

## John Locke y Norberto Bobbio

---

**Abstract.** *This paper claims that John Locke does not support an individualistic conception of society; that if he did (which is false), this would not bring him into conflict with a modern organic conception; that based on this, Bobbio's position lacks epistemic or heuristic value; and that, politically, individualism is not a progressive category of modern social formations.*

**Key words:** liberalism, individualism, political theory, Locke, Bobbio.

**Resumen.** *Este trabajo sostiene que John Locke no posee una concepción individualista de la sociedad, que si la poseyera (lo que es falso), esto no lo enfrentaría modernamente con una concepción orgánica y que, por ello, la posición de Bobbio carece de valor epistémico positivo o heurístico y que, políticamente, el individualismo no es una categoría progresiva en las formaciones sociales modernas.*

**Palabras clave:** liberalismo, individualismo, teoría política, Locke, Bobbio.

### Presentación

El año en que se conmemoraron los 300 años de la muerte de John Locke, se abrió con el fallecimiento del pensador turinés Norberto Bobbio (Turín, 9/01/04). Con independencia de las aproximaciones de Bobbio a otras de las ideas políticas del autor de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*<sup>1</sup>, el autor italiano concedió particular importancia a lo que consideró era una 'concepción individualista' de la sociedad

propuesta en el *Segundo tratado sobre el gobierno...* Para apoyar su tesis, cita del capítulo II de esa obra, el párrafo 4:

Para entender bien el poder político y derivarlo de su origen, se debe considerar en qué estado se encuentran naturalmente todos los hombres, y éste es un estado de perfecta libertad para regular sus propias acciones y disponer de sus propias posesiones y de las propias personas como mejor se crea dentro de los límites de la naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro.<sup>2</sup>

Comenta Bobbio:

Partiendo de Locke se comprende bien que la doctrina de los derechos naturales presupone una concepción individualista de la sociedad (...) continuamente contrastada por la más sólida y antigua concepción orgánica, según la cual la sociedad es un todo, y el todo está por encima de las partes.<sup>3</sup>

Más adelante extiende el comentario:

Concepción individualista significa que primero está el individuo, se entiende, el individuo singular, que tiene valor por sí mismo, después está el Estado y no viceversa. Que el Estado está hecho para el individuo y no el individuo para el Estado...<sup>4</sup>

Todavía va a prolongar y reforzar esta referencia admirativa, tornándola polémica:

Hoy el concepto de democracia es inescindible del de los derechos humanos. Eliminad una concepción individualista de la sociedad. No lograréis justificar la democracia como forma de gobierno (...) Conviene desconfiar de quien sostiene una concepción antiindividualista. A través del antiindividualismo han pasado más o menos todas las doctrinas reaccionarias.<sup>5</sup>

Queda al menos indicado, entonces, que Bobbio estima que Locke despliega una concepción individualista de la sociedad, que esta concepción se demarca ante una concepción orgánica y la enfrenta y que esta, por antiindividualista, puede llegar a ser reaccionaria. Conviene, así, 'desconfiar' de ella.

En este trabajo nos proponemos mostrar, sumariamente, que Locke no posee una concepción individualista de la sociedad, que si la poseyera (lo que es falso), esto no lo enfrentaría modernamente con una concepción orgánica y que, por ello, la posición de Bobbio carece de valor epistémico positivo o heurístico (no produce conocimiento ni faculta para guiarse en investigaciones) y que, políticamente, el individualismo no es una categoría progresiva en las formaciones sociales modernas. Estrictamente, se trata de una ideologema con contenido reaccionario en relación con las instituciones propuestas por la modernidad dominante.

El propósito de esta discusión es mostrar el carácter estereotipado, sin valor analítico, de algunas socializaciones en el campo de la historia de las ideas políticas y contribuir así a su necesario debate académico, debate al que Bobbio concurre profusamente en su existencia y en el que Locke influye con abundantes materiales.

La discusión posee, asimismo, valor en la coyuntura larga de la transición entre siglos, pues en ella Locke ha sido revisitado por el neoliberalismo (F. Hayek) y el libertarismo (M. Rothbard)<sup>6</sup>, y los trabajos de Bobbio son significativos para lo que en el período ha sido llamado 'tercera vía' o una socialdemocracia renovada. Estos últimos aspectos, sin embargo, no son comentados en este trabajo.

## 1. Concepciones de la sociedad

Los textos citados de N. Bobbio oponen concepción individualista de la sociedad y concepción orgánica de ella. Esta oposición es inadecuada en el tiempo (historia) y también lo es desde un punto de vista estrictamente analítico.

Bobbio ubica la concepción orgánica indistintamente en las formaciones sociales de la antigüedad y en las modernas. El procedimiento le

permite tornar intercambiables a autores como Aristóteles, Burke o Marx en relación o con una concepción orgánica o con el antiindividualismo.<sup>7</sup>

Vista así, la oposición no resiste un análisis porque equipara formaciones sociales imaginadas y vividas como *comunidad* (Aristóteles) con formaciones sociales vividas como *sociedad*.<sup>8</sup> En lo que aquí interesa, las formaciones sociales vividas como comunidad (la judía del Éxodo o la Atenas de Aristóteles) poseen una *moral pública*, derivada de o revelada por un orden cósmico o por la divinidad. En cambio, las formaciones sociales vividas (aunque sea ilusoriamente) como sociedades, o sea las modernas, no poseen una moral pública sino un *orden colectivo jurídico o legal*. Solo este último es vinculante. El orden moral es privado y en él todo es lícito, excepto que esté tipificado como delito. Por ello las sociedades modernas no pueden ser pensadas como comunidad moral porque su organización no admite esta comunidad moral. Las iglesias y sus dioses, por ejemplo, forman parte de opciones privadas. Desde su perspectiva, Locke desplegó este punto en su *Carta sobre la tolerancia*.

Si admitimos el criterio de Bobbio, criticado exclusivamente en la forma precedente, respecto de las representaciones sobre la sociedad, encontraríamos entonces individualismo opuesto a comunidad moral, individualismo opuesto, bajo la forma de 'anterior', a sociabilidad fundamental (es el imaginario popularizado de Robinson Crusoe antes de toparse con Viernes), individualismo como expresión coactivamente ordenada de una sociabilidad natural (es la propuesta ideológica y política de Locke), e individuo como expresión, conflictiva o no, de las fuerzas que constituyen la formación social. La distinción entre 'individualismo' e 'individuo' supone aquí la diferencia entre ideologías acerca del individuo y los procesos sociohistóricos, o sea humanos, de individuación.

