



John Locke: The Rationals, the Beasts, and the Resistance

*John Locke: los racionales,
las bestias y la resistencia*

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad de Buenos Aires.
dfernandezpeychaux@conicet.gov.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.010>
Bajo Palabra. II Época. N° 27. Pgs: 193-212



Recibido: 19/02/2021

Aprobado: 07/05/2021

Resumen

En los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Locke distingue a las asociaciones de las sociedades políticas. Solo en las sociedades políticas existen una ley común, una judicatura a la que apelar con autoridad para decidir entre las controversias y un poder colectivo suficiente para castigar a los infractores. Al hacer esta distinción, Locke pareciera afirmar que la sociedad política subsiste mientras cesen los conflictos naturales, pero también, y no menos importante, que no hay verdaderos vínculos políticos hasta que tales disputas no cesan. Dicho de otro modo, el ámbito político lockeano aparece vaciado de conflictividad. Locke recurre en dicho “vaciamiento” a diversas figuras (el ladrón, el animal, el testarudo, el descontento alborotador, el tirano) para depoliticizar los conflictos remanentes o ulteriores sobre las normas comunes. En todas ellas subyace la identificación de lo racional con lo político y con lo humano. En el artículo se propone un análisis de los límites de tales exclusiones, pero de forma interna a la teoría lockeana.

Palabras clave: conflicto político, fundamentos de lo político, figuras retóricas, contractualismo, teoría política moderna.

Abstract

In the *Two Treatises on Civil Government*, Locke distinguishes associations from political societies. Only in political societies exist a common law, a judiciary to appeal to with authority to decide between disputes, and enough collective power to punish offenders. In making this distinction, Locke seems to assert that political society subsists as long as natural conflicts cease, but also, and not least, that there are no true political ties until such disputes cease. In other words, the Lockean political field appears emptied of conflict. In this “emptying”, Locke resorts to various figures (the thief, the animal, the raving mad-man, the heady malcontent, the tyrant) to depoliticize the remaining or subsequent conflicts about common norms. In all of them lies the identification of the rational with the political and with the human. The article proposes an analysis of the limits of such exclusions, but internal to Lockean theory.

Keywords: political conflict, foundations of politics, rhetorical figures, contractualism, modern political theory.

Otra teoría para los pasajeros con destino a Argel

EL OBJETIVO DE LOS *Dos tratados sobre el gobierno civil* no es sólo refutar las teorías del origen divino o paterno del poder político, sino también, y más importante, “encontrar *otra teoría* que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen”.¹ En ese mismo párrafo Locke también rechaza a las teorías que fundamentan la obligatoriedad de obedecer a quienes fundan su derecho en la fuerza porque ello implicaría aceptar que “los hombres viven en comunidad guiados por las mismas reglas que imperan entre las bestias”.² Podríamos ver en esto una lectura literal de la proposición que Hobbes introduce en su *Leviathan* según la cual los lazos que mantienen unidas a las personas en obediencia al soberano no están forjados por las palabras de los pactos sino por la espada justiciera de este.³ No obstante, ello implicaría pasar por alto que en la convulsa década de los ochenta del siglo XVII inglés aún tenían lectores (entre ellos el mismo Locke) los textos producidos por ejemplo por Anthony Ascham o Marchamont Nedham en el marco de las guerras civiles de la primera mitad del siglo en respuesta a las disputas por la legitimidad *de facto* de los gobiernos tras la ejecución de Carlos I, la victoria política y militar del partido parlamentario y el protectorado de Cromwell.

De un modo muy esquemático podríamos resumir del siguiente modo esa “otra teoría” que Locke se atribuye: el poder político legítimo es aquel que ha sido consentido, pero dado que los individuos no tienen una libertad absoluta para consentir, tampoco podrá reclamarse la legitimidad de cualquier poder político. Si los individuos que consienten están limitados en la disposición de su persona y posesiones por los deberes y derechos que se desprenden de la ley de la naturaleza “que gobierna y que obliga a todos”,⁴ será ilegítimo todo poder político que vulnere esos mismos derechos. La razón, explica Locke, es que “nadie puede otorgar más poder del que tiene”.⁵ Expresado de otro modo, cualquier poder político que pretenda

¹ Locke, J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Tecnos, [1659] 2006, § 1. En adelante ST.

² ST, § 1.

³ Hobbes, T., *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, [1651] 1999, cap. 14, párrafo 8.

⁴ ST, § 6.

⁵ ST, § 24. Cf. Marshall, J., *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, Cambridge University Press, 1994, pp. 210-211.

convertir en obligatoria una norma de la que se conjeture la trasgresión de dichos límites pierde su legitimidad no tanto porque se le quite la “confianza” de quienes lo obedecen, sino, más bien, porque ésta nunca podría haberse dado. Las críticas lockeanas se dirigen, claro está, a los gobiernos absolutos. Aquí bien vale insistir en una precisión. Lo que hace de un gobierno absoluto no radica en que disponga del poder para hacer obligatorias las normativas que considera necesarias, sino que aquellos que “tienen mando sobre la multitud” pretendan “libertad de juzgar su propia causa y de hacer con súbditos lo que le parezca, sin darle a ninguno la oportunidad de cuestionar o controlar” sus actos de gobierno y, por lo tanto, que esos súbditos deban “someterse en todo lo que haga, ya sean sus acciones guiadas por la razón, por el error o por el apasionamiento”.⁶

Esta “otra teoría” establece, entonces, que no toda asociación puede considerarse una sociedad política sino solo aquella fundada en un pacto que instituye un poder legislativo común, una judicatura a la que apelar con autoridad para decidir entre las controversias y un poder colectivo suficiente para castigar a los infractores (ST, §§ 14, 88-89, 130). Estos tres elementos no solo resuelven los inconvenientes de un estado natural en el que cada cual es juez de su propia causa, sino también delimitan la frontera entre los gobiernos con un derecho legítimo a gobernar de los que no lo tienen, toda vez que esos tres elementos (poder legislativo, judicatura y obligatoriedad de las normas comunes) “marcan” dónde hay relaciones de poder políticas y dónde dichas relaciones de poder existen, pero al carecer de consentimiento, se fundamentan por la fuerza como entre las bestias.

