias y, por tanto, de la religión es el específico de la conciencia y que, en consecuencia, es propio de cada uno, pues “el cuidado del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él sólo”⁵⁶.

En relación con el papel del Estado en materia de creencias, Locke es también bien claro, pues, siguiendo lo defendido en el *Ensayo*, el gobierno y los demás poderes deben limitarse al cumplimiento de sus fines: “El Estado es, a mi parecer, una sociedad de hombres constituida para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”⁵⁷. Recordemos que en su texto más político defendió que su fin era la salvaguarda de las propiedades individuales, lo que quiere decir que no es función de los gobernantes cuidar y vigilar las creencias de los demás, ni, por supuesto, perseguir a quienes no comparten las mismas ideas.

El corolario de esta doctrina liberal de Locke, tan centrada en la libertad individual, es que las iglesias también son asociaciones voluntarias de carácter privado: una iglesia es “una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas”. Por ello, “ningún hombre se encuentra por naturaleza ligado a ninguna Iglesia o secta particular, sino que cada uno se une voluntariamente a la sociedad en la cual cree que ha encontrado la profesión de la fe y el culto que es verdaderamente aceptable a Dios”⁵⁸.

⁵⁴ Sobre la doctrina de la tolerancia en J. Locke, recomiendo el interesante estudio de J. I. SOLAR CAYÓN, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996. También J. MARTÍNEZ DE PISÓN, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 40-45.

⁵⁵ J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, edic. de P. Bravo, Madrid, Tecnos, 1985, p. 62.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

Locke delimita, pues, el ámbito de actuación de los poderes públicos y de las iglesias. Los primeros tienen que ver con los fines para los cuales se creó la sociedad y se instituyó el Estado: esto es, la salvaguarda de la libertad individual y de sus propiedades. Para nada les toca vigilar lo que sucede en el ámbito de la conciencia. Locke introduce numerosos comentarios sobre lo nocivo que es la extralimitación de los magistrados en el ejercicio de sus tareas. Pone especialmente énfasis en los perjuicios que ello ocasiona para la sociedad y en la inutilidad de controlar la conciencia individual, pues ésta suele resistirse cuando se usa la fuerza, a fin de cuentas “el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre”.

Las segundas tienen por objeto la perfección interior individual de acuerdo con sus creencias. Incluso, en este segundo caso, parece que Locke regaña a las iglesias que no cumplen este objetivo y que, más allá de las creencias cristianas, se exceden en el poder, en la pompa exterior, en el control de las conciencias, faltando a la santidad de la vida, la pureza de las costumbres, la humildad y la bondad del espíritu⁵⁹. En suma, la actuación de las iglesias debe ceñirse a los fines cristianos de la salvación del alma y de las relaciones del individuo con Dios de acuerdo con “las normas de la piedad y de la virtud”. A su vez, al creyente cristiano le pide que, en cumplimiento de sus deberes, conduzca su vida de acuerdo con los principios emanados de la voluntad divina, lo que Locke llama el camino hacia “la santidad de la vida”.

En suma, “la tolerancia obliga a determinadas conductas: 1) a las iglesias a no retener en su seno a nadie que no esté conforme con su sistema de creencias; 2) a los particulares a no ‘perjudicar a otra persona en sus goces civiles porque sea de otra iglesia o religión’⁶⁰, y 3) a los magistrados a no inmiscuirse en el ámbito de las conciencias individuales”⁶¹.

Locke elabora un marco teórico para la tolerancia que, desde nuestra perspectiva, es, sin duda, avanzado para su época. No obstante, no deja de tener una serie de limitaciones que deben señalarse. En efecto, Locke no sólo diseña el contexto de validez de la tolerancia, sino también sus límites, en particular, apunta una cuestión recurrente en la filosofía moral como es la “tolerancia a los intolerantes” que ha resurgido en la actualidad. Pues bien, Locke también apunta las líneas maestras de cómo debe afrontarse este importante dilema moral. Para Locke, los límites para la tolerancia que deben vigilar los gobernantes son: 1) cuando se defienden opiniones subversivas, contrarias a la preservación de la sociedad civil; 2) cuando una secta expone ideas intolerantes respecto a otras y niega el mutuo respeto; 3) el caso de iglesias cuya obediencia supone asumir la protección y entrar al servicio de otro príncipe; y 4) los ateos pues niegan la existencia de Dios⁶². En resumidas cuentas, Locke, hijo de su época y de su mundo, niega la tolerancia a los católicos y a los ateos, especialmente.