Miradas desde otro ángulo, modernamente podríamos pensar en concepciones orgánicas de la formación social, (que suponen una *moral objetiva* y este es el caso de Locke o de Burke), concepciones contractualistas de la sociedad que proponen una *sociabilidad anterior al Estado* (y esta es también la posición de Locke) y concepciones sociohistóricas o *sistémicas* de las formaciones sociales que *no admiten la oposición entre*

*individuo y sociedad* sino como expresiones de la conflictividad o tensiones sociales. Desde luego, existen otras opciones, pero para el argumento de Bobbio estas son suficientes.

La oposición 'concepción individualista contra concepción orgánica' es histórica y analíticamente tosca. No facilita pensar, sino solo imaginar. Y la imaginación estaría mejor servida si se abriera a una triple distinción: concepción orgánica que supone una moral objetiva y universal (que constituye genéricamente la opción de Locke), concepción individualista contractualista que divide la sociabilidad en privada y pública (y esta última es la figura ideológica básica de la opción de Locke) y concepción sociohistórica o sistémica en la cual la individuación (imaginaria o efectiva) es inseparable de la sociabilidad (trabajo, sexualidad, sistemas sgnicos, etc.). Para Bobbio, la última no existe y las dos primeras las malentiende. La opción analítica sistémica es, sin embargo, la propiamente moderna. La ideológica contractualista es también moderna pero se dirige contra el Antiguo Orden. La sociohistórica es moderna cuando el Antiguo Orden, relegado a los caprichos privados (se puede simular ser Rey o Vicario Divino en el patio de la casa), parece haber perdido ya su capacidad de incidencia y resistencia.

El recurso 'intelectual' de Bobbio, en este caso, consiste en haber construido un "muñeco de paja": la oposición y enfrentamiento a secas y polarizada entre concepción individualista y concepción orgánica de la sociedad. Al posicionar este muñeco de paja como referencia central de la discusión, ha ejercido un trabajo filosófico ideológico. Criticando este posicionamiento, hemos realizado una introducción al trabajo filosófico analítico. No lo hemos completado porque no hemos mostrado los 'efectos' para la producción de conocimiento, de este reposicionamiento sociohistórico.

Precisemos dos alcances del material señalado en este apartado:

A. Una concepción orgánica de la sociedad supone una moral objetiva. Este moral objetiva puede provenir de Dios o del orden del cosmos, como en el caso de Moisés y sus Tablas de la Ley, o de la *proyección ideológica de una naturaleza humana* que se impone como vinculante (o sea como moral objetiva)

a todas las acciones humanas y como condición de adscripción a la especie. En el primer caso, se trata del Derecho natural clásico o antiguo. En el segundo, del iusnaturalismo (Derecho natural) moderno. Locke expone este segundo criterio, según reconoce Bobbio (y todo el mundo), y por ello su concepción no es 'individualista', como proclama el autor italiano, sino antiestatista en cuanto el Estado (hegemonía y coacción) procura atribuirse un carácter moral (vinculante) universal. Su antiestatismo desaparece si el Estado reproduce o apoya eficazmente la sociabilidad fundamental imaginada por Locke: teoría del trabajo, dominación de género y generacional, racionalidad de la acumulación de capital, etc. Aquí, su orden coercitivo y coactivo tiene su más amplio apoyo.<sup>9</sup> De esta manera, Locke postula, a la vez, una concepción orgánica de la existencia humana (iusnaturalismo social) y un 'individualismo' ideológico económico y político, no universalizable o falsamente universal (iusnaturalismo metafísico). Los criterios de discriminación social y metafísica son en Locke el trabajo y la riqueza acumulada mediante él, y la racionalidad suprema de esta acumulación 'natural', y el reconocimiento y la sanción política de las discriminaciones 'naturales' por el gobierno y el Estado. Pero su concepción de la sociedad es inevitablemente orgánica, es decir *objetivamente debida* (vinculada necesariamente) a la ley natural. Esto se sigue de su planteamiento iusnaturalista centrado en una formulación acerca del trabajo humano.

Ahora, Bobbio describe la concepción orgánica antigua como una en "la que el todo está por encima de las partes". Se trata de una lectura débil: por su origen trascendente la ley de Jehová está por encima del pueblo judío, en el sentido de que es *obligatoria*, pero su operacionalización consiste en estar en cada individuo o persona de ese pueblo tanto como en el proyecto histórico de ese pueblo mismo. Jehová se encarna en el proyecto popular judío (que es su propio proyecto) y en este sentido no "está por encima" de él. Este es el alcance de un tipo de moral objetiva que

liga a una comunidad. Lo comunitario 'no está por encima' de la comunidad. Su relacionalidad exigida es la comunidad misma y los procesos de individuación, positivos o negativos, se dan dentro de ella.

**B.** La concepción sistémica de las relaciones entre formación social y procesos de individuación, y con ello la producción social de individuos, es moderna en cuanto supone no una totalidad orgánica (comunidad moral), sino una cooperación voluntaria o involuntaria (esto quiere decir que un esclavo 'coopera' con su amo y viceversa) que posee una matriz biológica o natural en la cual se inscriben juegos o repertorios de posibilidades sociohistóricas o culturales. De esta manera la especie, y sus formaciones sociales, son autoproducidas por las relaciones que los seres humanos establecen con sus entornos naturales. Cuando el individuo humano logra mirarse a sí mismo como diferenciado, la especie *homo sapiens sapiens* ya estaba allí, bajo la forma de relaciones productivas que facultan o niegan posibilidades de individuación. La individuación no es un 'efecto' de las relaciones sociales (sociabilidad), sino uno de sus componentes posibles y políticamente realizables. Igualmente, las relaciones sociales que potencian la individuación no son 'la' causa de los individuos, sino matriz de una individuación posible. Para este análisis (centrado en las investigaciones de las distintas ramas de la antropología), la polarización y enfrentamiento maniqueo entre una sociedad orgánica (antiindividualista) y otra individualista (antiorgánica) resultan toscos y mecanicistas.

Resumimos este apartado: Bobbio sostiene que en Locke existe una concepción individualista de la sociedad y opone este tipo de concepción a las concepciones orgánicas. Este posicionamiento del problema es falso por razones históricas y conceptuales. Aunque Bobbio no lo considera, lo que caracteriza las concepciones orgánicas, antiguas y modernas, es la afirmación de una necesidad moral objetiva. Este es el caso del iusnaturalismo sostenido por el autor inglés. Visto así, Locke propone una concepción orgánica de la

existencia social en la cual el gobierno y Estado constituyen factores moralmente vinculados a una economía y sociabilidad 'naturales'.