Con todo, hay que notar que dicha “marca” no denota un pacto histórico documentable, sino una conjetura. Como sostuve en *La resistencia, formas de la libertad en John Locke*,⁷ a principios de la década de los ochenta lo que interesa a Locke es señalar que la legitimidad del reinado de Carlos II se ve socavada porque resulta irracional suponer que sus actos arbitrarios de gobierno, como la disolución del Parlamento reunido en Oxford que intentó pasar un acta de exclusión de Jacobo II en la línea de sucesión, puedan recibir el consentimiento de un cuerpo político respetuoso de las leyes de naturaleza. Si en el párrafo 13 arriba citado Locke concluye que los súbditos de un gobierno arbitrario estarían mucho mejor en “un estado natural donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo”, ello se debe a que en dicho estado quien haciendo uso de la fuerza busca someter a otros a su poder puede ser castigado incluso con

⁶ ST, § 13.

⁷ Fernández Psychaux, D. *La resistencia, formas de la libertad en John Locke*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 91 y ss.

la muerte.⁸ La clave del argumento estriba en que “diga lo que diga, no lograra convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitara también todo lo demás cuando me tenga en su poder”. El mismo argumento se aplica a los gobiernos:

¿Como podría evitar dejar de creer que el capitán de un barco está llevándolo a él y a los demás pasajeros a Argel, cuando lo ve manteniendo la rueda del timón en ese rumbo, aunque los vientos contrarios, las vías de agua y la falta de tripulación y de provisiones suficientes lo obliguen de cuando en cuando a variar el curso del navío, solo para volver a retomar el rumbo anterior tan pronto como los vientos, las condiciones atmosféricas y otras circunstancias le permiten hacerlo?⁹

Como los pasajeros del barco con rumbo a Argel, quienes observan con claridad las artimañas contra la libertad del pueblo, dice Locke, no solo tienen el derecho sino también el deber de ignorar los documentos legales que se les enrostran y resistir a un gobierno que más pronto que tarde les venderá como esclavos. En efecto, sostiene Locke, si

quien tiene autoridad para apoderarse en la calle de mi persona puede ser resistido, igual que se resiste a un ladrón, si pretende entrar en mi casa para efectuar el arresto a domicilio; y podre yo resistirle aunque él traiga una orden de detención que le autoriza legalmente a arrestarme fuera de mi casa. Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores?¹⁰

La forja retórica de los justos

CON TODO, HA DE NOTARSE que Locke dispone en la referencia a la ley de naturaleza y su equiparación con la razón¹¹ un límite a la pregunta sobre el porqué de la legitimidad del poder político. Si alguien quisiera saber por qué un gobierno dado es legítimo, su “otra teoría” responde: no lo es por su origen divino ni un supuesto derecho paterno del que gobierna ni siquiera por el poder que detenta, sino porque sus actos son susceptibles de consentimiento por parte de un sujeto racional. Esto quiere decir, entonces, que no importa si efectivamente un pueblo ha consentido a un gobierno, ni si cada individuo que lo conforma está de acuerdo con sus acciones. La adecuación (o no) a esa norma de origen divino (*i.e.* la ley natural) descubierta

⁸ ST, § 18.

⁹ ST, § 210.

¹⁰ ST, § 202.

¹¹ ST, § 6.

mediante la razón es la que autoriza (o no) el ejercicio del poder político. Por ello, insiste Locke, es tan criminal el gobernante como el súbdito que “intenta invadir por la fuerza los derechos del príncipe o del pueblo, y da así fundamento para que se eche abajo la constitución y el régimen de cualquier gobierno”.¹²

En efecto, en los *Dos tratados* el pacto de constitución del cuerpo político termina con el conflicto entre los particulares sobre la extensión de los derechos y deberes *naturales* excluyendo a los juicios particulares del ámbito de lo político. Esos juicios son un supuesto necesario porque “lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella”.¹³ No obstante, en cuanto la pluralidad de hombres acepta guiarse por la voluntad de la mayoría¹⁴ ceden al cuerpo político sus derechos y poderes naturales.¹⁵ Derechos que, aclara Locke, “nunca pueden revertir de nuevo a los individuos mientras la sociedad permanezca”.¹⁶

De allí se sigue la centralidad de la distinción lockeana entre las asociaciones y las sociedades políticas. Con ella, Locke afirma no solo que la sociedad política subsiste mientras cesen los conflictos naturales, sino también que no hay verdaderos vínculos políticos hasta que tales disputas no cesen. Dicho de otro modo, el ámbito político lockeano aparece, en principio, vaciado de conflictividad.¹⁷ Si esta emerge se debe a la malicia de los gobernantes que violan la confianza que les ha brindado la sociedad política o la de testarudos y alborotadores que buscan echar abajo gobiernos legítimos.¹⁸ Ambas conductas suponen el fin de la política y el comienzo de la guerra. En el estado de naturaleza quien declara la guerra a la humanidad se autoexcluye de esta, rompe la igualdad natural y autoriza su propio castigo.¹⁹ En las sociedades políticas lo propio ocurre con el gobernante que se *rebela*, que vuelve a introducir la guerra, sus actos son una declaración de una voluntad corrupta que legitiman el ejercicio del derecho de resistencia.²⁰ Locke no se priva de señalar la correspondencia entre ambas conductas: “Cuando un rey se ha destronado a sí mismo y se ha puesto en un estado de guerra con su pueblo, ¿qué le impedirá al pueblo perseguirlo? Pues ya no será rey; y así habrá que tratarlo como a un hombre más en estado de guerra”.²¹

¹² ST, § 230.

