

Helio Gallardo

John Locke y la teoría del poder despótico

Abstract. *The paper discusses Locke's despotic power theory contained in his philosophical political thought as part of a broader discussion about the non-democratic and totalitarian leaning character of the modern imaginary. The issue of despotic power put forward by the English philosopher follows directly from his works, specifically from the natural character of his Political Economy (his theory of work as a source of property) and the "rational" and saturated character of his necessary, legitimate or civil Commonwealth.*

Key words: modern political philosophy, Locke, despotic political theory.

Resumen. *El artículo presenta la teoría del poder despótico contenida en el pensamiento filosófico político de Locke como parte de una discusión sobre el carácter no democrático y con tendencia totalitaria del imaginario moderno. La cuestión del poder despótico expuesto por el filósofo inglés se sigue directamente de los textos de Locke y específicamente del carácter natural de su Economía Política (teoría del trabajo como fuente de la propiedad) y del carácter "racional" y saturante de su gobierno necesario, legítimo o civil.*

Palabras clave: filosofía política moderna, Locke, teoría del poder despótico.

Introducción

La tesis de que en los escritos políticos del pensador moderno J. Locke (1632-1704) se

encuentre una teoría del *poder despótico* suele despertar irritación, sarcasmo o menosprecio en algunos medios académicos latinoamericanos. En este artículo mostraremos que esta tesis es indisputable y constituye uno de los fundamentos de la propuesta sobre la sociabilidad humana del autor del *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Las razones para que sectores de la academia latinoamericana invisibilicen esta teoría tienen probablemente muchas vertientes, pero aquí destacaremos las que podrían considerarse más pertinentes para esta discusión.

En primer lugar, suele 'comprenderse' a Locke, sin necesariamente haber leído por completo sus trabajos, desde una tradición de tres siglos, es decir como si Locke en el siglo XVII hubiese anticipado instituciones del siglo XX. Las instituciones y sensibilidades democráticas del siglo XX y XXI, como el sufragio universal, por ejemplo, constituyen decantaciones de *luchas sociales* que Locke ni siquiera previó y cuyos caracteres, de haberlas reconocido, habría probablemente rechazado con vehemencia y quizás con asco. Una falsa comprensión de Locke desde la sensibilidad constitucional y democrática reciente o actual ignora, por ejemplo, que, estrictamente, los criterios de este autor inglés lo posicionan filosóficamente dentro de la tradición liberal no-democrática, como lo ha sostenido en su trabajo sobre la democracia liberal C. B. Macpherson.¹ La inadecuada, por extemporánea, lectura del pensamiento de Locke puede estar reforzada porque, pese a su ascendiente, no se han analizado directamente sus textos y se lo refiere usualmente desde manuales o desde citas de comentaristas prestigiosos.

La lectura latinoamericana escolar y de manual del pensamiento de Locke incluye su enfrentamiento excluyente con la obra filosófica de T. Hobbes (1588-1679). Para este imaginario adocenado, Hobbes expresaría las necesidades y deseos de la monarquía absoluta y Locke las de los tolerantes constitucionalistas demócratas modernos. Esta tosca contraposición puede considerarse grotesca. El estadounidense George H. Sabine, en su *Historia de la teoría política*, señaló, hace más de medio siglo, que Locke incluyó “en su filosofía social una gran parte de las premisas de Hobbes”² y que su teoría “era implícitamente tan egoísta como la de Hobbes”³, con independencia de la diferente caracterización que ambos hacen del ‘estado de naturaleza’. Otro historiador estadounidense tradicional, insospechable, W. Ebenstein, sostiene la existencia de una diferenciación más marcada entre Hobbes y Locke, pero su criterio descansa principalmente en un error respecto del carácter del contrato que liga al poder soberano con los ciudadanos.⁴ En Hobbes, la cesión de poderes sería absoluta, en Locke, limitada. Sin ánimo de una discusión detallada de este punto, que tampoco favorecería la opinión de Ebenstein, señalemos exclusivamente que, en términos operativos, Locke, al igual que Hobbes, también propone la *total cesión* de derechos individuales a la *commonwealth* para asegurar la reproducción del sistema social. Más adelante veremos que esta cesión es no solo operativa, sino una exigencia teórica básica de su propuesta. Escribe, refiriéndose a los dos poderes (guiarse por su voluntad para salvaguardarse a sí mismo y a la especie y castigar a quienes violen la ley natural) que los seres humanos poseen en el estado de naturaleza:

Pero el hombre renuncia a esos dos poderes cuando entra a formar parte de una sociedad política particular (...) y se incorpora a un Estado independiente del resto de los hombres.⁵

Unos párrafos antes este apologista de la apropiación privada y de la acumulación de capital ha escrito, más sensiblemente:

Para comprender esto mejor será bueno que meditemos en que desde el momento en que un hombre se incorpora a un Estado cualquiera, entrando a formar parte

del mismo de allí en adelante, anexiona y somete a la comunidad todos los bienes que ya posee y los que podrá adquirir, siempre que éstos no dependan ya de otro gobierno (...) Ambos, la persona y los bienes, quedan sujetos a la soberanía de aquel Estado mientras este exista.⁶

De modo, pues, que Locke también propone una cesión total (lo que tiene un alcance nacional y también totalitario o saturante) de las capacidades y bienes naturales de los individuos al Estado ‘bien ordenado’ con vistas a su funcionamiento y reproducción. Este punto debería ser obvio puesto que en el inicio de su trabajo declara que entiende por *poder político* “(...) el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital (...) y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes...”⁷; con lo cual la propiedad o derecho sobre la existencia propia, *fundamental* en la concepción de Locke, queda anulada por la fuerza legal (coacción) necesaria para la reproducción de un Estado ‘de derecho’.

Por esto no es extraño que un analista cuidadoso como Macpherson señale que el *estado de naturaleza* es, en Locke, a veces contrario al *estado de guerra* y en otras idéntico a él⁸, lo que lo acerca, con sus alcances para una antropología, al planteamiento hobbesiano, y que determine que ambos coinciden en lo que él llama los ‘supuestos posesivos’ de la sensibilidad burguesa emergente (libertad como independencia individual frente a los otros y como función de la apropiación, y sociedad política como aparato de protección de la libertad como apropiación). Lo que los diferencia, en realidad, es el rechazo total que hace Hobbes del derecho natural tradicional mientras que en Locke esto se matiza con una adaptación crítica y materialista, desde la sociedad burguesa, de la sensibilidad natural cristiana medieval⁹. De este modo, para el primero no existe más justicia que la del mercado. Para Locke, en cambio, la justicia, también mercantil, se sigue de una ‘naturaleza’ humana. Como veremos más adelante, esto carece de todo alcance ‘progresista’.

Lo que intenta mostrar la sumaria presentación anterior es que las relaciones entre las ideas políticas de Hobbes y Locke no constituyen, sin más, un enfrentamiento entre un apologista del absolutismo y un defensor de la sociedad civil y de la soberanía popular, del sufragio y de derechos

humanos, sino que estas relaciones constituyen al menos una discusión y que en ella alcanzan valor significativo quienes inscriben los trabajos de ambos en el marco común de la moderna sensibilidad burguesa europea emergente, cuestión que facilita asumir su relación con el despotismo.

Los estereotipos que impiden a la academia latinoamericana acercarse críticamente al pensamiento político básico de Locke se ven asimismo reforzados por el prestigio ideológico “democrático” que éste posee en el hemisferio y por el alcance, por demás indebido, que se asigna a sus ideas sobre el *derecho de resistencia* en nombre de la libertad personal y la libre adquisición y disfrute de la propiedad. Este imaginario sobre Locke coincide con la sensibilidad con que la sociedad estadounidense desea mirarse y entenderse a sí misma y tiende a formar parte de su religiosidad civil. Escribe Ebenstein:

El texto de la Declaración de la Independencia es puramente lockiano y los principales elementos del sistema político americano —la inviolabilidad de la propiedad, el gobierno limitado y los derechos inalienables de los individuos— son todos directamente sacados de Locke. Escribiendo en una sociedad comercial en desarrollo, sus ideas también sirvieron a las necesidades de un país dinámico y pionero.¹⁰

En cuanto al derecho a la resistencia y la correspondiente teoría de la rebelión, adaptada por T. Jefferson (1743-1826) a la existencia política estadounidense con la fórmula “El árbol de la libertad ha de refrescarse de vez en cuando con la sangre de los patriotas y de los tiranos”, el profesor francés Jean-Jacques Chevallier la considera factor fundante de la *Resistencia* espiritual y política contra la ocupación y barbarie nazi.¹¹ Más cerca en el tiempo, autores como N. Bobbio y L. Ferrajoli, próximos a un iusnaturalismo vergonzante, con su reconocimiento de la influencia de Locke en el despliegue de derechos humanos y de su teoría, han remozado las diversas apreciaciones estereotipadas sobre la producción del pensador inglés.¹² Por supuesto, la existencia de padrinos europeos y “americanos” resulta irresistible para algunos comentaristas o publicistas académicos latinoamericanos quienes concluyen

que resultaría estúpido y risible negarles propiedad y valor de verdad indiscutible.

Convendría, quizás, indicar finalmente que el pensamiento de Locke parece organizar y expresar de una manera llana (aunque se trata de una construcción muy elaborada) lo que parece ser pertinente para la convivencia humana en las sociedades modernas. Resulta por ello cómodo ‘naturalizar’ sus posicionamientos, referencias institucionales y las lógicas que las animan. Locke resulta fácilmente aceptable como parte del ‘sentido común’ y de la existencia efectiva o deseable de todos los días. Sus representaciones parecen existir en la institucionalidad cotidiana, aunque ésta falle o sea carencial. Una difusa sensibilidad constitucional atribuida a Locke, plasmada en recursos legales como el de *habeas corpus*, ha salvado muchas vidas de disidentes, contestatarios y revolucionarios en América Latina.¹³ Por supuesto, la ‘naturalidad’ filosófica de un pensamiento representa un desafío, no un programa. Con este desafío programático es que desea colaborar este trabajo.

Introducida así la discusión, expongamos con algún detalle la teoría del poder despótico tal como ella se encuentra en el pensamiento de J. Locke. Trabajaremos principalmente sobre su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*¹⁴, aunque algunas veces debamos hacer referencia puntual a otros de sus materiales. La importancia política de la existencia de esta teoría la indicaremos al final de estas notas.