## 2. Trabajo humano y concepción orgánica de la sociedad

La concepción de la sociabilidad fundamental en Locke se encuentra ligada a su *teoría del trabajo* y esta se sostiene en una economía política. Para Locke, los seres humanos se ven forzados naturalmente a generar valores de uso mediante el trabajo y estos valores de uso constituyen propiedad legítima en cuanto responden a la actividad y energía de cada cual. El supuesto inicial de esta economía política es una disponibilidad infinita de la Naturaleza para que cada cual extraiga de ella bienes para su subsistencia. El trabajo es, pues, una condición o actividad natural del ser humano y es *previo*, junto con sus productos o riqueza, al Estado o bienestar público. Es expresión, asimismo, de una *racionalidad objetiva*, o sea de la manera en que se organiza el mundo para los seres humanos. De aquí que el orden público legítimo (y moral) pase por la defensa de la vida de quien trabaja, de su actividad de trabajo y de la propiedad de los objetos producidos mediante él.<sup>10</sup>

Ahora, este trabajo natural no es individual, sino que supone una división social y técnica del trabajo. Las características de esta división social y técnica, y sus lógicas o espiritualidades de funcionamiento (moral y racionalidad objetivas) son, asimismo, naturales y el Estado debe, consecuentemente, protegerlas. Que se trata de un trabajo *social*, es evidente en el *Segundo tratado...* porque Locke incluye en su estado de naturaleza el *dinero* (que, obviamente expresa una relación social compleja)<sup>11</sup>, las relaciones laborales (equi-para el producto del rendimiento laboral de un criado con el pasto que come un caballo con propietario, por ejemplo), la productividad del trabajo (lo que supone una comparación entre sistemas económico-sociales o entre sus fases sociales) y, más importante, la naturalidad del atesoramiento y la acumulación y, por tanto de la concentración de la propiedad por medio de la acumulación de capital. Habla así del capital, bajo su forma de

inversión en oro y plata, y de su relación con la gran propiedad rentista:

Pero, puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo. Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual (...). 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, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.<sup>12</sup>

El texto remite a dos tiempos de una economía centrada en la legítima propiedad derivada del trabajo propio y de las necesidades que ese trabajo cubre: estadio de los *valores de uso*, en el que nadie puede poseer más propiedad que la que utiliza para sus necesidades inmediatas. El segundo estadio es el de la concentración de la propiedad y la generación de excedentes: momento de los *valores de cambio* en que se maximizan los recursos económicos. Aquí, a las necesidades inmediatas (nutrirse, vestirse, etc.) se agregan otras mediadas. Ambas fases son 'naturales' y su secuencia o coexistencia expresa una *progresividad* de la *racionalidad* humana. La segunda, además de legítima, es más racional que la primera porque la concentración de la propiedad y su empleo capitalista atiende mejor, por su productividad y su orientación al confort, las necesidades humanas. Cuando se señala aquí que ambas fases son progresivas y expresan una evolución racional, se quiere decir, entre otras cosas, que son manifestación de la voluntad divina y, por ello, son *moralmente obligatorias*.

Ahora, el capital es una relación social<sup>13</sup> que constituye (afirmando, falseando o negando en un mismo movimiento) individuaciones e individuos. La matriz económica de Locke, por consiguiente, constituye (o niega) individuos. No son los individuos los que constituyen la matriz, como parece creer Bobbio, sino que la configuración

de esta matriz o red necesaria es la que lo hace a uno individuo pleno o efectivo (propietario) o discriminado (no individuo = no propietario, propietario virtual). La consideración del individuo no juega un papel significativo o fundante en el planteamiento de la economía política de Locke, que enfatiza, en cambio, el trabajo social, la apropiación de valores de uso, el atesoramiento, la acumulación, la gran propiedad y la concentración creciente de la apropiación, y con ello también de la exclusión de la propiedad, por intermedio de la expansión capitalista. Solo para abundar, haremos una última referencia sobre el necesario carácter social, productivista y, por ello generador de excedentes, de la economía en Locke:

En el pan que comemos no hay que calcular únicamente el esfuerzo del labrador, las fatigas del segador y del trillador y los sudores del panadero; también es preciso agregar a la cuenta del trabajo el de quienes domesticaron los bueyes, el de quienes arrancaron y fundieron el hierro y las piedras, el de los leñadores que derribaron el árbol y dieron forma a la madera empleada en el arado, en el molino, el horno y demás utensilios, que son muchísimos, que se precisan para la transformación del cereal, desde que se sembró hasta que salió del horno convertido en pan. Todo eso entra en el trabajo y es su consecuencia...<sup>14</sup>

El enfoque de esta economía es social y sistémico. Como su trama o red es complejamente diversificada, la trama permite individuaciones, o sea personificaciones e individuos. Pero ellos no son autónomos ni libres, como comenta Bobbio. Son expresiones del sistema u organismo de la producción, circulación y consumo naturales y racionales estipulado en la naturaleza de las cosas, incluyendo la naturaleza humana. Ninguna de estas personificaciones o individuos puede alterar el curso o espiritualidad de este orden natural sin perder la naturaleza humana y transformarse en objeto de sanción histórica y divina.<sup>15</sup> De modo que no existe lugar para individuos libres en la economía política de Locke. No son libres de trabajar o no trabajar en la fase de baja productividad o de valores de uso. Tampoco lo son para acrecentar o no acrecentar la concentración de propiedad y el aumento de la productividad en el estadio final de acumulación centrado en los valores de cambio.

Junto a esta sociabilidad económica compleja aunque predeterminada, en la que caben individuaciones pero no individuos, Locke agrega al menos las relaciones de género y las generacionales que aparecen subordinadas a las de su economía política. Aquí tampoco la relación social es libre. Las madres están *unilateralmente* subordinadas a los esposos<sup>16</sup> y los hijos a sus padres<sup>17</sup>, en particular al progenitor. Modernamente diríamos que las posiciones que varones, mujeres e hijos ocupan en las relaciones familiares y su lógica 'natural' generan individuaciones portadoras de menor y mayor vulnerabilidad. Se trata de relaciones asimétricas, como las que ya encontramos en la economía, determinadas allí por la propiedad. En términos precisos, las individuaciones sociales, en las que, abstrayéndolas, Bobbio quiere ver individuos igualmente libres, no son ni intercambiables ni universalizables.

El punto anterior está explícita y enfáticamente resuelto por Locke:

Aunque anteriormente he dicho "que todos los hombres son iguales por naturaleza", no debe entenderse que yo me refería a 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 los beneficios recibidos a otros pueden exigir el testimonio de su respeto a quienes se lo tienen ganado por naturaleza, por gratitud o por otras consideraciones.<sup>18</sup>

Donde Bobbio ve individuos libres y una concepción individualista de la sociedad y de la sociabilidad, encontramos la destructiva camisa de fuerza de la economía natural, la inalterable cárcel de las relaciones asimétricas de género, y la irreversibilidad de la honra generacional. Estas prisiones objetivas contienen, además, jerarquizaciones obligatorias, discriminaciones unilaterales e imprescindibles. Según Bobbio, pese a todas estas determinaciones, los individuos son 'libres' e 'iguales'. Por supuesto, como hemos visto, esto no es lo que opinaba Locke.