¹³ ST, § 96.

¹⁴ ST, § 99.

¹⁵ ST, § 130.

¹⁶ ST, § 243.

¹⁷ Cf. Mouffe, C., *En torno a lo político*, Trad. S. Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, cap. 7 y 8.

¹⁸ ST, § § 208 y 230.

¹⁹ ST, § 19.

²⁰ ST, § 232.

²¹ ST, § 239.

Esta correspondencia no se presenta para señalar el carácter irrefrenable del conflicto, sino, más bien, para arrojar hacia la naturaleza las discusiones sobre los fundamentos que sostienen a una comunidad política. De modo que la teoría con la que Locke busca legitimar el origen del poder político, aunque parezca confundirlos, nunca deja de distinguir con claridad esos dos ámbitos. Por un lado, un ámbito *natural* en el que a pesar de las obligaciones prescriptas por las leyes de naturaleza una parte de la humanidad demasiado perezosa para consultarlas desata una violencia que no tiene fin. Así, aunque podamos imaginar en medio de las selvas de América (*n.b.*, en ausencia total de gobierno) un contrato de compraventa entre un indio y un suizo,²² este deviene imposible, nos aclara Locke en el capítulo 5 de su *Segundo tratado*, porque más pronto que tarde ambos comenzarán a litigar por los límites del derecho exclusivo legítimo sobre las cosas (*i.e.* la propiedad). Lo harán, específica, porque uno (muy probablemente el indio)²³ desconoce el contenido de la voluntad divina que por su diáfana claridad descubren sin esfuerzo los sujetos racionales. Por ejemplo, la pretensión del indio de “abandonar” la tierra a un uso “en común” —diría Locke— implica desconocer que Dios “ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use” apropiándose individualmente.²⁴ Por otro lado, el segundo ámbito aparece cuando resulta necesario terminar con la avaricia de estos pendencieros y perezosos, sean indios o vagabundos ingleses, que buscan mediante la violencia, cual bestias, poner bajo su dominio a los trabajadores racionales. En este otro ámbito *político* adquieren vigencia las prescripciones divinas contenidas en la ley de naturaleza y descubiertas mediante el ejercicio de la razón.

La estabilidad de esta escisión entre lo natural y lo político depende del igualmente estable y claro contenido de la ley natural. El voluntarismo divino lockeano confiere, precisamente, este punto de equilibrio en la medida en la que fija las normas de la justicia no en el interés individual sino en el bien común querido por el sumo hacedor de la humanidad.²⁵ Sin embargo, para Locke aunque Dios sea la fuente última de lo justo, el acceso subjetivo a tales verdades traslada el eje de la discusión al contenido de lo racional. Por ello, cabría afirmar que pensar la política lockeanamente implica pensar el poder político que sostiene (y es sostenido por) el consenso en torno a lo racional. Si esto es así, en el ámbito político “pacifica-

²² ST, § 14.

²³ Cf. Bernasconi, R.; Mann, A. M., “The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises”, En Vails, A. (Ed.), *Race and Modern Philosophy* (pp. 89-107), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005; Farr, J., “Locke, Natural Law, and New World Slavery”, *Political Theory*, 2008, Vol. 36, Nro. 4, 495-522.

²⁴ ST, § 34. Sobre los litigios entre colonos y los pueblos originarios americanos ver cf. Tully, J., *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, 1993, pp. 145-151.

²⁵ Cf. Locke, J., *La ley de la naturaleza*, traducido por Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, D.L., [1663] 2007, pp. 8, 102, ST, § 6. Cf. Forster, G., *John Locke's Politics of Moral Consensus*, Cambridge University Press, 2005, pp. 207-212.

do” cesa el conflicto no solo porque las leyes comunes y los jueces resuelven las controversias, sino, más bien, por el hecho de que, como se dijo, se impone una común determinación del contenido de esas leyes que, señala Locke, no son sino la razón.²⁶ Es decir, ninguna ley humana, ningún juez, ninguna fuerza represiva serán suficientes para cesar el conflicto si la “corporación del pueblo” —insiste Locke en los párrafos finales de su ensayo—²⁷ no se convence de que lo legislado es conforme a las leyes de naturaleza (*i.e.*, lo racional). Esto implica, por ejemplo, que la ausencia de conflicto sobre las leyes públicas que regulan las posesiones²⁸ no procede de su fidelidad con respecto al contenido transparente de la ley natural, sino de que gozan de la confianza de la corporación del pueblo. Una vez caída esta, “la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa”.²⁹

Esto no quiere decir que en la sociedad política lockeana no haya discusiones sobre la legalidad de los actos de magistratura. Locke reconoce el derecho a defenderse por parte de los individuos que juzguen ilegales algunos actos singulares. Pero les quita significación “política” en tanto “un loco furioso o un testarudo descontento no pueden echar abajo un Estado bien establecido”.³⁰ Esto es, en tanto dicha desobediencia “insana” pondría en jaque, a lo sumo, al acto particular, pero no al acuerdo subyacente que sostiene tanto a un gobierno como a la sociedad política. Por ejemplo, los desacuerdos en torno a la forma en la que el gobierno regula la propiedad privada no implican según Locke desestabilizar el acuerdo subyacente de que no solo es legítimo sino también sumamente beneficioso para la comunidad en su conjunto que la apropiación que ejercen los individuos sea desigual y desproporcionada.³¹