En todo caso, la teoría de la tolerancia de Locke se sienta en dos pilares. Por un lado, en la defensa de la tolerancia misma y de la libertad religiosa, a la postre, como resultado de la autonomía de la conciencia individual y del imprescindible respeto entre personas que tienen creencias diferentes y que desean salvaguardar su libertad y sus propiedades. Ni el Estado, ni el resto de las iglesias pueden, pues, entrometerse en la conciencia de los individuos, ni ejercer violencia, ni iniciar guerras por el motivo de la disidencia religiosa con las salvedades ya mencionadas. Por otro lado, Locke es un firme defensor de la separación del Estado y de la iglesia, pues sus fines son bien distintos: el uno, la protección de los intereses civiles, esto es, de la propiedad individual; la otra, el cuidado de las almas. Lo que delimita de manera clara las actuaciones, especialmente, del magistrado, pues “lo que es legal

⁵⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 18.

⁶¹ J. MARTÍNEZ DE PISÓN, *Tolerancia y derechos fundamentales*, *op. cit.*, p.43.

⁶² *Ibidem*, p. 44.

en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia. Lo que les es permitido a sus súbditos para uso ordinario, ni puede ni debe ser prohibido por él a ninguna secta para sus usos religiosos... Sólo que el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público”⁶³.

VIII. Referencias bibliográficas

- BERLIN, I., “Dos conceptos de la libertad”, en A. Quinton, ed., *Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 216-233.
- BOBBIO, N. y BOVERO, M., *Sociedad y estado en la filosofía moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, trad. de J.F. Fernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate, 1991.
- BOBBIO, N., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- CHUMBITA, J. S., “Un estudio del pacto lockeano que funda el gobierno en la confianza del pueblo a la luz de caso de la prerrogativa”, *Foro Interno*, 18, 2018, pp.75-98.
- CORTES RODAS, F., “El contrato social liberal: John Locke”, *Co-herencia*, vol. 7, nº 13, 2010, pp. 99-132.
- GARCÍA, R., *El Estado y los filósofos. Estudios de filosofía política*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1983.
- GRAY, J. *Liberalismo*, trad. de M^a T. de Mucha, Madrid, Alianza, 1994.
- GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. M. Salomón, Barcelona, Paidós, 2001.
- JULIOS CAMPUZANO, A. de, *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997.
- LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, 5^a reimp., intr. de L. Rodríguez Aranda, trad. de A. Lázaro Ríos, Madrid, Aguilar, 1981.
- LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia*, edic. de P. Bravo, Madrid, Tecnos, 1985.
- LUKES, S., *El individualismo*, trad. de J. L. Álvarez, Barcelona, Península, 1975.
- MACPHERSON, B. G., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Trotta, 2005.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos, 2001.
- MERQUIOR, J. G., *Liberalismo viejo y nuevo*, trad. de S. Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- PARMIGIANI, M., “El alcance justificatorio del consentimiento tácito. El problema de Locke y la lógica del beneficio”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 43, 2020, pp. 103-132.
- ROSENBLATT, H., *La historia olvidada del liberalismo. Desde la antigua Roma hasta el siglo XXI*, prólogo de J. M. Lasalle, trad. de Y. Fontal, Barcelona, Crítica, 2020.

⁶³ J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, op. cit., p. 41.

SATRÚSTEGUI GIL-DELGADO, M., “Acción y pensamiento político de John Locke: del conformismo a la revolución”, *Revista de Estudios Políticos*, 160, 2013, pp. 43-68-

SOLAR CAYÓN, J. I., *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Dykinson, 1996.

WOODWARD, E. L., *Historia de Inglaterra*, trad. de E. Gallego, Madrid, Alianza Editorial, 1982.