Incluimos aquí dos observaciones sobre aspectos particulares de este apartado:

A. En Locke, el trabajo agrega valor a aquello sobre lo que se aplica y a sus productos. Constituye el 99 por ciento de ese valor (# 40). En tanto tal, el trabajo contiene una dimensión antropológica y es la base de la propiedad legítima. Pero el trabajo se mide asimismo por su productividad, entendida como la abundancia de bienes que produce. Esta mayor productividad también se sigue de la propiedad en este sentido: la propiedad privada es más productiva que la propiedad en común (# 37)<sup>19</sup>. De aquí que la gran propiedad, efecto legítimo del empleo del dinero, beneficia a la humanidad en lugar de perjudicarla. Por el contrario, quien perjudica a la gran propiedad, conociendo que procura mayores beneficios civilizatorios que la propiedad común o silvestre, ataca a la humanidad y se pone en estado de guerra contra ella. Económica y culturalmente existe así una racionalidad humana legítima, pero *inferior*, centrada en valores de uso y la ausencia de escasez, y otra racionalidad, también legítima y *superior*, cuya base es la gran propiedad, la acumulación y la escasez.<sup>20</sup> Esta última no podría ser superada sin la acumulación de capital. De este modo la racionalidad capitalista sirve de mejor manera a la voluntad divina de hacer que el ser humano trabaje la tierra para su beneficio (# 31). Atacar la propiedad capitalista, y su cultura, implica, entonces, abandonar el uso de la razón o, lo que es lo mismo, perder la naturaleza humana.

Advertimos, en lo que aquí interesa, que el 'individuo' autónomo que Bobbio cree ver en el trabajo de Locke no es sino una personificación de la lógica de acumulación del capital, su portador. De este modo, lo 'anterior' al Estado no es el individuo, sino la lógica de acumulación de capital.

B. El argumento de la mayor racionalidad natural de la productividad derivada de la gran propiedad tiene asimismo un efecto sobre la igualdad humana. La gran propiedad genera *individuaciones*: la del gran propietario y la del no propietario y la del pequeño propietario,

por ejemplo. Todas estas individuaciones son legítimas porque provienen de la más alta racionalidad humana. Pero a su vez constituyen criterios de discriminación, o sea contra la igualdad (# 54), puesto que en la sociedad civilmente (estatalmente) ordenada el no propietario no puede transitar hacia la gran propiedad. La lógica de la gran propiedad puede capturar a la pequeña propiedad, pero la de esta última no puede hacer lo mismo con la primera: sería violencia, una declaración de guerra.

Si lo anterior se dice de la pequeña propiedad y del no propietario (ambos beneficiados por la existencia de la gran propiedad, ¿qué ocurrirá con quienes desean vivir del trabajo ajeno? Un niño mendigo resulta intolerable para la concepción no igualitaria, en el sentido de discriminadora, de Locke.<sup>21</sup> Individualismo, libertad e igualdad humana no son valores de su propuesta política. Por el contrario, organicidad natural de la existencia, determinación sacrificial y discriminación en la que los victimizados resultan responsables por atraer el castigo social o estatal que reúne 'toda la fuerza social', sí lo constituyen.

En síntesis de este apartado debe señalarse que Locke propone una concepción orgánica del sistema social. El eje de su organicidad es la racionalidad (productividad) de la gran propiedad. Defender la racionalidad objetiva que produce esta organicidad, 'contra la mayor parte de los seres humanos' ("...the greater part no strict observers of equity and justice..." (# 123)) es el fundamento del Estado como dispositivo de reproducción de la discriminación natural y como instrumento de la coerción y coacción (que puede llegar al terror) político. Estamos muy lejos de las posiciones antropológicas individualistas e igualitarias que Bobbio cree encontrar en el autor del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

### 3. Libertad, igualdad e individuo ideológico en J. Locke

Ya hemos visto que la libertad natural aparece en el *Segundo tratado*... tensionada por la sociabilidad fundamental (trabajo, género,

generaciones) y por una moral objetiva, independiente de la voluntad humana, que se constituye como factor de esa moral. Como afirma Locke, aunque el estado natural del ser humano sea de libertad, el estado de libertad "no lo es de licencia" (# 6). Primariamente, la libertad remite a la sociabilidad natural, sin gobierno pero con trabajo e individuaciones y, secundariamente, a la sociabilidad política (*commonwealth*), sea con gobierno y Estado. Las posiciones de Locke en este campo son de sobra conocidas: la finalidad de la ley no es restringir la libertad natural, o sea sus particularizaciones, sino protegerla y ampliarla, sin leyes (objetivas y naturales o consensuadas), no existe libertad, las leyes impiden el sometimiento a la voluntad arbitraria de otro.<sup>22</sup> La legislación que hoy llamaríamos positiva (los códigos jurídicos), se siguen consistentemente de la sociabilidad natural y es, por ello, racional y legítima. Obviamente, solo puede tener como fundamento el ejercicio de la libertad natural, o sea *política*, aunque sea sin Estado.

Existe en Locke, por tanto, una sociabilidad natural (política natural) y una sociabilidad artificial o consensual (*commonwealth*, Estado). La primera es matriz de la segunda. Sabemos que el ejercicio de la primera posibilita las discriminaciones a través del mecanismo del dinero y la concentración de la propiedad, las relaciones de género y las generacionales.<sup>23</sup> Esto implica que no todos los individuos son iguales en el ejercicio de su sociabilidad natural. Los individuos son iguales únicamente porque no obedecen a ningún gobierno al que no le hayan dado su consentimiento. Pero no son iguales ante la ley natural porque esta incluye la gestación de grandes propietarios y de no propietarios, de ganadores y perdedores, de racionales, menos racionales y degenerados que desean vivir del trabajo de otros.<sup>24</sup> Tampoco podrán ser iguales, *a fortiori*, ante la ley positiva porque esta únicamente sanciona y potencia el previo orden político, o disposición, del estado de naturaleza. Así, las individuaciones generadas en la economía o en las relaciones de género no remiten a un ser humano (individuo) universal, excepto bajo una forma ideológicamente metafísica y, por ello, tampoco remiten a una ciudadano (ciudadanía) universal. La sensibilidad que atribuye

al imaginario de Locke estar en el fundamento de derechos humanos o de las instituciones republicanas y democráticas, no se sigue de la organización del pensamiento del autor inglés, sino de una lectura hecha socialmente posible en un período muy posterior a él. No se trata de excusar (o acusar) a Locke *porque en su época no le resultara posible pensar 'modernamente'*, sino de discutir el papel que, dentro de su imaginario político, que como hemos visto, era orgánico (medievalmente inspirado)<sup>25</sup> y también moderno (concepción utilitaria del gobierno y Estado), juegan la individuación y con ella los individuos.