De este modo, lo que diferencia a las sociedades políticas de las asociaciones naturales no radicaría solamente en que las primeras se dan leyes y jueces, sino en que las primeras logran poner en acto el consentimiento del pueblo monopolizando tanto la fuerza pública como el contenido de lo racional. Este desplazamiento se lleva a cabo asociando a lo racional con lo humano. Si ya desde el primer párrafo del *Segundo tratado* Locke advierte que la fuerza es la regla de civilidad de las bestias, durante el resto de su argumentación irá construyendo una serie de equivalencias en

²⁶ ST, § 6.

²⁷ ST, §§230 y ss.

²⁸ ST, §§30, 38, 50 y 120.

²⁹ ST, §224.

³⁰ ST., § 208.

³¹ ST, § 50. Sobre los debates en torno a la apropiación en Locke, ver Vaughn, K. I. (1980). “John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation”, *Literature of Liberty*, 1980, Vol. III, Nro. 1, pp. 5-37.

la que lo primitivo, la fuerza, la bestialidad, la pereza, la ignorancia y la irracionalidad se oponen a lo moderno, el derecho, la humanidad, la laboriosidad y la racionalidad. Esto ocurre, por ejemplo, al tratar de “bestias salvajes” a los que renuncian a guiarse por las leyes de la naturaleza cuando toman algo de las posesiones ajenas por la fuerza y no mediante un contrato.³²

El efecto retórico que produce Locke estriba en excluir de la “corporación del pueblo” y, por lo tanto, de quienes determinan los límites de la legitimidad del poder, a pendencieros y salvajes que por perezosos o salvajes desconocen el contenido de las leyes de naturaleza o renuncian a guiarse por las normas universales de la razón. En suma, en el *Segundo tratado* la “corporación del pueblo” cuyo consentimiento se requiere para determinar quién ejerce un gobierno legítimo equivale a la totalidad de sujetos racionales de un cuerpo político. En otras palabras, todo gobierno ejerce un poder legítimo cuando en su despliegue sigue reglas universales sobre lo justo que por su transparencia los laboriosos y racionales encuentran verificadas en sus propias prácticas y, en consecuencia, consienten.

La espada de los grandes ladrones

EL HECHO DE QUE EL *Segundo tratado* haya sido redactado en el marco de la crisis de exclusión (1679-1683), mucho antes de su publicación anónima en 1689, explica, en gran medida, que Locke haga referencia al reverso de su argumento y ocupe discursivamente el lugar de quienes se consideran justos, pero resultan excluidos del espacio público u obligados a sufrir las injusticias del gobierno sin que el escándalo público active la resistencia. En el capítulo séptimo sobre las características de las sociedades políticas, Locke afirma:

Un hombre que en las selvas de América se comporta de manera insolente y ofensiva, probablemente no se comportará mejor sentado en un trono; mas, si lo ocupa, lo más probable es que se busquen razones de sapiencia y de religión para justificar el daño que haga a sus súbditos; y la espada silenciará a todos aquellos que se atreven a cuestionar su conducta”.³³

En el mismo sentido se pronuncia en el capítulo dieciséis sobre la conquista:

El título del agresor y el número de sus seguidores no modifican la naturaleza de la ofensa, como no sea para agravarla. La única diferencia estriba en que los grandes ladrones

³² ST, §17-18, 34.

³³ ST, § 92.

castigan a los pequeños para mantenerlos sometidos a su obediencia; mas estos grandes ladrones, como son demasiado poderosos para la débil justicia de este mundo, y además tienen en sus manos el poder de castigar a los delinquentes, son recompensados con triunfos y laureles.³⁴

En estos párrafos se hace evidente que el contexto polémico en el que se interviene nada tiene que ver con lo sucedido en 1688 cuando se discutía si la expulsión de Jacobo II implicaba la disolución del gobierno o si este continuaba en ejercicio a través del Parlamento.³⁵ Durante la llamada “crisis de exclusión” la posición que fundamenta Locke es si las leyes de naturaleza fundamentan una insurrección contra un gobierno disuelto por sus propios atropellos.³⁶ Disolución que no abarca sólo al poder ejecutivo, sino también al poder legislativo.

En la medida en que otras partes del cuerpo legislativo puedan contribuir a atentar contra el gobierno, y promoviéndolos directamente, o simplemente tolerándolos, no tratan de impedir esos designios como es su obligación, serán culpables y estarán participando en el que, ciertamente, es el mayor crimen contra el prójimo del que puede culpársele a un hombre.³⁷

Desde la posición de enunciación de los que son oprimidos Locke insiste en que aun cuando estos no se resistan activamente no pierden el derecho a hacerlo: “podrán legítimamente sacudirse el yugo de la opresión en cuanto Dios les dé el coraje o la oportunidad de hacerlo”.³⁸ Cuando llegue la oportunidad, el ejercicio de la resistencia implica *apelar a los cielos* porque “cuando falte en la tierra una judicatura que dictamine acerca de las disputas entre los hombres, el Dios de los cielos será el Juez”.³⁹ Ahora bien, la *apelación a los cielos* tampoco funge de punto de equilibrio en el que los justos legitiman sus acciones de gobierno o resistencia, deteniendo, a su vez, la progresión infinita de la pregunta por el porqué de la legitimidad del poder político. Es decir, no resuelve de forma diáfana si quienes se resisten son los ofendidos por los tiranos o un grupo de criminales. Cuanto mucho, aclara Locke, reenvía la cuestión sobre el poder legítimo a un espacio de incertidumbre en el que

³⁴ ST, §176.