Sobre el poder despótico

Las discusiones filosóficas sobre el despotismo suelen ligarlo con una determinada *forma de gobierno*. Queda así en apariencia desplazado su referente ‘natural’, derivado de la etimología de la palabra, inicialmente griega, *despotès*, amo o dueño, y latina, *dominus*, amo de la casa, dominio, y más radicalmente sánscrita, *casa*, construir, quien configura. Más remotamente puede acercarse al mismo sánscrito con los alcances de forzar, constreñir, domar, domesticar, someter. En términos modernos, desplazar la raíz etimológica implica separar los caracteres del poder soberano de su forma de administración, esta última desligada de su connotación ‘natural’

familiar. Locke separa, por ejemplo, poder parental y poder político, pero establece una relación de continuidad entre instituciones y lógicas económicas, políticas y culturales. Así, ‘despótico’ se dice de una *práctica de gobierno* o *dominio político* en la cual no influyen (o influyen de un modo carencial) las necesidades y voluntades de los gobernados. Si el gobierno, al menos, deriva su legitimidad de un contrato consensual o del beneficio más amplio para la mayoría, la práctica despótica de los asuntos colectivos resulta políticamente ilegítima por unilateral: se ejerce sobre y contra aquellos a quienes se somete al imperio (siervos, vasallos), no a quienes se consulta y comprende como sujetos (ciudadanos).

Montesquieu (1689-1755), quien distingue entre naturaleza y práctica de gobierno, dice de la naturaleza del despotismo que el poder radica en uno, como en la monarquía, “pero sin ley ni regla, pues gobierna el soberano, según su voluntad y sus caprichos”¹⁵, y añade que un ser humano “a quien sus cinco sentidos le dicen continuamente que él lo es todo y los otros no son nada es naturalmente perezoso, ignorante, libertino. Abandona, pues, o descuida las obligaciones”.¹⁶

Estas obligaciones, anota Montesquieu, quedan a cargo de un visir quien complementa la naturaleza de su poder con la religión en cuanto depósito y continuidad y, también, de la costumbre.¹⁷ En lo que se refiere a la lógica de funcionamiento del gobierno despótico, Montesquieu la advierte en el *temor*. Es el temor el que propaga la obediencia generalizada:

(...) una vez conocida la voluntad del príncipe, infaliblemente debe producir su efecto como una bola lanzada contra otra debe producir el suyo (...) No hay temperamento, modificación, arreglo, equivalencia ni nada mejor o igual que proponer. El hombre es una criatura que obedece a un creador dotado de voluntad. // No puede representar sus temores sobre un suceso futuro ni excusar sus malos éxitos por los caprichos de la suerte aciaga. Lo que tienen los hombres, como animales, es el instinto, la obediencia, el castigo. // De nada sirve alegar sentimientos naturales, como el respeto a un padre, la ternura por la mujer y los hijos, el estado de salud, las leyes del honor: se ha recibido la orden y eso basta; no hay más que obedecer.¹⁸

Como se advierte, la sensibilidad e institucionalidad despótica, desalojada o disociada de su raíz etimológica, funciona *modernamente* contra la naturaleza humana, a diferencia del referente etimológico griego (*despotès*) para el que las relaciones de imperio entre el amo y los siervos (patrón y esclavo) son necesarias ya que los últimos *lo son por naturaleza*. De esta manera la versión moderna de ‘gobierno despótico’ conlleva el supuesto de que no existen seres humanos o pueblos naturalmente serviles: supone la atribución generalizada o *universal* de la *libertad* a los seres humanos. ‘Despotismo’ contiene así apreciaciones de valor o disvalor en relación con una determinada *antropología*. Para Aristóteles, por ejemplo, una de las formas propias de la monarquía es la despótica, adecuada para los bárbaros asiáticos que no son humanos en el sentido que lo son los griegos:

(...) hay otra forma de monarquía a la que pertenecen las de algunos pueblos bárbaros. Todas éstas son muy próximas a la tiranía, pero son legales y hereditarias, pues por ser de condición más servil los bárbaros que los griegos y los asiáticos que los europeos, soportan el gobierno despótico sin el menor desagrado; por eso estas monarquías son tiránicas, sin duda, pero al mismo tiempo firmes por ser hereditarias y legales. Por la misma razón su guardia es también real y no tiránica, pues son ciudadanos armados los que forman la guardia de los reyes, mientras que la de los tiranos es de mercenarios: los primeros mandan, en efecto de acuerdo con la ley y con el asentimiento de sus súbditos, y los tiranos contra la voluntad de ellos, y así los primeros tienen una guardia formada de ciudadanos, y los otros para defenderse de los ciudadanos.¹⁹

En el mundo antiguo, que se prolongará durante el medioevo, la práctica despótica es propia, admite leyes y se aplica a pueblos ‘naturalmente’ esclavos (despotismo oriental). ‘Despótico’ contiene así un prejuicio cultural o étnico enlazado con una antropología excluyente o no universal. ‘Despótico’ no conviene a los griegos u occidentales. Si los seres humanos o una parte de ellos se comportan como ‘naturalmente’ serviles, entonces el poder y gobierno despóticos son legítimos. Si, por el contrario, los seres humanos poseen universalmente voluntad, racionalidad y libertad, entonces la práctica despótica aparece deslegitimada como disvalor, como algo aberrante. La

sensibilidad despótica aparece como una relación social 'natural' y necesaria en un mundo irreversible de desiguales, o de bárbaros asiáticos y civilizados griegos. Aunque el vocabulario no es aquí correcto, el mensaje del mundo antiguo es que el reinado despótico es responsabilidad de los siervos o esclavos, o convocado por ellos, no del patrón o déspota.

Si el imperio despótico se sigue de una necesidad objetiva, entonces el arbitrio de su rey o gobernante no puede ser considerado arbitrario, excepto por un observador externo a esa cultura política. Igualmente, las instituciones de la práctica despótica, al ser objetivamente inevitables, enseñan su solidez y permanencia. Constituyen un rasgo cultural, o sea antropológico (o casi), a diferencia, por ejemplo, de una dictadura, que puede ser considerada un fenómeno político circunstancial. Por ello es que las poblaciones griegas, u Occidente, incluso el moderno, pueden aceptar dictaduras, pero no despotismo. Este último, desde Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*) hasta George Bush (democratización militar de las zonas oscuras del mundo), pasando por Kant (*Sobre la paz perpetua*) y acercándose a Hegel (*Filosofía de la historia*), es propio de los pueblos bárbaros, atrasados, orientales o en donde no sopla el espíritu de la modernidad. Este último sería el caso latinoamericano.

Esta primera aproximación a la noción de 'despotismo' nos ha enseñado que ella contiene varias fracturas. La primera es con su etimología: ligada a las relaciones de imperio moral propias de una comunidad natural (la familia con esclavos), es desplazada y reposicionada en el ámbito de la *polis*, es decir en relación con los asuntos públicos que trascienden el campo familiar. El reposicionamiento permite complejamente diferenciar los regímenes políticos legítimos para los 'otros' (discriminados) de los propios. El despotismo es algo que puede y debe ocurrirle a los *otros*, no a los apropiadamente humanos. Es una experiencia que ocurre afuera y lejos, en China o África, o entre los 'sanguinarios' aztecas. A esta fractura de la especie humana, o negación de su experiencia de universalidad, la acompaña una fractura interna, moderna, entre constitución del poder público (Estado, soberanía) y administración de él (gobierno). A diferencia de la

comprensión del Mundo Antiguo, donde las instituciones despóticas se seguían de la naturaleza de pueblos serviles, ahora el imperio despótico *constituye* poblaciones e individuos serviles que, en su vertiente positiva, pueden ser 'liberados' de su circunstancia para asumirse como libres, o sea como occidentales (demócratas, republicanos, cristianos). En la vertiente negativa, pueblos e individuos libres o distintos pueden ser sometidos al imperio despótico de los amos por medio, por ejemplo, de la *guerra justa*.²⁰ Estos últimos trastocamientos, forzosamente ambiguos, muestran la tensión y conflicto entre un universalismo ideológico (declarado como condición de identificación) y la institucionalización de un mundo 'moderno' de prácticas discriminadoras y excluyentes instituidas por la existencia económica, cultural (de género, religiosa, étnica, generacional) y sancionadas por las instituciones políticas.

Desde el punto de vista de análisis interesa destacar que la práctica despótica ha sido desplazada y reposicionada por el pensamiento moderno desde el ámbito moral al campo político entendido como espacio de fuerzas y como técnica jurídica de administración y que su referente o fundamento imaginario es la universalidad de la experiencia humana, ya sea para aceptarla o para negarla. Examinaremos estos desplazamientos y reposicionamientos en el caso específico de J. Locke.

El tratamiento del despotismo en J. Locke

La noción de *despotismo* en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* aparece siempre asociada con los disvalores del poder, o de sus prácticas, *absoluto* y *arbitrario*. Se trata de una capacidad antinatural o aberrada en cuanto no forma parte del 'estado de naturaleza' sino del 'estado de guerra'. Por no constituir un factor del estado de naturaleza, no puede traspasarse a la sociedad civil o sociedad con Estado (*commonwealth*). En el apartado específico en que Locke se refiere al poder despótico, éste queda determinado así:

(...) poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade. Este es un poder que la Naturaleza no

otorga; la Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas. Nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia vida, y, por tanto, no puede transferir semejante poder a otro.²¹

‘Poder *absoluto*’ debe entenderse como no apegado a la matriz de todo poder: la *ley natural*: no sujeto a leyes. ‘Poder arbitrario’ como *caprichoso* en el sentido de divorciado de la razón individual utilitaria que se orienta a la defensa de la propiedad y del bienestar colectivo. Se trata de un ejercicio libertino, degenerado, del poder.

La radicación del poder despótico en el estado de guerra lo vincula con el odio y la destrucción inherentes al empleo de la fuerza y la violencia. Escribe Locke:

El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre, no habiéndose dejado llevar de la pasión ni del arrebato, nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante propósito (...) Esa clase de hombres no se somete a los lazos de la ley común de la razón ni tiene otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir como criaturas peligrosas dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder.²²

El estado de guerra se sigue tanto de las intenciones como de las acciones. Contiene asimismo *cierta racionalidad* degenerada (“but sedate, settled design...”) por sus fines: intentar esclavizar, privar de su propiedad o destruir a otro:

Quien en estado de Naturaleza arrebata la libertad de que en ese estado disfruta cualquiera, por fuerza ha de dar lugar a que se suponga que se propone arrebatarle todo lo demás, puesto que la libertad es la base de todo. De la misma manera, quien en el estado de sociedad (*commonwealth*) arrebata la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele como si estuviese en estado de guerra con él.²³

La práctica despótica puede darse en el estado de naturaleza o en la *commonwealth*, el

efecto es idéntico: precipitar un estado de guerra en el que se enfrentan al menos dos racionalidades: una antinatural, y por ello degenerada, que supone ponerse fuera del género humano, y una propia, reactiva, también violenta, que reconstituye el estado de naturaleza o la sociedad civil. La última referencia muestra asimismo uno de los valores centrales de la propuesta de Locke: el carácter antropológico de la libertad con el alcance que le otorga en este *Segundo tratado*...: “no estar sujeto a ninguna autoridad política a la que no se haya dado consenso explícito o tácito y siempre en el marco de la ley natural”.²⁴

Esto en cuanto al carácter del poder despótico. En lo que se refiere a las prácticas de poder, sin embargo, Locke determina un poder que se sigue de la ley natural y que es racional y que obtiene su legitimidad de la victoria en una *guerra justa* y que, como acción, por sus efectos, parece semejante al poder despótico:

Este [el poder de destruir la vida de otro] solo existe en realidad cuando un agresor ha perdido el derecho a la vida al colocarse en estado de guerra con alguien. El agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres y de los recursos pacíficos que esa regla enseña, recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; al hacerlo, se ha expuesto a que su adversario acabe con él, tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida.²⁵

La semejanza, no obstante, es solo aparente. En efecto, esta capacidad sobre la vida del vencido en *guerra justa*, o sea reactiva o defensiva, es limitado, no absoluto, y racional, no caprichoso. Su raíz está en el estado de guerra, no en el estado de naturaleza. La liquidación de vencidos o su esclavización es resultado legítimo de una ofensa previa que los ha puesto fuera del género humano. El ejercicio en apariencia despótico contra ellos no es sino una manera de recobrar el estado de naturaleza o a la *commonwealth*, configuraciones propias de la matriz de la ley natural. La destrucción legítima de los otros o la arbitrariedad con que se les trate está *precedida* por la *pérdida de humanidad* de los agresores. En el imaginario de Locke, la violencia posee una legitimación ética:

*resulta necesaria para no perder humanidad o para restablecerla.*²⁶

En este punto interesa retornar al propósito explícito que Locke asigna al *Segundo tratado...*:

Entiendo, pues por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en su consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves...