Conviene aquí recordar la referencia que Bobbio hace del *Segundo tratado...* y que hemos citado al inicio de este trabajo:

Para entender bien el poder político y derivarlo de su origen, se debe considerar en qué estado se encuentran naturalmente todos los hombres, y éste es un estado de perfecta libertad para regular sus propias acciones y disponer de sus propias posesiones y de las propias personas como mejor se crea dentro de los límites de la naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro.

Como se advierte, después de nuestra discusión, esta cita no es procedente para determinar una concepción política individualista en Locke porque remite al *estado de naturaleza* y no a la república<sup>26</sup>, excepto que 'política' remita a la sociabilidad fundamental, es decir a la economía política, a las relaciones de genero y generacionales y a la existencia cotidiana. Ya vimos que esa sociabilidad fundamental es en Locke, *orgánica*, no individualista. En segundo término, la "perfecta libertad" hace referencia a una situación de Perogrullo: en ausencia de Estado, ningún individuo 'natural' está sujeto a jurisdicción política, código positivo o gobierno alguno y posee, por ello, *autonomía* sobre si y sobre sus posesiones "dentro de los límites de la ley natural" (el texto original inglés dice "within the bounds of the law of Nature"), pero esta ley natural obliga al trabajo y a la procreación (sociabilidad fundamental) en los que se producen individuaciones a partir de relaciones sociales 'naturales', o sea forzosas, pero no individuos autónomos. La ausencia de Estado no implica la inexistencia de un orden político vinculante.

Bobbio mezcla y confunde estos planos: el de la sociabilidad natural, donde no existen individuos, por definición, sino tramas sociales que gestan la necesaria diferencia entre propietarios opulentos, trabajadores sin propiedad y mendigos miserables, vinculados políticamente entre sí, y el de la sociabilidad política, con Estado, donde el ciudadano no es universal ni tampoco un individuo autónomo porque está regido por las leyes positivas de la república que, aquí sí, no pueden lesionar su propiedad individual sin su consentimiento.

Encontramos así, en Locke, dos *construcciones ideológicas*<sup>27</sup> sobre el individuo: la más importante la opone a la acción del Estado o gobierno. Los fueros de que son portadores algunos individuos (existencia, riqueza) solo pueden ser protegidos y potenciados, no lesionados<sup>28</sup> por ellos. Pero se trata solo de algunos individuos, no de todos, puesto que el Estado puede aplicar la pena capital (# 3, ya citado). El segundo ideograma ubica al individuo en el origen del estado más bajo de la economía política: el de la satisfacción de necesidades, *antes* de la introducción del dinero. Pero este estadio, estrictamente, no exige Estado porque supone la baja productividad del trabajo y la ausencia de escasez. Y es una fase claramente ideológica (o sea falseada) porque el productor económico en apariencia individual deberá asociarse al menos para procrear. Con el surgimiento del dinero y de la concentración de la riqueza y la gestación de miseria y escasez, el Estado se torna necesario para proteger una propiedad que es el resultado de relaciones sociales de producción. Lo que efectivamente protege el Estado no es al individuo ideológico, sino la *racionalidad de la articulación productiva*. El Estado protege 'la idea' de propiedad privada, no a los individuos (# 138).

Locke propone una concepción orgánica de la sociedad que, como hemos visto, está determinada por el trío *ley natural, naturaleza humana y mayor racionalidad productiva*, propuesta en la que utiliza dos *ideologemas* acerca del individuo: como abstracción en el inicio del proceso de trabajo y como ciudadano propietario.

La necesidad de este ideograma es estrictamente politicista. Dicho directamente, durante el período en que se escribe el *Segundo tratado...*

los sentidos oficiales del mundo objetivo, y con ello de la moral natural, estaban determinados por el monarca absoluto y por la ortodoxia eclesial. En último término, ambos factores de producción y control del mundo bien ordenado se seguían de la voluntad divina de la cual el dispositivo religioso era el intérprete privilegiado y, durante largo tiempo, único. El lugar desde el que se podía resistir este mundo saturadamente ordenado y la moral naturalizada que lo revestía y cohesionaba ideológicamente era el de la intimidad del *individuo aislado* o subjetividad metafísica (libertad de conciencia, razón humana). El espacio *político* de resistencia de las nuevas relaciones sociales (la autonomía exigida por las relaciones mercantiles y la acumulación financiera), que desplazan y reemplazan las antiguas formas 'naturales', tiene que ser el individuo y su iniciativa autónoma porque un mundo 'objetivo' dominado por curas y monarcas no admitía otro lugar. Por ello, los fueros del 'individuo' natural ideologizado son también los fueros del propietario y, después, los del ciudadano propietario. Pero el individuo natural es una imagen ideológica de una economía política orgánica y el ciudadano propietario es asimismo figura ideológica de la sanción estatal de la apropiación capitalista impuesta como la más alta racionalidad posible a los seres humanos.

La ideologización del 'individuo' y de su autonomía 'libre', con una muy distinta función respecto a las individuaciones efectivas de la economía política y de las relaciones entre géneros y generaciones, se utiliza como *fundamento natural de resistencia política* contra reyes y curas y, en el mismo movimiento, se estereotipa bajo las formas del *individuo propietario* y como *naturalidad humana* para, finalmente, proyectarse falsamente como *Humanidad*. Se trata de una completa construcción filosófica (porque reposiciona los factores del sistema que critica) e ideológica (porque se propone como bandera para otro orden social), útil para la lucha política y para la configuración y proyección de lo que se conocerá posteriormente como una sensibilidad liberal, pero magra para entender a los seres humanos y a sus formaciones sociales. La exaltación de este 'individuo', filosófico e ideológico, facilita la invisibilización de las relaciones sociales de

dominación y de los procesos sociohistóricos que efectivamente lo constituyen.

En breve, el individualismo de Locke es un dispositivo ideológico que funciona dentro de una propuesta orgánica de constitución y reproducción de las formas económicas y culturales decantadas por relaciones sociales emergentes y a las que se desea, en su constitución y efectos, obligatorias o vinculantes.

El juicio anterior amerita hacer una revisión del análisis que realiza Macpherson en relación con la oposición 'individualismo frente a colectivismo' contenido en su trabajo más amplio: *Locke: la teoría política de la apropiación*, que forma parte de *La teoría política del individualismo posesivo*. Desde luego, *colectivismo* no es idéntico a concepción *orgánica* de la sociedad, concepto este último que Bobbio, según señalamos, utiliza de manera confusa. 'Colectivismo' es un nombre moderno para designar o al socialismo no estatal frente al socialismo estatista (comunismo soviético) o a la doctrina que postula la colectivización de los medios de producción. Pero ambos 'colectivismos' pueden imaginarse *sin una moral que se siga del orden de las cosas*. El ser humano puede aparecer en ellos, entonces, como creador de lo original y nuevo. El colectivismo doctrinario es opuesto al individualismo, pero no a los individuos en cuanto éstos se siguen de procesos sociohistóricos de individuación.