³⁵ Cf. Wootton, D. “John Locke and Richard Ashcraft’s Revolutionary Politics”, *Political Studies*, 1992, Vol. 40, Nro. 1, pp. 79-98; Slaughter, T. P., “‘Abdicate’ and ‘Contract’ in the Glorious Revolution”, *The Historical Journal*, 1981, Vol. 24, Nro. 2, pp. 323-337.

³⁶ Pocock, J.G.A. (1980), *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (2da. edición), Cambridge University Press, 1987, 229-251; Ashcraft, R., “The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology”, en *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 27-114), Los Angeles, Clarke Memorial Library, 1980, pp. 27-114.

³⁷ ST, § 218.

³⁸ ST, § 196.

³⁹ ST, § 241.

la duda se resolverá en un tiempo futuro más allá de la historia humana: el día del juicio final.⁴⁰ Por ello,

Quien apela a los cielos debe estar seguro de que tiene el derecho de su parte; un derecho, además, que sea merecedor de las molestias y costes de una apelación así, pues esta persona tendrá que responder ante un tribunal que no puede ser engañado y que con seguridad retribuirá a cada uno según las malas obras que haya realizado contra sus cosúbditos, es decir, contra una parte del género humano.⁴¹

De modo que el Locke que había prometido una “otra teoría” apta para reconocer quién ejerce el poder político legítimo, cierra su ensayo describiendo las grietas de todo orden político en tanto resulta incapaz de agotar “en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él”.⁴² Esos otros sentidos posibles de lo justo, aunque opacados en la argumentación barroca lockeana, no cejan en hacerse presentes toda vez que Locke apunta a la diáfana correspondencia entre ciertas prácticas y la voluntad divina de la que no se tiene otra “prueba” que la misma razón. Quizás la irrupción más sistemática y fulgurante es la de América. Ese espacio donde una población inmensa que vive aún sin gobiernos⁴³ pretende que las incontables tierras que la naturaleza les ha prodigado se empleen de un modo tan poco lucrativo para la humanidad.⁴⁴

Aquí lo importante no sería tanto señalar que Locke participaba de empresas coloniales sino cómo al decir que en América no hay ni gobiernos ni apropiación legítima está interviniendo en un debate político (cuanto menos) centenario sobre la legitimidad de la conquista. En efecto, durante el siglo XVI las célebres disputas de los juristas hispánicos gira en torno a la legitimidad de los títulos soberanos de los gobiernos indios. Quienes, como Bartolomé de Las Casas, sostenían la mentada legitimidad concluían tanto que los conquistadores carecían de derecho para ingresar en los territorios gobernados por los americanos como que éstos disponían de un derecho a resistir la conquista apelando a esos mismos títulos soberanos.⁴⁵ A raíz de lo cual, la cita que Locke hace de Juan de Acosta, adversario polémico de Las Casas,

⁴⁰ ST, § 21.

⁴¹ ST, § 176.

⁴² Rinesi, E., *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2011, p. 20.

⁴³ ST, § 102.

⁴⁴ cf. capítulo 5, *passim*. Para un análisis de la vinculación de Locke con el colonialismo, ver Abdo Ferez, C., *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*, Buenos Aires, Gorla, 2013, pp. 335-452; Arneil, B., “All the World was America’ John Locke and the American Indian”, Tesis doctoral, University College London, 1992; Wood, N., *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley, University of California Press, 1984.

⁴⁵ Bartolomé de Las Casas, “Tratado comprobatorio del derecho soberano,” en *Volumen 10 de Obras completas de Bartolomé de Las Casas*, ed. Ángel Losada (Madrid: Alianza, 1992), 400.

no debería pasar como un dato aportado por la erudita pluma de Locke, sino como una toma de posición.

Volviendo sobre el argumento principal, el lugar de enunciación de los oprimidos es mucho más amplio del que Locke estaba dispuesto a reconocer y conceder. Expresiones como “el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza ... y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla”;⁴⁶ “uso de la razón —esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad—”;⁴⁷ “dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudioso de tal ley como los son las leyes positivas de los Estados”;⁴⁸ “no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar”,⁴⁹ sirven para construir aquella serie de equivalencias mencionada en el apartado segundo. Sin embargo, no habría que esperar siglos, sino que ya desde su contexto inmediato, cada una de esas proposiciones están siendo discutidas con argumentos similares a los lockeanos. Cuando Las Casas defiende los derechos soberanos de la población americana lo hace sosteniendo que la utilidad pública, esa norma que el mismo Locke describe y defiende en el capítulo sobre las prerrogativas del gobierno, queda mejor resguardada bajo la prudencia económica y política “india” que bajo la de los conquistadores. Casi cuestionando por anticipado el capítulo quinto del *Segundo tratado*, Las Casas sostiene que la forma de organización económica y política de las “gentes indias” les había permitido multiplicarse y que, en cambio, la privatización de la tierra y del trabajo impuestas por el régimen colonial lo impedían.⁵⁰

No interesa aquí señalar si los argumentos de Las Casas o Locke son pertinentes, sino solo que Locke interviene en un debate, toma una posición, expulsa a la contraria al terreno de lo irracional y con ello busca sostener la legitimidad de un poder político cuya finalidad radica, precisamente, en “regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes”.⁵¹ Al hacerlo, no obstante, muestra que incluso su propia “otra teoría” resulta incapaz de identificar un gobierno legítimo sin el recurso de la fuerza. La equivalencia de lo legítimo, lo racional y lo humano se sostiene en que, llegado el caso, una parte del pueblo “apele a los cielos” y defienda (contra vagabundos, indios o príncipes) la obligatoriedad de leyes que determinen de un modo u otro el contenido de esas categorías.