[...] to be a right of making laws, with penalties of death, and consequently all less penalties...]²⁷

La pena capital, y todos los tratos de castigo legal (coerción, coacción, violencia) se tornan legítimos en la *commonwealth*, como una derivación de la ley natural, contra aquellos que han perdido su calidad humana al ofender con su práctica irracional las vidas y propiedades de los individuos (ciudadanos) libres. La pena de muerte, y cualquier otra represalia contra quien viola la ley natural, la legislación o los contratos, confirma la moralidad de la sociedad bien ordenada. Constituye un factor civilizatorio.

Más interesante aun es la sentencia con que Locke cierra el párrafo sobre el poder despótico: “el poder despótico no existe sino sobre aquellos hombres que no tienen ninguna propiedad”.²⁸

Locke: política y propiedad

¿Cómo es posible que existan seres humanos que carecen de toda propiedad? En la propuesta de filosofía social de Locke el tema de la propiedad es no solo económico, sino antropológico, cultural y político. De hecho, insiste una y otra vez que el gobierno o Estado se constituyen como medios para la regulación y protección de la propiedad. Si no se alcanza este fin, gobierno o Estado deben disolverse, aunque ello no implica la disolución del pacto social. En cuanto a la finalidad del Estado y gobierno, señala Locke:

Tenemos, pues, que 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 salvaguardia es muy incompleta en el estado de Naturaleza.

[The great and chief end (...) of men uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property...]²⁹

Autores tan disímiles como Sabine y Macpherson han reparado en que Locke emplea el concepto de propiedad con contenidos, e incluso términos, diversos.³⁰ Sin embargo, en el párrafo inmediatamente anterior al recién citado, y probablemente no por casualidad, el autor inglés utiliza la noción en su sentido más amplio al indicar que los seres humanos tienen razones suficientes para desear abandonar la condición natural y

(...) entrar voluntariamente en sociedad con otros hombres que se encuentran ya unidos, o que tienen el propósito de unirse para la mutua salvaguardia de sus vidas, libertades y tierras, a todo lo cual incluyo dentro del nombre genérico de bienes o propiedades.

[...] for the mutual preservation of their lives, liberties and status, which I call by the general name –property.)³¹

Importa aquí destacar que la propiedad (*property*) incluye la existencia propia, las libertades naturales y los bienes obtenidos mediante el trabajo, el atesoramiento y la acumulación.

Esta propiedad es *innata* a cada individuo. Locke señala expresamente que para ella no se requiere de ningún pacto. Esto significa que, en su imaginario, la propiedad es pre-social o que el estado de naturaleza contiene la propiedad *individual*:

(...) trataré de demostrar de qué manera pueden tener acceso a la propiedad en varias parcelas de lo que Dios entregó al género humano, y eso sin necesidad de que exista un acuerdo expreso de todos cuantos concurren en esa posesión común [...] and without any express compact of all the commoners].³²

Si todos los individuos humanos nacen propietarios o virtualmente propietarios, ¿cómo es que pueden existir algunos o muchos que carecen de propiedad? Sabemos que existe al menos una respuesta: lo son por haber perdido una guerra justa y con ello, complejamente, su condición de seres humanos. Deben padecer, por ello, el poder despótico. Pero existen *otros*, los sirvientes, los asalariados, los vagabundos, que, de modo diferenciado, *parecen* carecer de propiedad, incluso,

algunos de ellos, sobre sus vidas. La respuesta es: carecen del tipo de propiedad para cuya defensa existen el Estado y el gobierno porque han decidido *libremente*, al menos algunos de entre ellos, ampararse al bienestar que ofrece la gran propiedad, la propiedad que acumula, o sea la propiedad que puede expresarse como *capital*.

Pero para entender los alcances de esta respuesta, y su relación con el dominio despótico propuesto por Locke, es necesario recordar, aunque sea escuetamente, el proceso que *constituye* la propiedad individual según el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

Para Locke la propiedad de valores de uso (los necesarios para la sobrevivencia de los individuos) se sigue del trabajo personal entendido como energía humana aplicada a la Naturaleza que es de propiedad común al género humano. Esta propiedad de bienes de uso surge de la 'mezcla' de la energía individual con los medios de trabajo aplicados a la tierra. El producto del trabajo puede ser considerado así una prolongación del cuerpo de quien trabaja. En este nivel, la propiedad legítima se da sobre aquellos bienes que se pueden consumir. De parecida forma se da la propiedad sobre la tierra: se es legítimo dueño de aquella porción que se puede labrar y cuyos frutos se pueden consumir. Pero un distinto nivel se abre cuando los individuos cambian productos perecibles (como bellotas y manzanas, por ejemplo) por productos no perecibles (como el oro y la plata). Oro y plata pueden ser *atesorados* sin deteriorarse y representan valor. Gracias a ellos es posible atesorar riqueza sin consumirla o mucho más allá del consumo individualmente necesario para la sobrevivencia. En cuanto oro y plata son resultado de *transacciones libres* el atesoramiento más allá de las necesidades individuales equivale a la prolongación de la propiedad sobre el cuerpo individual. Pero se abre todavía otro nivel con el empleo del *dinero*. Para Locke:

(...) el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones (...) 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 cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata (...) Pero que alguien descubra un

producto que posea la utilidad para el uso y el valor del dinero y veremos inmediatamente que el hombre (...) se lanza a ensanchar sus posesiones.³³

El estado de naturaleza (y con él la ley natural) y la apropiación individual contienen así tanto la *economía mercantil* como la acumulación y concentración de *capital*: propiedad que produce más valor. Es el atesoramiento, la gran propiedad agraria y la concentración de capitales *naturales* lo que exige la constitución de un Estado y de un gobierno que defienda la propiedad incluso mediante la ejecución de la pena capital (es decir arrebatando la propiedad de los individuos sobre su vida).

Primer alcance de la respuesta: existen individuos sin propiedad capitalista porque se han acogido libremente a los beneficios que esa organización del trabajo natural y esa propiedad capitalista les proporcionan. Su existencia queda hipotecada, sin embargo, a su colaboración en la reproducción de esa propiedad capitalista natural.

Sobre este tema escribe Locke:

Amo y criado son nombres tan antiguos como la historia, pero que se aplican a personas en muy distintas situaciones. Un hombre libre puede constituirse en criado de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario [wages] que ha de recibir. Aunque por lo regular esto hace que ese hombre entre a formar parte de la familia de su amo y quede bajo la disciplina corriente en esa familia, la verdad es que solo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que ese poder no excede lo convenido entre ambos. Pero existe otra clase de criados, a los que se aplica el característico nombre de esclavos. Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos...³⁴

Dejemos en su triste suerte a los perdedores en la doctrina medieval de la guerra justa (las poblaciones originarias de América, por ejemplo) y concentrémonos en la imagen del criado que recibe una paga. Es un hombre libre que celebra un contrato por el que consiente aceptar el orden disciplinar que le impone su señor. En otro párrafo, Locke nos indica que su trabajo, como proceso y como resultado) se torna propiedad de quien lo paga:

(...) la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que yo tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie.³⁵

Es decir que la sujeción como criado, resuelta libremente, disuelve o anula capacidades naturales del individuo: su energía, expresión de su vida, ya no le pertenece. Le es enajenada legítimamente por el amo. No se trata de una relación violenta, sino de un pacto voluntario. Nada (¡excepto quizás la necesidad de sobrevivir!) obliga al individuo a contratarse como criado. Al hacerlo, se transforma en un 'otro' en el marco del derecho natural. Si lo miramos en la situación de la sociedad 'bien ordenada', o sea con un Estado que protege la propiedad, la ley sanciona tanto la propiedad del amo como la no apropiación de los frutos de su trabajo por parte del criado. Uno recibe su bienestar de los rendimientos de la propiedad y del trabajo contratado. El otro obtiene su sobrevivencia de una paga. La norma igual (el cumplimiento de los contratos consensuados) tiene efectos disímiles según se ocupe un determinado lugar social. Si el criado sin propiedad desea sobrevivir, puesto que ya ha cedido su bienestar, entonces debe renunciar a que su energía laboral (y tal vez su existencia) le pertenezca. Su otra opción, labrar la tierra para sí o establecer una empresa comercial o industrial, no podrá tampoco interferir con las extensas propiedades de los propietarios ya establecidos.

Las relaciones entre economía, propiedad y política no se agotan aquí. Existe otra dimensión del asunto, relacionada con el *para qué se trabaja* y, con ello, con el para qué se establecen un Estado y un gobierno. Inicialmente, Locke despliega una propuesta *utilitarista* del quehacer social. Escribe:

Dios que dio la tierra en común, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos (...). Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad de ventajas posibles para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio

para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión); no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores.³⁶

Ambos textos específicos suponen que la Naturaleza excede con mucho las necesidades humanas; luego, siempre podría el individuo 'peleador y disputador' trabajar en algún otro lugar de la tierra. Pero, en realidad, es indiferente que siempre exista sitio para trabajar, puesto que lo que aquí se presenta es la diferencia entre la Naturaleza (tierra) trabajada y la no trabajada.³⁷ Locke estima que el trabajo humano es lo que da valor a la Naturaleza: "Yo creo que es quedarse muy corto en el cálculo afirmar que nueve décimas de los productos de la tierra, útiles a la vida del hombre, son consecuencia del trabajo."³⁸

Esta línea argumental posee en lo que aquí interesa dos alcances: por disposición divina el ser humano debe trabajar *racionalmente* para su beneficio que se mide como *bienestar*. Este es el criterio utilitario. Cumpliendo este mandato, beneficia a la humanidad en cuanto la racionalidad del trabajo se comprueba por su *productividad* o creación de mayor riqueza. Este último es el criterio racional, capitalista o pragmático al que se acogía, según vimos, el criado o el jornalero inglés que enajenaba su trabajo por una paga. Este jornalero o criado no veía afectada la salud de su existencia ni su capacidad para ser propietario individual *fuera del ámbito de la economía*.³⁹

Esta segunda forma del argumento económico-político determina un nuevo tipo de 'otros'. Junto al criado o jornalero enajenado aparecen los individuos disputadores y peleadores, codiciosos, que desean aprovecharse del trabajo racional de quienes, cumpliendo el mandato divino, benefician a la humanidad; 'otros' son también, quienes no quieren trabajar de manera alguna (ociosos, vagabundos, mendigos) y asimismo quienes, conociéndola, rechazan la mayor productividad derivada del comercio, del reinado del dinero y de la lógica de acumulación de capital (los indígenas de América, por ejemplo). Al criterio de apropiación privada excluyente y legítima mediante el *trabajo individual*, Locke ha agregado un sistema económico discriminador legítimo

por su *mayor productividad y racionalidad*: el fundado en la propiedad capitalista. Al hacerlo, determina asimismo a los ‘otros’ (los ‘bárbaros’ a los ojos de los griegos) de esta apropiación y de su lógica sistémica: criados, trabajadores, esclavos, delincuentes, miserables y todas las instituciones y lógicas económicas que resulten, por sus efectos, menos productivas, o sea menos racionales y queridas por Dios, que la espiritualidad de la gran propiedad capitalista. No es raro que estos ‘otros’ no puedan ser considerados ciudadanos activos por la legalidad de la sociedad consensuada que propone el autor inglés.