Macpherson inicia su discusión distinguiendo entre el contenido fundamental y el marginal del 'individualismo' de Locke. El marginal es el que aquí hemos señalado como ideológico (individuos autónomos e iguales, sujetos a la autoridad solo mediante consentimiento). El fundamental se sigue del conjunto de su análisis teórico de Locke y consiste en

... convertir al individuo en el propietario natural de su propia persona y de sus capacidades sin que deba nada por ellas a la sociedad.<sup>29</sup>

Este individualismo suprime todas las relaciones sociales, no solo las religiosas y monárquicas, de modo que el individuo autonomizado realice su individuación y plenitud acumulando propiedades y, por concentrarlas, *excluyendo a otros de ella*. La conflictividad supuesta por este

individualismo obliga a que el Estado esté por encima de los individuos, en particular de quienes han sido excluidos de la propiedad. Nadie tiene derechos contra el Estado porque el Estado es un dispositivo social que cautela los intereses de los propietarios contra los intereses de quienes han quedado excluidos de la propiedad. Igualmente, los no propietarios quedan excluidos del gobierno. El gobierno surge de los propietarios y gobierna para ellos. Escribe Macpherson:

Locke no vacila en permitir que todos los individuos cedan a la sociedad civil (*commonwealth*) todos sus derechos y poderes naturales (# 128), incluyendo específicamente todos sus bienes y toda su tierra (# 120) o, lo que viene a ser lo mismo, no vacila en ceder todos los derechos y poderes necesarios para los fines para los que se ha constituido la sociedad, quedando el poder de juzgar en manos de la mayoría. La cesión general de derechos individuales era necesaria para reunir la fuerza colectiva suficiente para la protección de la sociedad. Locke podía permitirse proponerlo porque la sociedad civil (*commonwealth*) había de quedar bajo el control de los propietarios. En estas circunstancias, el individualismo podía cederse, y cederse con seguridad, a la supremacía colectiva del Estado.<sup>30</sup>

Para Macpherson, Locke ni siquiera es antiestatista, sino más que colectivista, *totalitario*. Y, por supuesto, en contra del prejuicio extendido, su postura es muy cercana a la de Hobbes.

Conviene, respecto de la apreciación básica de Macpherson, realizar, dos observaciones breves:

A. Su comentario no desarrolla completamente el alcance de su concepto de que el individualismo de Locke consiste en "... convertir al individuo en el propietario natural de su propia persona y de sus capacidades sin que deba nada por ellas a la sociedad". Como nadie debe nada a la sociedad, y cada cual es propietario natural de su persona, quienes son propietarios *solo* de su propia persona son 'libres' para enajenar su trabajo en beneficio de la acumulación de capital. El Estado o gobierno no solo administra para y por los propietarios sino explícitamente *contra* los trabajadores garantizando la expropiación 'justa' de sus capacidades laborales.

B. En su comentario, Macpherson no apunta hacia el concepto de "prerrogativa" (# 158) como poder discrecional del príncipe (Estado) que ratifica y refuerza la capacidad del Estado y gobierno para actuar 'más allá o más acá' de la legislación y de la voluntad de la mayoría o del pueblo.<sup>31</sup> La prerrogativa se aplica a 'circunstancias excepcionales' o por vacío jurídico y faculta para suspender derechos y garantías y proceder incluso contra la ley (# 160). La prerrogativa tiene como finalidad el "beneficio de la comunidad" o bien público determinado, obviamente, por la autoridad política. Este concepto termina por desvanecer la imagen de que el pensamiento de Locke es conceptualmente antiestatista si el Estado es el de los propietarios que personifican la acumulación de capital, según hemos visto antes. Contra esta acumulación no existen ni derechos humanos, ni instituciones democráticas.

El inicio de la formulación filosófica de lo que se va a conocer posteriormente como tradición liberal es escasamente liberadora o libertaria. Por el contrario, en Locke resulta agresivamente autoritaria o totalitaria. Conviene, como indica Bobbio, aunque en otro sentido, 'sospechar' de ella. Y analizarla críticamente sin remitirse a la información estereotipada de los manuales o a la sensibilidad publicitaria vigente.

#### 4. Indicaciones finales

¿Cómo es posible que autores con prestigio académico como N. Bobbio acuerpen socializaciones tan sin fundamento, incluso textual, como las que acabamos de discutir sobre John Locke y su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*?

Con independencia de los mecanismos de adjudicación de 'prestigios', digamos, en primer término, que Bobbio no está solitario en esta falsificación. Otro autor europeo, respetado en el campo de la historia de las ideas, J. J. Chevallier nos enseña que el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* plantea

...de manera definitiva, las bases de la democracia liberal, de esencia individualista, cuya gran carta la

constituirían las Declaraciones de derechos —derechos naturales, inalienables e imprescriptibles— de las colonias americanas insurreccionadas y, después, de la Francia revolucionaria.<sup>32</sup>

Con menor prestigio, pero quizás con responsabilidades más directas, Howard Penniman nos dice, en su edición de los trabajos de Locke reunidos en *On Politics and Education*, hablando sobre los caracteres que este último reconoce a los seres humanos:

They were free to act upon decisions arrived at through their search for security and pleasure. And they were equal in the sense that as men they had equal rights and duties in the community. Locke did not, of course, suggest that they were equally talented or of equal ability.<sup>33</sup>

Individuos libres e iguales en sus derechos (fueros) y deberes sociales, que Penniman torna ‘comunitarios’. Exactamente lo que Locke sistemáticamente nunca sostuvo. Al menos este editor nos consuela al recordar que H. Laski señalaba que Locke era uno de esos clásicos filósofos políticos ‘a quienes se presupuesta conocidos (*taken for granted*) y que por ello no son leídos’. Y cuando se los mira, podríamos agregar, se los lee desde una compleja tradición sociohistórica posterior, que incluye instituciones como el sufragio universal, por ejemplo, o la racionalidad obrera, que alteran sustancialmente el sentido de las observaciones de Locke.

En el caso de Bobbio, al prejuicio ideológico anterior, se le agrega la despreocupación analítica. Como hemos visto, una concepción individualista de la sociedad requiere o de la ausencia de una moral objetiva o, si postula este tipo de moral, finaliza en una pretensión totalitaria que deberíamos considerar como un programa pre-moderno.

Además, el texto de Bobbio es de 1987, un tiempo particularmente crítico porque se ubica en el inicio del colapso del mundo comunista europeo y, por ello, en el vertiginoso desenlace de la llamada Guerra Fría. Puede haber parecido oportuno, en ese momento, visitar los lugares comunes, aunque falsos, de la sensibilidad dominante y ‘victoriosa’.