⁴⁶ ST, § 6.

⁴⁷ ST, § 11.

⁴⁸ ST, § 12.

⁴⁹ ST, § 34.

⁵⁰ Las Casas, B., “Respuesta de Don fray Bartolomé de Las Casas, a la consulta que se le hizo sobre los sucesos de la conquista del Perú en 1564”, *Colección de las obras de D. Bartolomé de Las Casas*, París, 1822, tomo 2, pp. 263-264.

⁵¹ ST, § 3.

La unidad de lo diverso

EN 1690 LOS EVENTOS DE LA REVOLUCIÓN GLORIOSA ya habían sucedido, pero ello no había aquietado las aguas en Londres. En los pasillos y en las cámaras del palacio de Westminster resonaban los debates sobre la legitimidad del gobierno de María II y Guillermo III. ¿Debían ser obedecidos por el poder o por el derecho que tenían a ese oficio? En ese contexto John Locke, autor aún anónimo de los *Dos tratados*, envía un documento a Edward Clarke con argumentos al respecto. De acuerdo con su propia teoría consensual del gobierno Locke describe la situación en los siguientes términos:

No voy a proponer una unión de los consentimientos respecto a personas y métodos en los asuntos públicos, puntos inadecuados para que se entremetan manos privadas. La sumisión a aquellos cuya responsabilidad es cuidar del pueblo asegurará como es debido que esto se haga. Todo lo que ofreceré será *aquello que todos debemos admitir como absolutamente necesario para el ser y la subsistencia de nuestro gobierno*, sin lo cual nuestra paz y religión no pueden estar de ninguna manera aseguradas.⁵²

Es decir, que la convulsión en la que se encuentra el reino no proviene de la pérdida de un consentimiento unánime sobre los asuntos públicos, sino de los acuerdos básicos en los que descansa la paz de la sociedad política. Locke remite, con otro léxico, al contrato en el cual los individuos al reconocer el estado de enfermedad en el que viven por naturaleza consienten incorporarse a un cuerpo político en el que las leyes públicas, las magistraturas y el poder coercitivo de la mayoría garanticen la administración de justicia. El dilema en el que se coloca a estos individuos en el *Segundo tratado* y en este documento de 1690 es similar: no aceptar vivir en sociedad política implica permanecer en un ámbito en el que tarde o temprano se inicia una guerra a la que difícilmente se le pueda poner fin. A su vez, al igual que el *Segundo tratado* excluye a las doctrinas sobre el origen divino del derecho soberano que pretendían los aliados de Jacobo II al sostener que este, aun exiliado en Francia, retenía “por la ley y el nombramiento de Dios, un título al trono de Inglaterra”.⁵³ La obediencia cauta de los que sostienen este principio no debiera ocultar, advierte Locke, a quién brindarán “precedencia y asistencia cuando encuentren la ocasión”.⁵⁴ Lo propio hace Locke con las doctrinas que distinguían “un rey de facto y un rey de

⁵² Locke, J. “De la lealtad y la resistencia”, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 168. Las cursivas son añadidas.

⁵³ *Ibid.*, p. 171.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 171.

jure”.⁵⁵ En línea con el *Segundo tratado* sostiene que la fuerza no da derecho y, por lo tanto, concluye que los defensores de tales distinciones colocan a Guillermo y María en la posición de los usurpadores.

Más allá de estas exclusiones de doctrinas peligrosas sobre a quién se debe obediencia, tiene un significado aun más crítico la distinción que Locke hace en el documento entre la resistencia y la rebelión. Toca aquí una fibra sensible a su propia teoría que conviene analizar en detalle. Dice al respecto:

Las injusticias de los reinados anteriores dieron origen y derecho a la venida del Rey Guillermo y lo condujeron al trono. La propia declaración del rey y los actos públicos de esta nación dejaron en el pasado esta duda. Pero, sin embargo, esto no puede ser realmente admitido como causa suficiente de los cambios que hemos tenido que ver y la liberación que hemos recibido *por quien no considere adecuado repudiar y condenar esas injusticias. Si no las hubo, nuestras quejas fueron un motín y nuestra redención una rebelión, y debemos regresar tan pronto como podamos a nuestra vieja obediencia.*⁵⁶

La legitimidad de las acciones de Guillermo y María se juega, entonces, en la “otra teoría” que Locke ha propuesto en su *Segundo tratado*. Lo que hace de Guillermo y María un gobierno legítimo es el consentimiento conjeturable que reciben de todo sujeto racional a raíz de que sus acciones coinciden de forma diáfana con lo que la humanidad descubre como justo. Esto permite demarcar una frontera entre el “verdadero inglés”⁵⁷ que reconoce esa causa suficiente completa de la legitimidad de los nuevos monarcas y quienes no lo hacen y, por lo tanto, “declaran que están separados del gobierno y podrían no ser amigos de su continuidad”.⁵⁸ Esto no comporta, como ya se dijo, que Locke pretenda unanimidad en todos los asuntos públicos sino el vínculo entre la estabilidad de un gobierno y lo que “todos debemos admitir como absolutamente necesario para el ser y la subsistencia de nuestro gobierno”.⁵⁹ En el *Segundo tratado* Locke lo expresa en su célebre párrafo 225 en el que señala que “la revolución así no se sucede por causa de pequeños errores de administración en los asuntos públicos. Incluso grandes errores por parte de los gobernantes, ... serán toleradas por el pueblo sin que este se amotine y sin que de sus labios salga un murmullo de desaprobación”.⁶⁰

Finalmente, lo que llama la atención en este texto es que Locke no haga sino alusiones generales a las injusticias y, al mismo tiempo, insista en la necesidad de una declaración pública y clara de que esas injusticias existieron y que por lo tanto

⁵⁵ Ibid., p. 173.