Escribe Locke, en la cuarta edición del *Segundo tratado*...:

...permítaseme añadir que quien se apropia tierra para sí mediante su trabajo no hace descender el fondo común de la humanidad, sino que lo incrementa. Pues las provisiones que sirven para mantener la vida humana, producidas por un acre de tierra cercada y cultivada, son (...) diez veces mayores que las recogidas de un acre de tierra de igual riqueza dejada en común. Y por tanto de quien cerca tierra y consigue de diez acres una abundancia para las conveniencias de la vida mayor de la que se hubiera obtenido de cien dejadas a la naturaleza, puede decirse que ha dado noventa acres a la humanidad. Pues su trabajo le produce ahora de diez acres las provisiones que de otro modo serían el producto de un centenar dejadas en común.⁴⁰

La productividad ligada a la propiedad privada ‘extiende’, por decirlo así, la Naturaleza e incrementa tanto la subsistencia como la existencia. De esta manera la propiedad privada constituye una muestra de racionalidad superior, sin dejar de ser natural, y un beneficio para la humanidad: su lógica, deseada o no deseada, es la del beneficio de la humanidad. Para protegerla es que existen gobierno y Estado.

Podemos retornar ahora a nuestra pregunta inicial: ¿cómo es posible que existan seres humanos que carezcan de toda propiedad?

Se trata de una *pregunta filosófica*. Esto quiere decir que ha posicionado de cierta manera los términos de la pregunta. Por ejemplo, determinó a los seres humanos como iguales, es decir proclamó su universalidad en la medida que cada individuo es igual a cualquier otro y a

todos los individuos. Locke ha declarado tajantemente esta igualdad:

... un estado de igualdad, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie tiene más que otro, puesto que no hay cosa más evidente que el que seres de la misma especie y de idéntico rango, nacidos para participar sin distinción de todas las ventajas de la Naturaleza y para servirse de las mismas facultades, sean también iguales entre ellos...⁴¹

Cierto es que también el mismo Locke reconoce que la igualdad de que habló es pre-social o abstracta:

Aunque anteriormente he dicho “que todos los hombres son iguales por naturaleza”, no debe entenderse que yo me refería toda clase de igualdad. Los años y las condiciones personales pueden dar a ciertos hombres un justo derecho de precedencia. La superioridad de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel general. El nacimiento a unos, las alianzas y beneficios recibidos a otros pueden exigir el testimonio de su respeto a quienes se lo tienen ganado por naturaleza, por gratitud o por otras condiciones.⁴²

Es decir que, en cuanto aparecen las relaciones sociales, también naturales, como las económicas, las de género, las generacionales y las de poder o prestigio, los seres humanos no son iguales, sino diversos. Y esta diversidad incluye el que algunos puedan exigir respeto (*respect*). Si algunos, por su posición social, pueden exigirlo, tal vez otros, por su mismo estado o posición, no lo merezcan. Curiosamente, para Locke, esto es así. Y quienes no pueden exigir respeto constituyen la *mayoría* del ‘género’ humano:

(...) como la mayor parte de los hombres no observan [sic] estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia [and the greater part no strict observers of equity and justice...], resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee en ese estado (de naturaleza)...⁴³

Más importante es que Locke tiene en mente dos igualdades humanas, aunque solo se explaya sobre una: la ‘natural’ mediante la cual nadie nace sujeto al dominio o imperio político de otro (#4). Pero existe otra, supuesta, sobre la que no escribe: la igualdad de quienes por consenso

renuncian a sus capacidades naturales para fundar una *commonwealth*. Tal vez no se refiere a ella porque esta igualdad en el consentimiento remite a *desiguales*: propietarios, no propietarios y quienes ‘no observan estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia’, o sea quienes están en estado de guerra efectiva o virtualmente, y que son la mayoría.

‘Renunciar a las capacidades naturales o aberradas’, que cada uno y todos tienen, es la clave del asunto. Los propietarios renuncian a sus bienes y a su vida porque el Estado los defenderá (es su función) y ellos administrarán monopólicamente el gobierno. Los no propietarios renuncian a sus capacidades y aberraciones eventuales para asegurar sus jornales de sobrevivencia, y los degenerados renuncian a ser delincuentes. Si estos últimos grupos no hacen sus traspasos, se ponen en estado de guerra. La *constitución* del Estado garantiza la reproducción de la desigualdad humana, o sea el carácter no universal de la especie como tal, que Locke desearía existiese para siempre.

Todavía un alcance: realizado un contrato para generar la *commonwealth*, y en cuanto ésta condensa y expresa la única y más alta racionalidad natural posible para el género humano, todas las otras poblaciones del planeta, y de cuanta galaxia exista, quedan en peligro de ponerse en estado de guerra y de configurarse, como indica la administración Bush, como “un oscuro lugar del planeta” contra el que se debe llevar a cabo una guerra en defensa de la humanidad. Esta apreciación, que puede parecer extemporánea, indica las características etnocéntricas, saturantes y despóticas del pensamiento político de Locke y su vigencia como clásico del pensamiento burgués liberal.

La pregunta filosófica decía: ¿cómo es posible que existan seres humanos que carezcan de toda propiedad? Pero la respuesta, reposicionada respecto de la pregunta, es asimétrica, es decir no contesta a los términos de ‘esa’ pregunta: es posible porque, según Locke, *no son apropiadamente seres humanos*, y es en relación con su existencia, *mayoritaria y amenazante*, que deben fundarse Estado y gobierno mediante el consenso de los pocos que son apropiadamente humanos y de los muchos que no lo son y aceptan voluntariamente

no serlo en beneficio de la minoría de propietarios. El gobierno constitucional de la mayoría, en Locke, se conforma para atender las necesidades sociales de una minoría cuya raíz o fundamento es ideológicamente pre-social y natural.

Esta minoría, sostenida por la ley natural y la razón utilitaria y productivista o industrial, es la que personificará el *poder despótico constitucional*, contra los *otros*.

Locke: la existencia social y los otros

Cierto tipo de ‘otros’, diversos al individuo varón propietario en su prestigio y poder, aparecen dibujados ya en el *Segundo tratado*... Las mujeres/madres, con su inteligencia (*understanding*) distinta e inferior, los hijos, con su inextinguible o eterna consideración por su padre, los criados que no tienen derecho a los frutos de su trabajo sino a un pago, los esclavos que resultan de una guerra justa, los equivalentes a ‘bestias dañinas’ que se alzan contra la vida y la propiedad legítima, por naturaleza, de los pocos propietarios.

Sin embargo, es en otros escritos de Locke donde se retrata con claridad el trato despótico que es obligatorio dar a muchos de estos ‘otros’.⁴⁴

En relación, por ejemplo, con los desempleados, a quienes Locke consideraba expresiones de degradación moral, proponía que los directores de los asilos a los que éstos concurrían deberían transformarlos en “casas de corrección” en las que se los obligaría al trabajo de manufactura. Del mismo modo, los jueces de paz que conocían sus casos debían sancionarlos con trabajo forzado. Los hijos de estos desempleados (¡desde los tres años!) debían ser obligados a trabajar y a producir más de lo necesario para su mantenimiento. Para Locke estos desempleados o parados no constituían...

(...) miembros libres o de pleno derecho de la comunidad política; tampoco había duda alguna de que estaban plenamente sometidos al Estado. Y el Estado estaba autorizado a tratarlos de este modo porque no vivían con arreglo al criterio moral exigido a los hombres racionales.⁴⁵

Esto quiere decir que los desempleados habían perdido la propiedad sobre sus existencias. Sobre ellos y *contra ellos* la minoría propietaria podía ejercer un poder despótico aunque también, sin paradoja, legal. Que se trata efectivamente de un poder despótico que no contempla la calidad de sujeto humano de los individuos sometidos lo muestran algunas de las propuestas de Locke en su *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor* [Anteproyecto de una exposición con un esquema de métodos para el empleo de los pobres].⁴⁶ Siempre desde el criterio de que miseria y desempleo constituyen efectos de descomposición moral, Locke propone reducir la intemperancia de los pobres cerrando los lugares donde bebían, arrestarlos y enviarlos a realizar trabajos forzados y servicio militar donde quedarían expuestos a la pena de muerte si desertaban. Esto para los sanos, entre los 14 y 50 años de edad. A los lisiados y mayores de 50 años propone enviarlos a casas correccionales con penas iniciales de 3 años de trabajos forzados. Para quienes falsificaran su situación civil (desempleados carentes de todo derecho), pide como castigo que se les corten las orejas (la primera vez que se les sorprenda) y se les envíe después a malmorir en las plantaciones (trabajo forzado). Los niños mendigos, o sea los menores de 14 años, deberán ser azotados y enviados a casas correccionales a trabajar forzosamente en horarios desmesurados. Las parroquias deberán crear casas de trabajo para obligar en ellas a los menores entre 3 y 14 años a laborar y pagar con su trabajo forzado su subsistencia. Así aprenderían a ser sobrios e industrioses.⁴⁷

Si para Locke el poder despótico se caracteriza por "...an absolute, arbitrary power one man has over another, to take away his life whenever he pleases..." (#172), no cabe duda que confería a desempleados y mendigos ingleses de su tiempo el ser objetos para ejercer ese poder. Y quien lo ejercería sería el Estado por medio de sus tribunales y otros funcionarios públicos, como los religiosos.