En Costa Rica se ha ocupado del pensamiento político de Locke, M. Formoso a quien se debe incluso una traducción del *Segundo Tratado...* Sus escritos son más socialización de lo que todo el mundo debería prejuiciadamente saber acerca de este autor<sup>34</sup>, que analíticos. En su presentación a la traducción mencionada, hace, sin embargo, la siguiente reflexión que resulta en parte compatible con lo que hemos enfatizado en este trabajo:

Cuando esta ficción (de Locke) de la representación de la voluntad popular se ejerce en un contexto de grandes diferencias económicas, educacionales y de acceso a la información, indudablemente que la voluntad de los legisladores no corresponderá con la voluntad de las grandes mayorías del pueblo, sino que estará mucho más cerca de los pequeños grupos privilegiados, que sí son efectivos para defender sus intereses particulares en el parlamento.<sup>35</sup>

Franz J. Hinkelammert ha publicado en diversos formatos su artículo *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*<sup>36</sup>. Su punto central es que el pensamiento de Locke no presenta una teoría de la realidad, sino que “constituye un marco categorial para constituir (sic) la realidad misma. Constituye la realidad y por tanto jamás es refutable”<sup>37</sup>. Si se deja de lado el tremendismo (un marco categorial jamás puede constituir la realidad, aunque como sensibilidad puede ser dominante, y toda producción sociohistórica es refutable), lo cierto es que, como indica Hinkelammert, desde los criterios de Locke no se puede entender ni asumir prácticamente la universalidad derechos humanos, lo que es una tesis correcta. Pero, claro, reducirse a esos criterios significaría invisibilizar la sociohistoria de estos derechos. El mayor problema del texto, sin embargo, es el trato desprolijo y fragmentario de los materiales de Locke que, más que objeto de análisis, sirve como prueba o excusa para las convicciones intelectuales de su crítico.

Más recientemente se ha publicado un trabajo de A. Ocampo sobre los límites de la tolerancia<sup>38</sup>, que incluye al menos cinco apartados específicos que desean referirse al pensamiento político de Locke. Por desgracia los comentarios resultan una mezcla poco graciosa entre estereotipos, ocurrencias y asociaciones arbitrarias. Para el autor, por ejemplo, no existe ruptura entre

estado de naturaleza y sociedad civil (Estado). Anota que Locke "Primero establece las condiciones sociales necesarias como mandatos de la naturaleza, y luego limita esas mismas condiciones desde el requerimiento civil"<sup>39</sup>. Lo que se está describiendo en realidad es una *transferencia de poder* mediante la que Locke garantiza constitucionalmente la dominación de la acumulación de capital. En un apartado posterior, Ocampo olvida que ha estimado que en Locke no existe ruptura entre estado de naturaleza y sociedad civil y redacta que "El proceso de establecimiento y creación de la sociedad civil (...) es el mismo proceso de ruptura de la humanidad (...) con el estado natural". El hallazgo le permite concluir que Locke hace surgir el Estado para que los propietarios puedan salir del aburrimiento y de la soledad (!).<sup>40</sup> En cuanto a la ligereza de los procedimientos, indiquemos que sostiene que Locke hace surgir la sociedad civil de la fuerza (p. 161), y para probarlo recurre a una cita del parágrafo 175 del *Segundo tratado...*, que corresponde al primero del capítulo sobre la conquista, lugar en el que Locke escribe: "...la conquista se halla tan lejos de la instauración de un gobierno, como el echar abajo una casa lo está de construir otra nueva en el mismo lugar". Todo el capítulo de Locke, centrado en la distinción entre guerra justa e injusta, sostiene que una sociedad 'bien ordenada' no puede surgir de la violencia militar o imposición. Esto quiere decir, entre otras cosas, que los propietarios no pueden *con justicia* ser despojados de sus propiedades mediante la invasión militar o actos arbitrarios de la autoridad. Ocampo, sin pruebas o falseándolas, prefiere ocurrencias más 'originales'.

Los trabajos de filosofía política de Locke poseen importancia para una comprensión tanto de la función ideológica del pensamiento filosófico como de la sensibilidad burguesa moderna. Locke puede ser valorado como clásico, en este sentido. No contribuye a una mejor interpretación de nuestro tiempo, incluso del latinoamericano, el leerlo y discutirlo aceptando los numerosos e interesados lugares comunes que existen sobre su obra y sin un dispositivo analítico y la seriedad metodológica que nos permitan mejorar efectivamente nuestra incidencia política mediante

una crítica de la lógica de las instituciones de las que se ocupó el autor del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* y de varias cartas sobre la tolerancia.

## Notas

1. Véase, por ejemplo, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*. Existe versión castellana del Fondo de Cultura Económica.
2. N. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 106. La cita de Bobbio es del *Secondo trattato sul governo*. Existen varias ediciones en castellano, por ejemplo la de Aguilar, de 1980.
3. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 107.
4. *Ídem*. Bobbio va a traspasar esta referencia a su discípulo, L. Ferrajoli (véase *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, en particular cap. 13, # 59, 2).
5. *Ibíd*, p. 147.
6. Asimismo, sus imágenes sobre el estado de guerra (cap. III del *Segundo tratado...*), fueron revitalizados por la práctica de la 'guerra global preventiva' contra el terrorismo de la administración Bush.
7. Véase específicamente su *El tiempo de los derechos* entre las páginas 145 y 148 y la nota 37 de ese ensayo.
8. Esta distinción analítica posee antecedentes ya en el siglo XIX: F. Tönnies: *Comunidad (Gemeinschaft)* y *Sociedad (Gesellschaft)*.
9. Escribe en el inicio de su *Segundo tratado...*, cap. I, # 3: "Entiendo, pues, por poder político el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital (...) para la reglamentación y protección de la propiedad".
10. La teoría del trabajo de Locke se encuentra principalmente en el capítulo V ("De la propiedad") del *Segundo tratado...* La moral racional objetiva de su iusnaturalismo, en todo el texto, y por fuerza en su exposición del estado de naturaleza: "El estado natural tiene una ley natural por la que se gobierna, y esa ley obliga a todos" (#6). Lo racional consiste en aceptar esa ley natural: "Además de cometerse el crimen de violar las leyes y de apartarse de la justa regla de la razón, cosas que califican a un hombre de degenerado y hacen que se declare apartado de los principios de la naturaleza..." (# 10). Si se quiere ser considerado racional libre es entonces forzoso seguir las leyes naturales. Sobre la antropología y economía política de Locke puede verse el fino examen de C. B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo*. Sobre la relación