⁵⁶ Ibid., p. 172. Las cursivas son añadidas.

⁵⁷ Ibid., p. 174.

⁵⁸ Ibid., p. 174.

⁵⁹ Ibid., p. 168.

⁶⁰ ST, § 225.

los actos de Guillermo y María y de la nación son la resistencia legítima a un sujeto privado que usurpaba la fuerza pública. Probablemente Locke no haya sentido la necesidad de explicar lo obvio a sus interlocutores: las divisiones que provocaban las guerras religiosas entre protestantes y católicos. No obstante, no deja de llamar la atención que tampoco proponga que esas divisiones desaparezcan.

Deseo que cada protestante, cada inglés entre nosotros ponga la mano sobre su corazón y considere seriamente qué pelea mortal tiene con cualquiera de sus compatriotas, al grado de que, en lugar de convivir en términos tolerables, comprometería la religión, la libertad y la seguridad propia y la de su país.⁶¹

En sus escritos sobre la tolerancia de la década de los sesenta Locke ya había escrito que esta no se extendía a los que se declaraban enemigos de la nación defendiendo los derechos de otros príncipes. Los católicos, por ejemplo, al mezclar asuntos de fe indiferentes con argumentos políticos “no se consideran sujetos a ningún otro príncipe más que al papa” y, por lo tanto, no debían ser tolerados.⁶² Sin embargo, ha de notarse que lo intolerable no radica en sus opiniones religiosas, sino en sus conductas políticas que declaran abiertamente que su obediencia está en manos de príncipes extranjeros. En el mismo *Ensayo sobre la tolerancia* de 1667 Locke concluye “que la tolerancia no conduce al establecimiento de un gobierno de ninguna otra forma que proveyendo a la mayoría de una sola mente y alentando a todos a la virtud” (p. 112). Esta *única mente* no se produce aplicando la coerción para inducir a la uniformidad del culto, sino haciendo de la fe un ámbito lo más amplio posible cuyos puntos comunes puedan ser compartidos extensivamente.

Conclusiones

SI VOLVEMOS SOBRE EL DOCUMENTO de 1690 y sobre el *Segundo tratado*, podemos concluir que para Locke la resistencia es el escenario en el que los consensos fundamentales que mantienen unido a un cuerpo político se desestabilizan y deben reconstituirse. Ahora bien, como dijimos, aunque recurra a la equivalencia entre lo racional y lo justo, entre lo humano y lo pacífico, ello no impide advertir que en el escenario de la resistencia lo que se juega es la composición artificial de esos puntos fundamentales de acuerdo. Entonces, aunque para la pluma de Locke sea sencillo afirmar “dios ha dispuesto”, “dios a querido”, también resulta evidente el carácter

⁶¹ Locke, “De la lealtad y la resistencia”, op. cit., p. 176.

⁶² Locke, J. “Ensayo sobre la tolerancia”, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 95.

retrospectivo de tales afirmaciones. Tal como Locke mismo aduce en el documento a Clarke, no importa qué posición política se haya tenido al comienzo del conflicto, el primer paso para la unión es dejar de lado las señas de distinción para dar lugar a declaraciones públicas que confirmen la justicia de lo acontecido.

Ahora bien, la constitución de dichos acuerdos entre legisladores o “los grandes hombres que tienen un lugar y una paga en la corte” no son importantes porque a ellos corresponda el derecho exclusivo a celebrarlos, sino en tanto contribuyen a formar una conciencia pública sobre los mismos. Resaltar este aspecto es central porque el carácter revolucionario del pensamiento lockeano no estriba sólo en que sus *Dos tratados* se cierran con la amenaza de un cambio de régimen de gobierno,⁶³ ni porque contiene una velada teoría del tiranicidio, sino por el hecho de que el sujeto de dicha acción es un pueblo del que no cabe excluir a ningún miembro del cuerpo político. Por más que Locke insista en que las sociedades políticas se constituyen para la salvaguarda de las prácticas de aquellos que son industriosos y racionales,⁶⁴ la paz pública depende de que se conciba como legítima la coerción a quienes no comparten tales regulaciones. Sin embargo, estos últimos no cesan de jugar el juego de la política por más que estén a la espera de que “Dios les dé el coraje o la oportunidad” de resistirse.⁶⁵

En otras palabras, muy a pesar de las referencias explícitas a quiénes son los que deben gobernar un cuerpo político, para Locke hay resistencia, precisamente, porque la transparencia de esas referencias se ha perdido. Si en el estado de naturaleza la pérdida de la transparencia de las leyes de la naturaleza es lo que justifica abandonarlo y constituir una comunidad política,⁶⁶ en las sociedades políticas la irrupción de la resistencia escenifica una situación similar: ya no se sabe qué es lo justo porque las fronteras que determinan quién es el pueblo se han, cuanto menos, borroneado. La resolución del conflicto se libra, sin embargo, en una “apelación a los cielos” que legitima en la conciencia de las partes el hecho de que “la espada silenciará a todos aquellos que se atrevan a cuestionar” lo que se imponga como justo.⁶⁷ Una vez más, no importa que Locke tenga una posición tomada sobre qué debería ser ese lo justo, sino que para tomar dicha posición describe y pone en práctica una “otra teoría” de la construcción hegemónica que por su misma hechura consensual siempre permanece abierta a resistencias.