Pero no solo a desempleados y mendigos considera Locke insuficiente o impropriadamente humanos y adecuados, por ello, para un tratamiento unilateral y violento y, visto desde

fuera, arbitrario. También los trabajadores no-propietarios tienen como único derecho (?) la subsistencia:

(...) la parte (social) del trabajador, siendo raramente superior a la mera subsistencia, nunca permite que haya un grupo de hombres, ni el tiempo o la oportunidad para elevar sus pensamientos por encima de eso, o luchar con los más ricos por los suyos (como un interés común), salvo cuando una gran calamidad común, uniéndoles en universal fermento, les hace olvidar el respeto y les envalentona a perseguir lo que desean por la fuerza armada; y a veces irrumpen entonces contra el rico, y lo arrollan todo como un diluvio. Pero esto ocurre raras veces, como no sea por la mala administración de un gobierno negligente o descuidado.⁴⁸

Los trabajadores, según esta percepción, no tienen plena capacidad mental; cuando luchan, lo hacen sin plan y su empeño, a ojos de Locke, es 'irrespetuoso'. Carecen incluso de instinto de clase y no es políticamente negativo que se los mantenga en la mera subsistencia sino permitir que se produzca una 'calamidad poco común'.

Locke opina además, como después lo hará más conceptualmente Montesquieu, que la religión, en este caso la cristiana, puede utilizarse para mantener a los trabajadores en permanente situación de discriminación:

...una religión adecuada a las capacidades del vulgo y de la humanidad en este mundo, destinada a trabajar y a traficar... La mayor parte del género humano no tiene tiempo para el aprendizaje y la lógica, ni tampoco para las sutiles distinciones de las escuelas. Cuando la mano se emplea para manejar el arado y la azada, la cabeza raramente se eleva a ideas sublimes o se ejercita en razonamientos misteriosos. Basta que los hombres de ese rango (por no decir nada del otro sexo) puedan comprender proposiciones claras, y un breve razonamiento sobre cosas cercanas a sus mentes, cosas todas ellas que vayan muy unidas a su experiencia diaria. Si se va más allá de esto, se confundirá a la mayor parte de la humanidad...⁴⁹

Si los trabajadores, como la mayor parte de la población, no tienen tiempo ni disposición 'para el aprendizaje y la lógica', es claro que no pueden personificar una existencia orientada por la razón. Por ello el autor inglés aconseja darles una religión de "zanahoria y garrote":

La visión del cielo y del infierno quitará importancia a los placeres y aflicciones de este estado presente, y dará atractivos a la virtud y la fomentará, cosa que la razón y el interés, y el cuidado de nosotros mismos, no pueden sino permitir y exaltar.⁵⁰

Los trabajadores quedaban, pues, sometidos al Estado, aunque carecían de derechos políticos, y a una mitología clerical que facilitara la miseria y subordinación de su estado social. Eran ‘libres’, pero para reproducir y defender la propiedad y el confort de sus empleadores. Con ello, acataban y cumplían con la ‘voluntad’ divina.

Se podrá argumentar que la discriminación contra los trabajadores, que los constituye como un sector social eternamente postergado, no encaja exactamente en los términos del poder despótico, pero aquí es donde se debe recordar que el poder despótico opera sobre seres humanos a quienes se ha despojado *con algún tipo de violencia* (en este caso económica, política y cultural) de la propiedad de sus existencias o vidas. Ese es el concepto moderno. Siervos son quienes *carecen de control sobre su vida*. Y a quienes puede aplicarse *la pena de muerte* si sus amos así lo deciden. La noción de poder despótico está presente en el imaginario de Locke tanto en su sentido amplio (la suposición de que existen tipos de seres humanos algunos de los cuales están condenados a obedecer y otros a mandar), como en el sentido específico que Locke determina en su *Segundo tratado...*: como el poder que se ejerce contra aquellos a quienes se ha arrebatado toda propiedad [...*have no property at all*]. Lo relativamente novedoso es que este poder es legal (como lo admitía Aristóteles) y se sigue del consentimiento ‘libre’ de quienes resultan sometidos a él. Un tercer elemento, tampoco novedoso en exceso, es que el poder despótico no pertenece a los seres humanos sino que se deriva de una ley eterna de las cosas (iusnaturalismo).

Locke: el poder despótico como teoría

Que en el pensamiento de Locke se encuentren indicaciones para determinar y practicar el poder despótico contra poblaciones determinadas en las sociedades modernas emergentes no implica que él plantee una *teoría* del poder despótico.

Corresponde, pues, mostrar que su principal trabajo político, el *Segundo tratado...* contiene esta teoría y que ella resulta decisiva dentro de la organización de su discurso que la tradición ha considerado constitucionalista.

En primer lugar, algunas pocas palabras sobre la noción de ‘teoría’. Una teoría es un dispositivo conceptual que facilita organizar la búsqueda, caracterización y comprensión, o sea el manejo mental, de un asunto o fenómeno. Toda teoría se organiza como discurso. En el caso de las teorías filosóficas, el posicionamiento u organización del discurso es un factor de la teoría. Por eso la respuesta efectiva a una pregunta respecto de cómo era posible que seres humanos careciesen de toda propiedad, cuando la propiedad es un dato innato o pre-social, como en el caso de la propuesta de Locke, solo podía contestarse reposicionando la organización constitutiva de la pregunta: es posible porque ‘seres humanos’ en Locke, y en la tradición occidental, no designa al universo de la especie y la diversidad de sus prácticas, sino que se establece como un concepto cerrado, calificador de una minoría y, por ello, desagregante. *Los empobrecidos no son propiamente humanos*. La universalidad de la experiencia humana no es un componente del imaginario teórico de Locke, sino un factor de su imaginario ideológico.

Una teoría, por tanto, no es ‘verdadera’ en el sentido de que lo que dice su discurso se de en los hechos o constituya su realidad. Tales ‘hechos’ no existen fuera de los discursos ideológicos o teóricos que permiten su búsqueda, hallazgo y una comprensión que está ligada a su eficacia o fuerza política. La ‘verdad ontológica de los hechos’ forma parte de un discurso ideológico, no teórico.

Es posible afirmar que existe una teoría del poder despótico en el discurso del *Segundo Tratado...* por al menos dos razones:

- a. la noción o imagen misma de ‘poder despótico’ se sigue de un dispositivo teórico, es decir conceptualmente elaborado (sistema de conceptos), que la transforma en *categoría*, y
- b. la categoría de *poder despótico* opera significativamente dentro de un marco sistemático de conceptos.

El primer rasgo puede explicarse así: la teoría de la propiedad en Locke enfatiza que cada individuo es propietario de su existencia no solo en el estado de naturaleza, sino que *previamente* a él. Esto quiere decir que Locke hace del individuo un propietario que *no debe nada de sus bienes a las relaciones sociales*. El posicionamiento filosófico, ideológico en este caso, del individuo poseedor esfuma la historia y las relaciones sociales. Estas relaciones sociales aparecen como *vinculantes solo posteriormente* por el consenso político entre propietarios que, como individuos, han cedido todos sus derechos y poderes naturales al Estado que esos propietarios administran como monopolio de su mayoría. Pero no solo los individuos propietarios han cedido todos sus derechos naturales e innatos. También lo hacen los individuos no propietarios que no son ciudadanos activos, es decir que ceden sus capacidades sin recibir a cambio capacidad ni para dar carácter al Estado ni para administrarlo.⁵¹ En el mejor de los casos obtienen provisoriamente alguna seguridad sobre su sobrevivencia, si se comportan como súbditos, y un consuelo ideológico mediante una religión *ad hoc*. De este modo su existencia pasa también a ser controlada por las relaciones sociales que sanciona el Estado cuya configuración es despótica tanto porque determina sin apelación el carácter de la existencia como porque su poder alcanza hasta la aplicación de la pena de muerte. El Estado domina la existencia y la muerte. Su arbitrariedad proviene de su universalidad falsa. El poder despótico, que implica la enajenación de toda propiedad para los no propietarios, surge de la cesión de todos los derechos a un dispositivo social, la *commonwealth* o sociedad bien ordenada. En ella, el no propietario debe *todo* a las relaciones sociales que lo sujetan⁵², enajenan, alienan e impiden ser sujeto o producir las condiciones sociales para su autonomía.

Y todo este sistema se obtiene a partir de un factor ideológico que juega un papel decisivo en el discurso teórico: la determinación de un individuo 'natural' e igual que no debe nada a las relaciones sociales y cuya propiedad legítima, derivada del trabajo personal y de la acumulación capitalista de riqueza, requiere de un Estado que legalice la fuerza social (política y cultural: violencia y hegemonía absolutas), que se torna

imprescindible para defender monopólicamente esa misma propiedad, y los contratos que la fluidifican, del codicioso acoso, de la vagabundería negligente o del servicio desprolijo de los no propietarios. Dicho sucintamente: la concentración de poder y prestigio obliga a pasar del hipotético estado de naturaleza, constituido por la propiedad capitalista, a la *commonwealth* constituida por la legislación y cultura capitalistas. No se trata, por tanto, de una cuestión menor o de la que se pueda prescindir dentro del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

Aun cuando el segundo rasgo está ya introducido en los párrafos antecedentes, conviene ampliarlo al menos mediante dos indicaciones que den cuenta del carácter sistémico u orgánico de la construcción del pensamiento de Locke. En primer término, la práctica despótica opera deshaciendo las condiciones para la universalidad de la experiencia humana y negando con ello, para muchos o para todos, la condición humana de sujeto. Contra esta universalidad se levantan las tesis de la racionalidad última (la de la apropiación privada) y la productividad. Racionalidad y productividad son factores del progreso en la historia. Del último y definitivo progreso. Por ello racionalidad y productividad tienen un carácter discriminatorio. El sujeto humano, o la producción autónoma de la especie (humanidad, en el lenguaje tradicional) aparece sobredeterminado por una *ley de su historia*, por una finalidad que lo trasciende en términos absolutos: el Progreso, que coincide con la voluntad de Dios. Esta ley de la historia *sostiene el derecho positivo*. Se trata de un progreso clasista, cuestión que ya hemos examinado, y etnocéntrico porque contiene la destrucción de las racionalidades económicas no capitalistas o anticapitalistas a las que se considera o pre-capitalistas o aberraciones (como en el caso del socialismo moderno). Conviene recordar aquí que la calificación de 'arbitrariedad' para designar una práctica política solo posee sentido si se asume etnocéntricamente que existe una única manera legítima básica de organización política (y, dentro de ella, variantes), pero no lo tiene, o su sentido es abusivo, si se estima, con la historia, que existe más de una manera humana básica de organizarse o que las formas de organización política deben representarse mediante conceptos

abiertos y no clausurados, es decir determinados por la sociohistoria y no metafísicamente.