- entre su imaginario sobre la sociabilidad y derechos humanos mis propios trabajos en *Política y transformación social* y *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*.
11. La introducción del dinero (# 45 y siguientes) es condición de la gran propiedad y de la acumulación. Y también de la apropiación de aquellas tierras “cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común y que permanecen incultas” (# 45). El dinero, un factor ‘natural’, abre así también paso para la conquista colonial.
  12. Locke, *op. cit.*, # 50.
  13. El carácter social de la experiencia humana fue explícitamente planteado así por Locke: “Según el propio juicio de Dios, el hombre había sido creado en una condición tal que no convenía que permaneciese solitario; lo colocó, pues, en la obligación apremiante, por necesidad, utilidad o tendencia, de entrar en sociedad, al mismo tiempo que lo dotaba de inteligencia y de lenguaje para que permaneciese en ella y se encontrase satisfecho en esa situación” (Locke, *op. cit.*, # 77). Como se advierte, ningún asomo de individualismo ‘natural’. Este solo aparecerá como figura ideológica para justificar la gran propiedad, la expropiación inherente a ella y los fueros de los propietarios como constitutivos del poder público.
  14. *Ibid.*, # 43. El texto prosigue haciendo mención a la división internacional del trabajo. No hay cabida en esta red para los individuos, aunque sí para individuaciones. El párrafo siguiente determina secamente el interés central de la presentación de Locke: toda esa red laboral es función de la legitimidad de la gran propiedad: “... a pesar de habérsenos dado en común todas las cosas de la Naturaleza (...) el hombre llevaba dentro de sí la gran base de la propiedad (...). Se trata de una propiedad incluyente/excluyente: “... todo (en lo que entrara su trabajo) le correspondía perfectamente en propiedad y no pertenecía en común a los demás” (# 44, paréntesis nuestro).
  15. Han sido vastamente socializadas las referencias del *Segundo tratado...* en las que Locke retira la naturaleza humana a quienes se ponen en ‘estado de guerra’: “... se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león”. (# 16). En el original: “...and one may destroy a man who makes war upon him, or has discovered an enmity to his being, for the same reason that he may kill a wolf or lion...”.
  16. “Pero siendo necesario que el derecho de decidir en último término (es decir, de gobernar) esté colocado en una sola persona, va a parar, naturalmente, al hombre como más capaz y fuerte” (Locke, *op. cit.*, # 82).
  17. Siguiendo a Aristóteles, Locke determina el dominio paterno sobre los hijos por el beneficio de estos últimos. El dominio finaliza cuando los hijos adquieren capacidad racional para decidir por sí mismos (# 69). Sin embargo, el deber de honrar y proteger a los padres, por los beneficios recibidos, es eterno (# 68).
  18. Locke, *op. cit.*, # 54. La autorreferencia de Locke es al capítulo II, numeral 4. Especifica allí que la libertad natural consiste en no verse sometido a ningún poder político (Estado, legislación) y en regirse solo por la ley de la Naturaleza (“... within the bounds of the law of Nature”). Esta sujeción, no libertad, es universal. El tema vuelve a aparecer, más ampliamente, en el numeral 21 del capítulo cuarto.
  19. Esta observación solo se encuentra en algunas versiones del *Segundo tratado...* Aquí la recogemos del trabajo de C. B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo*, p. 183.
  20. La escasez surge tanto del uso del dinero como del aumento de la población y por los progresos civilizatorios.
  21. Para Locke, el desempleo no tenía determinaciones económicas sino que se debía a la degradación moral. Los desempleados, por tanto, carecían de toda capacidad jurídica, pero estaban sometidos al Estado (véase, Macpherson, *op. cit.*, p. 192; o Tomás Várnagy, *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*, p. 20.)
  22. *Ibid.*, # 57.
  23. Y también la guerra, aunque no tocamos ese aspecto en este trabajo.
  24. Para Locke, “... la mayor parte de los hombres no observa estrictamente los mandatos de la equidad y de la justicia” (*op. cit.*, # 123). Son “pendencieros y disputadores” que desean “aprovecharse de los esfuerzos ajenos” (# 33) y que precipitan o el estado de guerra o la sanción propuesta por la ley positiva. Como hemos visto antes, no son estrictamente seres humanos ni deben ser tratados como tales.
  25. Véase la opinión del historiador de la teoría política, G. H. Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 386. Una consideración crítica sobre este tipo de juicios puede encontrarse en el ensayo de Macpherson ya citado, *Teoría política del individualismo posesivo*, p. 208 y siguientes.

26. El párrafo 4 precisamente es el primero del capítulo sobre 'el estado de naturaleza'.
  27. Empleo aquí 'ideología' en el sentido de falsificación asociada a un sentido común que ignora sus determinaciones sociohistóricas y que justifica y expresa relaciones de dominación.
  28. La mayoría puede afectar la propiedad legítima de alguien, pero requiere de su consentimiento (# 138).
  29. Macpherson, *op. cit.*, p. 218.
  30. *Ibid.*, p. 219 (paréntesis nuestros).
  31. Locke. *Segundo tratado...*, cap. XIV.
  32. Jean-Jacques Chevallier, *Los grandes textos políticos...*, p. 100.
  33. H. R. Penniman: *Introduction to the Second Treatise...*, p. 72.
  34. Véase M. Formoso: *Las ideas políticas. 9 lecciones*.
  35. Manuel Formoso, "Introducción" al *Tratado sobre el gobierno civil*, p. 17.
  36. En J. Herrera Flores (editor): *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*.
  37. F. J. Hinkelammert, *op. cit.*, p. 112.
  38. Ángel Ocampo: *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal. De paradojas y bandidos*.
  39. Ocampo, *op. cit.*, p. 76.
  40. *Ibid.*, p. 158.
- Bibliografía**
- Bobbio, Norberto. *Statu, governo, società. Per una teoria generale della politica*. Einaudi: 1985.
- \_\_\_\_\_. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, 1991.
- Chevallier, Jean-Jacques. *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*, 6ª ed. Madrid: Aguilar, 1967.
- Ferrajoli, L. *Derecho y razón. Teoría del galantismo penal*. Madrid: Trotta, 1992.
- Formoso, Manuel. *Las ideas políticas, 9 lecciones*. San José, Costa Rica: Porvenir, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Introducción" al *Tratado sobre el gobierno civil*. San José, Costa Rica: EDUCA, 1997.
- Gallardo, Helio. *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*. Quito: Tierra Nueva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Teoría crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos* (en proceso de edición). Sevilla, España: 2006.
- Herrera Flores, J. (Editor) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Hinkelammert, F. J. "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke". En: Herrera Flores, Joaquín (editor). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Locke, John. *On Politics and Education*. USA: Walter J. Black, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar, 1980.
- Macpherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella, 1979.
- Ocampo, Ángel. *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal. De paradojas y bandidos*. San José: Costa Rica: DEI, 2002.
- Penniman, H. R. "Introduction to the Second Treatise..." En: Locke, John. *On Politics and Education*. USA: Walter J. Black, 1947.
- Sabine, G. H. *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Várnagy, Tomás. *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, s.f.e.