⁶³ ST, § 243.

⁶⁴ Cf. Nussbaum, M. C., *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 234-246.

⁶⁵ ST, § 196. Sobre las inversiones del discurso liberal ver: Jung, C., *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*, New York, Cambridge University Press, 2008.

⁶⁶ ST, § 51.

⁶⁷ ST, § 92.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abdo Ferez, C. (2013). *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental*. Buenos Aires: Gorla.

Arneil, B. (1992). "All the World was America' John Locke and the American Indian". Tesis doctoral. University College London.

Ashcraft, R. (1980b). "The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory of Bourgeois Ideology". En Pocock, J. G. A. y Ashcraft, R. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 27-114). Los Angeles: Clarke Memorial Library.

Bernasconi, R.; Mann, A. M. (2005). "The Contradictions of Racism: Locke, Slavery and the Two Treatises". En Vails, A. (ed.). *Race and Modern Philosophy* (pp. 89-107). Ithaca, NY: Cornell University Press.

Bracken, H. M. (1973). "Essence, Accident, and Race". *Hermathena* (116), 81-96.

Brewer, H. (2013). "Subjects by Allegiance to the King? Debating Status and Power for Subjects -and Slaves- through the Religious Debates of the Early British Atlantic". En Thompson, P. y Onuf, P. S. (eds). *State and Citizen: British America and the Early United States*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Chumbita, J. S. (2014). "La configuración del pueblo en la resistencia. Un abordaje contemporáneo sobre la obra de John Locke". *Revista de la Sociedad Argentina de Análisis Político* 8(1), 177-205.

Condren, C. (1981). "Resistance and Sovereignty in Lawson's *Politica*: An Examination of a Part of Professor Franklin, His Chimera". *The Historical Journal* 24(3), 673-81.

Farr, J. (2008). "Locke, Natural Law, and New World Slavery". *Political Theory* 36(4), 495-522.

Fernández Peychaux, D.; Rodríguez López, B. (2011). *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Fernández Peychaux, D. (2015). *La resistencia, formas de la libertad en John Locke*. Buenos Aires: Prometeo.

Forster, G. (2005). *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge University Press.

Franklin, J. H. (1978). *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*. Cambridge University Press.

Frosini, F. (2017), ¿Qué es la “crisis de hegemonía”? Apuntes sobre historia, revolución y visibilidad en Gramsci. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, Vol. 6, Nº. 11 (Julio-Diciembre), págs. 45-71.

Gramsci A., Gerratana, V. (Ed.). (1981-2000). Cuadernos de la cárcel (Vols. 1-6, A. M. Palos, Trad.). Ciudad de México, México: Era.

Hundert, E. J. (1972). “The Making of Homo Faber: John Locke between Ideology and History”. *Journal of the History of Ideas* 33(1), 3-22.

Jung, C. (2008). *The Moral Force of Indigenous Politics: Critical Liberalism and the Zapatistas*. New York: Cambridge University Press.

Kendall, W. (1965). *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press.

Laclau, E. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Lawson, G. (1657). *Politica Sacra Et Civilis, Or, A Model of Civil and Ecclesiastical Government. Wherein, Besides the Positive Doctrine Concerning State and Church in General, are Debated the Principal Controversies of the Times Concerning the Constitution of the State and Church of England Tending to Righteousness, Truth, and Peace* (2ª. edición). Londres: J.S., 1689. [Citado por libro, capítulo, sección y página].

Locke, J. (1663-4). *La ley de la naturaleza*. Trad. C. Mellizo. Madrid: Tecnos, 2007.

--- (1689a). *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Edición conjunta en castellano: trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Edición del libro II: trad. Carlos Mellizo, Madrid: Tecnos, 2006.

--- (1689b). *Two Treatises of Government*. P. Laslett (Ed.). Cambridge: University Press, 1991.

--- (1689c). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. E. O’Gorman. México: Fondo de Cultura Económica.

--- (1692). *Escritos monetarios*. Intr. M. Victoriano. Trad. M. Olaechea. Madrid: Pirámide.

--- (1693). *Pensamientos sobre la educación*. Trad. Rafael Lassaletta. Madrid: Akal, 1986.

--- (1706). *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Trad. A. M. Lorenzo. Barcelona: Anthropos.

--- (1999). *Escritos sobre la tolerancia* (pp. 3-80). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Marshall, J. (1994). *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge University Press.

Méndez Baiges, V. (1995). “¿Qué Locke?: tradición y cambio en la historia del liberalismo”. *Convivium* 7, 64-80.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Trad. S. Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. C. (2006). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Pocock, J.G.A. (1980). The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism. En Pocock, J. G. A.; Ashcraft, R. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar* (pp. 3-24), ed. cit.

--- (1987). *The Ancient Constitution and the Feudal Law: a Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (2da. edición). Cambridge University Press.

Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo* (2ª edición). Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011.

Slaughter, T. P. 1981. “‘Abdicate’ and ‘Contract’ in the Glorious Revolution”. *The Historical Journal* 24(2), 323-337.

Tully, J. (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge University Press.

Vaughn, K. I. (1980). “John Locke’s Theory of Property: Problems of Interpretation”. *Literature of liberty* III(1), 5-37.

Wood, N. (1984). *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley: University of California Press.

Wootton, D. (1992). “John Locke and Richard Ashcraft’s Revolutionary Politics”. *Political Studies* 40(1), 79-98.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2021.27.010>

Bajo Palabra. II Época. N° 27. Pgs: 193-212