El poder despótico, es decir el que no admite alternativa social ni humana, se muestra *personificado* en el monopolio del carácter del Estado y de la administración del gobierno por parte de la minoría propietaria. Pero ella no constituye el poder despótico. Éste se halla por encima *también* de los propietarios. Es una lógica o *espiritualidad* económica y cultural, determinada como Progreso Final de la Historia, la que ordena las acciones de concentración y acumulación de riqueza o valores que generan más riqueza. El imaginario de Locke configura un *sistema sin sujeto humano* y en donde la humanidad es función de la acumulación de capital. El interlocutor de Dios no es la burguesía o los terratenientes y banqueros sino la acumulación de capital. De aquí que toda humanidad, o la humanidad apropiada, pueda ser resuelta en términos de productividad y utilidad, es decir de variables al interior de la acumulación capitalista. Es la acumulación de capital la que exige el monopolio de los propietarios sobre el Estado y el gobierno. Este último funciona según la regla de mayoría (# 96, 97, 98) pero el Estado funciona como expresión de la ‘voluntad’ única de la acumulación de capital. El gobernante despótico no es una persona, sino una *espiritualidad*. Esta espiritualidad queda enmarcada por una *razón* que discierne una *ley natural*. En este sentido supone una *objetividad natural*. Esta objetividad es la que posiciona el poder despótico del cual es resultado.

Existe, pues, en Locke una teoría del poder despótico cuyo carácter es metafísico y que demanda, por ello, un intérprete privilegiado. Este intérprete es la lógica de la propiedad privada orientada al mercado capitalista. El sistema de filosofía político lockeano es uno de sus voceros político-culturales. Es en su carácter de vocero que Locke resulta un clásico (burgués) del pensamiento filosófico moderno, clásico que puede ser revivido, por ejemplo, mediante la doctrina de la guerra global preventiva contra el terrorismo cuyo fundamento se encuentra completamente (aunque admita también otras fuentes) en el parágrafo 16 del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

Significación de esta discusión

La constatación de la existencia de una teoría sobre la constitución y práctica necesarias de un poder metafísico despótico en la sensibilidad y trabajos de un autor considerado fundamental para la comprensión del funcionamiento político de las sociedades modernas (constitucionalismo, derechos humanos, liberalismo filosófico), de modo que éstas puedan configurarse y reproducirse, es decisiva para enfrentarlas y, como pareciera una exigencia obvia, transformarlas culturalmente.

El gran desafío del siglo XXI consiste precisamente en desplegar fuerzas sostenidas y mayoritarias que consigan, desde su propia transformación, transitar desde las instituciones económicas, políticas y culturales que sostienen y reproducen al capitalismo actual, hacia instituciones y lógicas culturales (esto quiere decir en la economía, la sociedad, la política y la espiritualidad que las nutre y acompaña) de menor o de ninguna densidad asimétrica, de modo que la universalidad de la plural experiencia humana pueda coexistir tendencialmente sin guerras ni violencias que la empequeñecen y, hoy, amenazan la sobrevivencia de la especie o la mutación de la humanidad hacia algo peor.

Por supuesto este desafío debe ser transformado políticamente en problema, es decir en una acción o movimiento que comprometa efectivamente a las identidades de la población mayoritaria con su resolución. El paso desde un desafío a un problema resulta incompleto o inadecuado si no contiene una *crítica radical* de aquello que se procura transformar. No es suficiente la crítica. Es necesaria una crítica radical porque no habrá otro mundo si no se acumulan pasión (sensibilidad), discernimiento y esperanza socialmente fundados respecto de lo que ha funcionado en contra de los seres humanos y de su humanidad en las sociedades modernas. Tampoco lo habrá sin análisis de cómo se han gestado, reproducido y ampliado, hasta ser casi saturantes o totalitarias, las instituciones y lógicas disfuncionales para una plural autoproducción de humanidad. Las formaciones sociales modernas son sociedades ‘bárbaras’, en el sentido negativo del término: su grosería y violencia subjetiva y objetiva las

conduce al límite del autoaniquilamiento. Y, a diferencia del bárbaro del antiguo mundo, sus dirigencias y muchas de sus multitudes, no admiten más caminos que los que ya han trazado con su codicia arrogante, su egoísmo destructivo y su mirada de corto plazo. Un mundo que encuentra felicidad y regocijo en la manipulación, consumo y destrucción sistemática de objetos, incluidas las vidas humanas reducidas a cifras y cosas, no es un mundo humano, cualesquiera sea su omnipresencia tecnológica.

Las poblaciones latinoamericanas residentes y migrantes poseen un privilegiado punto de partida para la crítica del constitucionalismo liberal que forma parte del mundo que hay que cambiar. Pese a la adhesión de sus minorías reinantes y gobiernos a los formalismos jurídicos⁵³ la mayoría de su población sabe por experiencia que su legislación histórica ha ocultado (cuando no declarado explícitamente) y favorecido la reproducción de una cultura de discriminación, injusticia y atropello en beneficio de los poderosos. Dicen algunos juristas que la Constitución más perfecta del mundo es la de Colombia (1991), es decir la de un país en el que las encontradas prácticas de poder no respetan, desde ningún ángulo, ningún derecho, y en el que no existe ninguna certidumbre judicial. Colombia y México condensan hoy, en el límite, la estridente y despreciativa violencia que ha caracterizado históricamente la legalidad de las sociedades latinoamericanas. Esta compleja esquizofrenia entre lo que se legisla y se cumple en las cortes y la realidad social efectiva (nutrida de imperios que animan discriminaciones, violaciones y desesperanzas) conforma sin desearlo un espacio extraordinario para la crítica radical de la sensibilidad jurídica que sostiene, como dispositivo cultural, la reproducción de las sociedades del capitalismo periférico. Mostrar que la igualdad ante la ley y el Estado de derecho, en la presentación lockeana, suponen mecanismos nutridos por una metafísica arrogancia despótica, y esto quiere decir por un deseo de sostener privilegios y causar daño, no implica renunciar a la legislación y a los tribunales existentes (un mal menos peor que otras ‘soluciones’ latinoamericanas, como los paramilitares o las dictaduras de Seguridad Nacional), pero sí avanzar hacia una crítica ciudadana y popular del Derecho y de los

circuitos, procedimientos y sistemas judiciales. Hacia ese objetivo apunta este trabajo. Ningún aporte en este campo es modesto.

La crítica política del contractualismo y del constitucionalismo propuestos por Locke en el siglo XVII forma parte de una teoría crítica radical popular del mundo moderno. Sobre este mundo moderno conviene al menos realizar dos señalamientos.

Especialmente en los circuitos vaticanos, y particularmente en el siglo XX, suele denunciarse la sensibilidad del mundo moderno con los anatemas de *inmanentismo* (no existe *otro lugar*, sino este mundo) y *secularismo* (no existe nada *después* de este mundo), fenómenos a los que se considera las herejías más difundidas e insidiosas de esta fase civilizatoria. Lo serían porque olvidan, reniegan o desprecian el destino eterno del hombre (la salvación) y la fundante eternidad de Dios. La ‘explicación’ para estas herejías modernas sería la pretensión moderna de ‘vivir bien’ en lugar de ‘vivir para siempre’. La ‘desviación’ suele recibir también el nombre de temporalismo.

Debe quedar establecido que un autor como Locke, asentado en el inicio del liberalismo filosófico, no propone vivir bien a los seres humanos, sino que establece condiciones para el disfrute de algunos y la opresión para los más. Encuentra en esta fórmula, además, una entera compatibilidad con las instituciones del cristianismo occidental, es decir con sus iglesias. Para Locke, se puede discriminar, explotar y, además, ganar la salvación o prometerla a cambio de humildad, que es una manera sociohistórica de sostener una trascendencia engañosa. Pero a esta fórmula manipuladora de la fe religiosa de los empobrecidos y que concede una falsa identificación a los poderosos, enteramente al uso en la experiencia clerical de América Latina, Locke añade una *trascendencia inmanente* al mundo histórico. Tiene carácter metafísico y exuda resabios religiosos medievales. El capital, que se constituye mediante una relación social de expropiación, configura una *ley de la historia* y opera sobre los seres humanos como una *fuerza despótica*. El capital es matriz y titiritero. Constituye ley de la historia, naturaleza humana, economía, Estado y cultura. Locke no piensa o imagina la sociabilidad humana en función de

polarizaciones maniqueas, como parece creer la jefatura vaticana que lo hace el pensamiento moderno: trascendencia contra inmanencia, secularismo contra vida eterna. Tampoco lo hace, excepto ideológicamente, de una forma desagregante. Su filosofía política, la de un metafísico dominio despótico, se sigue de una economía política, la de la acumulación privada en un mercado orientado al lucro. Ambas, filosofía y economía, configuran una cultura del fraude, la sobrerepresentación, la dominación y el desprecio. La afirmación de la necesidad metafísica de la acumulación de capital contra toda experiencia de humanidad se asemeja al carácter del Dios del Antiguo Testamento que exigía víctimas y expiaciones humanas para ejercer su peculiar justicia: conceder un imperio sobre este mundo. El sentimiento por una trascendencia ni comienza ni se agota en una forma determinada de la fe religiosa. Es un dato de la experiencia humana que se sigue tanto de su organización mental y social como de las posibilidades para su despliegue configurador y reconfigurador en todas las culturas. Afirmar las condiciones para la eterna reproducción del imperio del capital sobre el empobrecimiento y la muerte de la gente y de la Naturaleza es una aspiración perversa y trascendente desde el punto de vista humano y, con ello, una apuesta. Esta apuesta por el reinado eterno de una lógica de avasallamiento, como en algún momento se han deseado sensibilidades modernas expresadas como racismo, colonialismo o imperio de género, tiene sus ángeles exterminadores o ejércitos, sus templos y lugares sagrados, como las instituciones financieras o la Organización Mundial de Comercio, sus ritos tecnológicos, como las poliarquías, o democracias defectuosas, sus herejías, como los procesos revolucionarios y el 'terrorismo', sus clásicos, como Locke, y sus sacerdotes, entre los cuales figuran, con caracteres y funciones variadas, políticos, iglesias y medios masivos comerciales. Las iglesias transmiten y administran los ritos de una falsa oposición espiritual a la codicia y la violencia. Los medios masivos, ritualizan los mitos de la instantaneidad, el consumo desenfrenado y la vitalidad espuria en un mundo hostil, grosero y decadente, al mismo tiempo que exaltan y focalizan la guerra contra los herejes, disconformes, disidentes, parados y emigrantes no

deseados. Los medios, en particular la televisión, despliegan el imaginario de un mundo sin reposo: es la carrera, la guerra/juego, el frenesí. Las iglesias ofrecen la seguridad de un mundo estanco y quieto, a salvo del desvarío reinante al que declara demonio incapaz de perturbar la grotesca espiritualización a que han conducido al espíritu. Ni la industria cultural ni las iglesias desean, ni pueden, reparar en la economía, es decir en la compleja existencia de la gente de todos los días. Locke sí lo hizo. Es tiempo de que los sectores sociales contra los que dirigió su pensamiento, en el primer y tercer mundo, le repliquen, creando un mundo nuevo que evite la idolatría y el fraude de imaginarse piadoso y espiritual porque se encierra uno en iglesias.

Se asigna asimismo al imaginario de la modernidad entender y vivir la existencia social como la articulación funcional de varios planos, regiones o ámbitos independientes. En el inicio de esta comprensión se ubica a Maquiavelo, quien propuso y analizó la 'razón de Estado' y con ello la sociedad política, por oposición, aunque no en contra, de la sociedad civil, es decir de la existencia económica y familiar propias de los intereses particulares y privados. En el mito, las formaciones sociales modernas presentarían tres lógicas: la privada personal, donde no existen transacciones mercantiles (por ello el trabajo doméstico carece de valor económico), la económica, donde prevalecen los intereses particulares o egoístas (y donde el hermano o la madre pasan a ser socios o competidores) y la política, en la que prevalecen o la razón de Estado, el ideal ético o el bienestar del mayor número. En este último campo suele hablarse, asimismo y siguiendo el imaginario cristiano institucional, del 'bien común'. Es el espacio público o colectivo, coronado por la cultura nacional y humanista, o sea universal (que quiere decir occidental).

El pensamiento de Locke no funciona de acuerdo a esta referencia de las dos o tres lógicas o racionalidades que configurarían, con su complementación, las formaciones sociales modernas. Por el contrario, estima holísticamente que la sociedad posee una *única matriz*, la gestada por la propiedad privada, lucrativa y discriminadora, que configura un *único eje* que atraviesa todos los ámbitos de la existencia social, o sociabilidad, y

adquiere en ellos peculiaridades que no alteran la unidad funcional. El peligro o amenaza de la desagregación social advierte Locke, no está en los distintos planos de la existencia (en realidad orgánicos) sino en las *fracturas internas* dentro de esos planos y entre ellos.

Así, Locke recomienda *continuidades* culturales y políticas que suponen *apaciguamientos* para cada plano y entre ellos: en el familiar, la tutoría adulta y el eterno y unilateral reconocimiento de los hijos hacia los servicios de sus padres, en particular el varón, que él dibuja como *respeto natural*: se trata del imperio adultocéntrico y patriarcal. En la economía, la inviolabilidad o eternidad de los contratos 'libres', aunque los efectos de estos contratos sean humana y socialmente perversos o sistemáticamente empobrecedoras para algunas de las partes. Estos 'contratos' garantizan el cumplimiento de la ley natural y la capacidad racional humana para ceñirse a ella. En política, el dominio 'natural' toma la forma de la constitucionalidad (respeto a la ley, división de poderes, supremacía legislativa, excepcionalidad del derecho prerrogativo) que comprende u obliga a todos aunque asegura el imperio de una minoría y, en último término, potencia la reproducción de la matriz económica (acumulación de capital) que la constituye como minoría que monopoliza arbitrariamente todos los imperios sociales. El gran legitimador que sella el conjunto es el Estado de derecho que prolonga y perfecciona la ley natural al decidir no solo sobre cómo debe organizarse la vida sino también y sobre todo quién y qué debe morir para que los distintos imperios modernos y la única dominación que los sostiene conquisten el mundo y se afirmen, contra la gente, para siempre.

No es empeño menor. Y es consistente. El mundo se ha venido armando (y con él la destrucción y el conflicto que le son inherentes) como Locke lo imaginó y disfrazó hace tres siglos. Siempre fue tiempo de que existiese para este mundo una respuesta social. Hoy esa respuesta es una exigencia ineludible. No la habrá sin una nueva manera de vivir, imaginar y pensar las sociabilidades básicas. Como lo hizo Locke. Pero con el otro o los otros rostros del espíritu humano.

Observaciones

1. La antropología de Locke no se sigue de una filosofía acerca del ser humano, sino de una exposición de una economía *natural* cuyo referente ideológico es un individuo *que no debe nada a las relaciones sociales*. Este individuo 'universal' resulta así enteramente propietario de su existencia y su atadura pasiva es metafísica: la ley natural. Cuando mediante su autonomía deja de ser individuo y establece relaciones sociales (una compleja e internacional división del trabajo, por ejemplo), entonces Locke abandona la ideología o cascarón del individuo y propone una teoría del valor/trabajo que es, en realidad su antropología, en el sentido de que de esta teoría se sigue su propuesta sobre el carácter de la sociabilidad fundamental, el comportamiento moral y la ética social. El referente ideológico inicial (el individuo) desaparece y surge, en cambio, una concepción política orgánica y subordinada a la ley natural de la coexistencia (cooperación) social. Esta última representación es la que exige, por su conflictividad interna, un Estado y un gobierno que no pueden tener representatividad universal y que funcionan con un carácter unilateral de clase.

En breve, para Locke, en cuanto aparecen las relaciones sociales, aparecen asimismo los conflictos que hay que resolver mediante autoridad inapelable.

2. La literatura política moderna suele destacar el papel del derecho a la rebelión propuesta por Locke como un factor que decide el papel determinante de la sociedad civil y de derechos humanos individuales en la organización política (*commonwealth*). La resistencia y la rebelión se justificaron en el mundo antiguo ligando la legitimidad política con el orden bueno moral de tipo cósmico o metafísico (macropolis). Locke lo recogió probablemente de la tradición de cristiandad donde se encuentra desplegado, por ejemplo, aunque con muchas limitaciones, por Tomás de Aquino. Básicamente descansa en el juicio de que una autoridad cuyas disposiciones violan la ley natural es *ilegítima* o tiránica y puede no ser obedecida (en su versión fuerte, no debe ser obedecida). El tema se reavivó al inicio de siglo XIV, en los albores de La Reforma, con

el cuestionamiento francés al dominio universal del Papa, por asuntos de impuestos, y alcanzó entonces su punto literario más alto a finales del siglo XVI con la publicación de *Vindiciae contra tyrannos* (*Reivindicación de la libertad contra los tiranos*), de autor discutido.

Ahora, todas los imaginarios que postulan una ley natural cósmica o derivada de un Dios personal, terminan haciendo depender la legitimidad de las acciones individuales y sociales de un 'orden de las cosas' inamovible y, por ello, justo o moralmente vinculante. Todos ellos suponen, a la vez, un derecho a la resistencia, y un intérprete privilegiado o excepcional del 'orden de las cosas'. En Locke este intérprete privilegiado no es una autoridad humana e institucional, como el Papa, sino una relación social y cultural: la racionalidad superior de la acumulación de capital. La espiritualidad e instituciones que surgen de la lógica de acumulación de capital discernen y juzgan sobre el mundo, es decir reconocen o niegan su legitimidad, o sea su justicia.

Así, la diferencia entre la ley natural antigua y la de Locke es que éste la vincula decisivamente con una naturaleza humana 'libre' políticamente y, a la vez, económicamente atrapada en la naturaleza inexorable de las cosas incluyendo el carácter natural del trabajo, que sería una práctica universal, y su apropiación privada, que deviene también naturalmente propiedad excluyente. Se da aquí una fractura en el estado de naturaleza que Locke resuelve con un Estado que obliga a todos, en beneficio de la humanidad, a seguir la lógica de acumulación de capital. Con ello se 'soluciona' la fractura propia del estado natural, pero se abren paso los conflictos derivados de las discriminaciones supuestas por un pacto igual entre desiguales. Locke llama a los efectos de esta fractura, "estado de paz" o sociedad civil.

Retomando el derecho de rebelión y el papel de la resistencia al gobierno, éste recibe un trato enteramente pragmático en el *Segundo tratado...* Se trata de una posibilidad, pero Locke recomienda a quienes han sufrido injuria de la autoridad no alzarse si la correlación de fuerzas no los favorece. Si tal cosa no aconteciera, sugiere a los tratados con injusticia aguardar por la resolución divina, cuando ella se produzca, el día del Juicio Final, por ejemplo. El enfoque

debe tanto al realismo político de Maquiavelo como a la teología católica y especialmente al deseo de Locke de anular las rebeliones, o desplazarlas, mediante el mero cambio de cuerpos legislativos. De ninguna manera puede aplicarse, como lo hace Chevallier, al espíritu francés de resistencia (sin esperanza, muchas veces) contra la ocupación nazi. Tampoco esta pobre, por no ser alternativa, imagen de rebelión significa mucho para las necesidades de la insurgencia popular en América Latina o para sostener la dignidad de la lucha revolucionaria, también muchas veces, como en el caso francés durante la Segunda Guerra, sin esperanza.

Digamos, si usted se rebela apoyándose en algún derecho natural, entonces lo que hace es ratificar ese derecho metafísico inapelable. La rebelión, o mejor, las revoluciones deben ser enteramente sociohistóricas, o sea políticas, y generar o un mundo nuevo liberado o la posibilidad de avanzar hacia él.

3. Suele contraponerse la idea griega de la *polis* como comunidad moral con la idea moderna de la sociedad como cooperación de individuos que poseen intereses particulares y también un interés común que es el de reproducir las condiciones de su cooperación. Para esto último, y porque la cooperación resultaba en gran concentración de riqueza excluyente, Locke pensaba que se necesitaba de un Estado y un gobierno. El imaginario moderno no sería holístico y orgánico, como el griego. Uno de sus efectos, cuyo eje es la reivindicación de la libertad de conciencia religiosa, es que los sentimientos morales ya no podrían ser impuestos como universales. Serían cuestión personal o privada. Lo socialmente vinculante sería la legislación. Se podría ser inmoral sin cometer delito. Tampoco resulta incompatible que alguien perseguido como delincuente sea valorado como intensamente moral. La leyenda de Robin Hood se gesta en los siglos XIV y XV, en coincidencia con el inicio del mundo moderno. Este héroe popular no solo asaltaba a los ricos, sino que ejecutaba a los funcionarios del gobierno y de la iglesia. La propuesta de una razón de Estado precisamente se ocupa de la separación entre lo moral y lo político, separación que puede llegar hasta la esquizofrenia en las sociedades modernas.

El punto se vincula asimismo con la apariencia segmentada y utilitaria de la reflexión moderna: familia, mercado y Estado tendrían autonomías tan precisas que lo que vale en uno de esos ámbitos no vale para los otros. Así, por ejemplo, Locke diferencia entre el poder de los padres en la familia (natural, transitorio y unilateral), el político de los legisladores, gobernantes y jueces (consensual y estable) y el del mercado (natural, universal y eterno). Sin embargo todos ellos tienen el nexo común de la defensa de la propiedad privada y se apoyan en una única racionalidad (y también todos carecen de alternativa), de modo que el imaginario de Locke también es holístico u orgánico. Y, por supuesto, existe una sola moral social aunque ella admita cultos religiosos diversos. En Maquiavelo, el gestor de la categoría de la ‘razón de Estado’ autónoma, este dispositivo posee la función de asegurar a los ciudadanos el ejercicio de sus profesiones, el comercio y el disfrute y engrandecimiento de sus propiedades, sin temer ni a los impuestos arbitrarios ni a la codicia ajena (*El príncipe*, cap. XXI), de modo que la autonomía del poder político es relativa y operativa o funcional respecto de la prosperidad económica. El enfoque tampoco es fragmentario o escindido, aunque lo parezca, sino holístico. El ‘mito nacional’ europeo expresa esta misma necesidad orgánica de una hegemonía sin disputa.

4. Los seres humanos no poseen universalmente voluntad, racionalidad y libertad, en Locke. La igualdad no es tal. Su Estado de minorías y a la vez de derecho, porque se deriva del consenso, o de la libertad, los trata como iguales, pero no lo son, de modo que el derecho, igual, discrimina.

Locke supone que objetivamente los no propietarios no son aptos como ciudadanos (no califican). Por ello se abren o convocan al poder despótico: pero deben hacerlo por su voluntad. De aquí que estipule que se renuncie a toda capacidad individual, para que los no ciudadanos carezcan por su propia voluntad de toda capacidad o derecho (*right*), excepto el de acogerse a la ley (*law*) que los discrimina.

Locke afirma la universalidad de la experiencia humana (todos renuncian a sus capacidades) y al mismo tiempo la niega: no todos pueden acceder a los mismos derechos en la *commonwealth*.

Esto último sería antinatural. Es un truco mágico: venían ‘iguales’ (del estado de naturaleza), pero resultan distintos. ‘Libres’ no han sido nunca.

5. La antropología y sociología de Locke incluyen la violencia, que él determina como fuerza, como un comportamiento natural, y por ello *debida* en entornos o circunstancias precisas. Se trata de una violencia defensiva y restauradora. Pero aunque defensiva carece asimismo de toda compasión o respeto: se trata de devolver golpe por golpe a la fiera que daña la propiedad y con ello, como la peste, ha dañado a la humanidad.

6. La síntesis del esfuerzo de Locke en el *Segundo tratado...* la trazó él mismo en el párrafo 222:

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 [laws and rules] que vengan a ser como 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 (...). No es posible suponer que sea la voluntad de la sociedad (...) destruir aquello que los hombres han buscado salvaguardar mediante la constitución de una sociedad civil, y que fue lo que motivó el sometimiento (submitted) del pueblo a los legisladores que eligió. De ahí, pues, que siempre que los legisladores intentan arrebatar o suprimir la propiedad del pueblo, o reducir a los miembros de éste a la esclavitud de un poder arbitrario, se colocan en estado de guerra con el pueblo, y este queda libre de seguir obediéndole, no quedándole entonces a ese pueblo sino el recurso común que Dios otorgó a todos los hombres contra la fuerza y la violencia.

‘Pueblo’, desde luego, se lee ‘ciudadanos activos’ o grandes propietarios. Solo la amenaza a su propiedad amerita la rebelión, porque las propiedades de los ‘otros’, sus existencias, ya les fueron enajenadas por el contrato social.

7. Locke propone en el *Segundo Tratado...* dos igualdades: la política natural (no nacer sometido a gobierno alguno), y la política consensual. En ésta, los no-propietarios se comprometen a no agredir a los propietarios en sus bienes y vida y los propietarios también: es decir a no agredir a los no-propietarios en sus bienes (de los que carecen) y vidas, *excepto por ley que*

los faculte para ello. Aquí está el secreto de la ‘constitucionalidad’ burguesa y del ‘respeto al derecho ajeno’.

Notas

1. C. B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, p. 31.
2. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 388.
3. Ídem.
4. W. Ebenstein, *Los grandes pensadores políticos*, pp. 467-478.
5. J. Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, #128.
6. *Ibid.*, #120.
7. *Ibid.*, #3.
8. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 206. Una crítica de este trabajo puede verse en G. Sartori, *Teoría de la democracia*, v. II, p. 457 y siguientes.
9. Macpherson, *op. cit.*, pp. 209-210.
10. Ebenstein, *op. cit.*, p. 478.
11. J. J. Chevallier, *Los grandes textos políticos*, p. 100. El profesor francés también asigna a Locke haber puesto “las bases de la democracia liberal” (*ídem*).
12. Véase, por ejemplo, N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 106; y L. Ferrajoli, *Derecho y razón*, p. 884. En el campo de derechos humanos, Bobbio reconoce que sin la judicialización de ellos, su determinación como ‘derechos’ no está propiamente realizada y se trata más bien de ‘obligaciones’ morales. Sin embargo, deriva su carácter de una referencia suprahistórica: la dignidad del individuo (Cf. Bobbio, *op. cit.*, pp. 44-45). L. Ferrajoli, quien sostiene una concepción más social y conflictiva de estos derechos, los hace interlocutores de valores ‘naturalizados’ de las personas: igualdad, solidaridad, o de las relaciones sociales: tolerancia (Cf., Ferrajoli, *op. cit.*, p. 944; también pp. 905-906). Llamo a este iuspositivismo que no abandona el idealismo filosófico, ‘iusnaturalismo vergonzante’.
13. También ha facilitado, y con mayor especificidad y sin paradoja, la persecución implacable y aclamada de esos mismos disidentes, contestatarios y revolucionarios.
14. La versión española que tenemos más a mano tradujo el título como *Ensayo sobre el gobierno civil*.
15. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Libro Segundo, cap. I.
16. *Ibid.*, cap V.
17. *Ibid.*, cap. IV.
18. Montesquieu, *op. cit.*, Libro Tercero, cap. X.
19. Aristóteles, *Política*, Libro III, # 14, 1285 a. Argumentos semejantes se encuentran con ocasión de la conquista de América por los españoles (Cf. Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de las guerras contra los indios*).
20. Las formaciones sociales latinoamericanas tienen en su fundamento y comienzo histórico esta ‘guerra justa’. Véase, por ejemplo, Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas...*, ya citado; Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*; Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios*; o los trabajos de Lewis Hanke, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*.
21. Locke, *op. cit.*, #172.
22. *Ibid.*, #16.
23. *Ibid.*, #17, paréntesis nuestro.
24. *Ibid.*, #22. En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en cambio, Locke entiende la libertad como autodeterminación.
25. *Ibid.*, #172, paréntesis nuestro.
26. Para Locke, cuando alguien agrede la propiedad de otro, causa un daño particular y también genérico, o sea a la Humanidad. Por esto último, cualquier otro ser humano (o Estado) puede castigar al agresor. La restitución del daño, en cambio, solo puede ser activada, por quien lo sufrió.
27. Locke, *op. cit.*, # 3.
28. *Ibid.*, #174. En el original: “...and despotical (power) over such as have no property at all” (paréntesis nuestro).
29. *Ibid.*, #124.
30. Sabine, *op. cit.*, p. 190; Macpherson, *Teoría política del individualismo posesivo*, pp. 172-173.
31. Locke, *op. cit.* #123. La traducción española no expresa adecuadamente el sentido original.
32. *Ibid.*, #24.
33. *Ibid.*, #48, #50, #49.
34. *Ibid.*, #85.
35. *Ibid.*, #27. Creo salta a la vista que pasto deglutido por caballo, forraje cortado mediante paga y mineral extraído de una propiedad común o cooperativa no constituyen bienes económicos equivalentes.
36. Locke, *op. cit.*, #25, #33. En este último párrafo se refiere a los individuos peleadores y disputadores [fancy or covetousness of the quarrelsome and contentius] como deseando

- “aprovecharse de los esfuerzos ajenos, esfuerzos a los que no tiene derecho”.
37. De hecho, para Locke la aparición del dinero agota la infinitud de la Naturaleza. Todo pedazo de tierra pasa a ser propiedad de alguien (Cf. #45).
 38. Locke, *op. cit.*, #40. Líneas más adelante atribuye el 99% del valor de los productos al trabajo. Sobre la productividad del trabajo empresarial y el confort, compara las tierras de América e Inglaterra: “Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida (...) al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no disponen ni de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra” (#41).
 39. En opinión de Locke, la ley natural enseña a la razón que “nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (*Segundo tratado...*, #6). Un salario por servicios o tareas sin duda no daña a un desempleado y por ello cumple con la ley natural. Hemos dejado de lado su libertad política e igualdad porque ellas se discuten más adelante.
 40. Texto referido por C. B. Macpherson en *Teoría política del individualismo posesivo*. No tenemos acceso a esa cuarta edición que menciona el autor. Sin embargo, Sartori, quien adversa los trabajos de Macpherson sobre Locke, no objeta su aparato crítico. Además, las ediciones castellanas e inglesa, que no incorporan el añadido a que hace referencia Macpherson, contienen observaciones semejantes (Cf. # 43).
 41. Locke, *op. cit.*, #4.
 42. *Ibid.*, #54. La igualdad natural de cada individuo en Locke remite únicamente al derecho igual de no admitir gobierno que no se derive de un consenso explícito o tácito [“... the equality I there spoke (was) the equality which all men are in the respect of jurisdiction or dominion one over another...”] (*ídem*).
 43. *Ibid.*, #123, paréntesis nuestros.
 44. Estos escritos son: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, *Works* y *Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor* [Anteproyecto de una exposición con un esquema de métodos para el empleo de los pobres], textos que no me resultan accesibles en mis condiciones de trabajo. Los cito, entonces, por referencias.
 45. Macpherson, *Teoría política del individualismo posesivo*, p. 192, ‘Estado’ aparece con minúscula en el original. La referencia de Macpherson es *The Life of John Locke* (1876) de H. R. Fox Bourne.
 46. Las tomo del estudio de Tomás Várnagy, *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*.
 47. Referido por T. Várnagy, *op. cit.* p. 20.
 48. Referido por C. B. Macpherson, en *Teoría política del individualismo...*, de *Works*, tomo II.
 49. Referido por Macpherson, en *Teoría política del individualismo...*, de *Works*, tomo II.
 50. *Ídem*.
 51. Existe un tipo de propietario adulto que tampoco tiene capacidad política: la mujer.
 52. Se configuran así dos grandes tipos de seres humanos: quienes no deben nada a las relaciones sociales y quienes están perpetuamente vinculados a ellas y a su legalidad por consenso, es decir haciendo uso de su ‘libertad’.
 53. El proceso tragicómico chileno para intentar llevar a los tribunales al general retirado Pinochet es un buen ejemplo de esta farsa grotesca. También el retorno, en este caso trágico para el pueblo argentino, de su expresidente Menem (un gángster y un canalla) quien confía en que la legalidad y los tribunales le permitirán volver a aspirar a la presidencia.

Bibliografía

- Aristóteles. *Política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951.
- Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.
- Ebenstein, William. *Los grandes pensadores políticos*. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Chevallier, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, 6ª ed. Madrid: Aguilar, 1967.
- de las Casas, Bartolomé. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
- de Sepúlveda, Ginés. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- de Vitoria, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, 3ª ed. Madrid: Espasa/Calpe, 1976.
- Ferrajoli, Luigi. *Derecho y razón*. Madrid: Trotta, 1995.

- Hanke, Lewis. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, 1960.
- _____. "The Second Treatise on Civil Government". En *On Politics and Education*, New York: Walter J. Black, 1947.
- Macpherson, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza, 1982.
- _____. *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970.
- Montesquieu. *Del espíritu de las leyes*. México: Porrúa, 1971.
- Novoa Monreal, Eduardo. *El derecho como obstáculo al cambio social*, 11ª ed. México: Siglo XXI, 1995.
- Sabine, George H. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia*, 2 vols. México: Alianza, 1989.
- Várnagy, Tomás. "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo". En: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, Argentina, 2000.