



UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

JOHN LOCKE: LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL: UN  
ARCANO POLÍTICO DEL LIBERALISMO DEL SIGLO XX

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado  
en Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

ESTEBAN PANIAGUA VEGA

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2020

## **DEDICATORIA**

Dedico este trabajo a mi bella hija Gea Areté Paniagua Álvarez y a mi preclara madre Luz Milda Mireya Vega Rodríguez. También a todos mis familiares quienes me han acompañado en las buenas y en las malas, a mis amigos y amigas y en general, a todo ser quien se haya cruzado en mi existencia y me haya enseñado algo distinto sin lo cual no fuera lo que soy hoy.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la fuerza de la razón por haberme conducido hasta este punto del escrutinio de los argumentos. A mi Señor Tutor, el Dr. Arnoldo Mora Rodríguez por su agudeza de lectura y trabajo como Mentor, además de su generosa hospitalidad, al lado de su Señora Esposa, Doña Xinia. Al Dr. Eval Araya Vega, no solo por ser lector de mi tesis, sino también, y por encima de esto, por ser un gran apoyo tanto académico como administrativo en mi desenvolvimiento intelectual, académico y laboral en la UCR y un consejero personal. Al MSc. Bryan González Hernández, más que por ser lector, por su apetecible amistad y tantos momentos académicos y de esparcimiento contemplativo compartidos juntos. A Roland Hall por su atención a mi trabajo y haberme enviado ejemplares de su obra editorial *The Locke Newsletter*. A John Gunnell por haberme motivado a realizar esta investigación y compartido artículos de su autoría de sumo valor para la perspectiva teórico-metodológica de este trabajo. A Guiuliana De Biase, Ruth Boeker y Ross Corbett por haber compartido conmigo algunos de sus trabajos y a Duncan Bell por haber respondido a mis consultas. En términos más generales, a la UCR por darme trabajo y una beca estímulo para cursar este Programa de Posgrado en Filosofía. A la Sede de Occidente de la UCR por ser mi nicho laboral y un espacio de continuas reflexiones académicas. A mis compañeros de la Sección de Filosofía y a mis compañeros y compañeras de la Carrera de Trabajo Social. A mis estudiantes de Humanidades y de Trabajo Social. A todas las personas de distintas disciplinas, quienes han enriquecido de una u otra manera mis valores y pensamientos. A las y los Profesores del Departamento de Inglés por estar siempre anuentes a aclarar algunas dudas al respecto de vocablos arcaicos. A María José Romero por su colaboración con la revisión de las citas en inglés. Al Posgrado en Filosofía de la UCR por brindarme esta oportunidad, así como a los profesores y compañeros y compañeras con quienes compartí la consecución del Plan de Estudios.

En fin, A todos y todas, muchas gracias.

“Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía”



Dr. Mario Salas Muñoz

**Representante del Decano**

**Sistema de Estudios de Posgrado**



Dr. Arnoldo Mora Rodríguez

**Director de Tesis**



Dr. Eval Araya Vega

**Asesor**

ゴロイアソ

MSc. Bryan González Hernández

**Asesor**



Dr. Mario Solís Umaña

**Director**

**Programa de Posgrado en Filosofía**



Esteban Paniagua Vega

**Candidato**

## TABLA DE CONTENIDOS

Portada	i
Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Hoja de aceptación	iv
Tabla de contenidos	v
Resumen	x
<i>Abstract</i>	xi
Lista de abreviaturas	xii
<b>CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN</b>	
	1
<b>DE LA NECESIDAD DE ESTUDIAR EL LIBERALISMO DESDE UN CONTEXTUALISMO SITUADO</b>	1
<b>PROPUESTA PARA UN ESTUDIO CONTEXTUALISTA DE UN PROBLEMA FILOSÓFICO: JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO</b>	4
<b>ASPECTOS GENERALES PARA LA COMPRESIÓN DEL ABORDAJE DEL PROBLEMA FILOSÓFICO</b>	7
Antes de la canonización de Locke como fundador del liberalismo	8
Principales corrientes críticas de la teoría política	11
Principales estudios sobre Locke en el siglo XXI	12
Aspectos estructurales	13
<b>REALISMO POLÍTICO Y TEORÍA DEL PODER COMO PUNTO DE PARTIDA</b>	14
<b>ABORDAJE CONTEXTUALISTA DEL PROBLEMA FILOSÓFICO</b>	22
<b>CAPÍTULO 2: IMAGEN DE JOHN LOCKE ANTES DEL SIGLO XX</b>	24
<b>INTRODUCCIÓN</b>	24

<b>BIOGRAFÍA DE JOHN LOCKE</b>	24
<b>IMAGEN POLÍTICA DE JOHN LOCKE DURANTE EL SIGLO XVIII</b>	46
Carta de Mr. Coste	46
Primera edición de <i>The Works of John Locke</i>	49
Compilación de Pierre des Maizeaux	49
Edición de cartas familiares de John Locke	53
Quinta edición de <i>The Works of John Locke</i>	54
Argumentos en contra de los <i>Two Treatises</i>	55
Novena edición de <i>The Works of John Locke</i>	62
<b>IMAGEN POLÍTICA DE JOHN LOCKE DURANTE EL SIGLO XIX</b>	66
Invencción del liberalismo inglés	66
Edición de <i>The Works of John Locke</i> de 1801	68
Edición de los <i>Two Treatises</i> de 1823	72
Publicación de cartas de Locke, Sidney y Lord Shaftesbury	73
Edición de <i>The Works of John Locke</i> de 1854	79
<i>The Life of John Locke</i> de H. R. Fox Bourne	84
Locke y el estudio de la pedagogía inglesa (1880)	87
John Locke, pacto original y ley natural en la política inglesa	88
<b>SÍNTESIS DE RESULTADOS CAPITULARES</b>	91
<b>CAPÍTULO 3: JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO ANGLOAMERICANO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX</b>	93
<b>INTRODUCCIÓN</b>	93
<b>JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO EN INGLATERRA</b>	94
<b>JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO EN ESTADOS UNIDOS</b>	114
<b>SÍNTESIS DE RESULTADOS CAPITULARES</b>	137

<b>CAPÍTULO 4: JOHN LOCKE, TEORÍA POLÍTICA Y LIBERALISMO OCCIDENTAL DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX</b>	139
<b>INTRODUCCIÓN</b>	139
<b>JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO OCCIDENTAL</b>	140
<b>SÍNTESIS DE RESULTADOS CAPITULARES</b>	190
<b>CAPÍTULO 5: LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN HOOKER, SIDNEY Y LOCKE</b>	193
<b>INTRODUCCIÓN</b>	193
<b>LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN RICHARD HOOKER</b>	194
De la oposición entre la naturaleza humana y los atributos de Dios	194
De la necesidad de una conciliación	194
De la posición de Hooker en el conflicto teológico y político de su contexto	196
De la ley divina, historicismo y razón natural	201
De la ley natural previa al pacto original: el carácter ontológico de la ley	202
Un pacto original de carácter gradual	206
Primer paso del pacto original: un arcano ético y la superioridad de la ética al derecho	207
Segundo paso del pacto original: surgimiento de la ley eclesiástica o civil y superposición del derecho a la disputa ética	214
Tercer paso del pacto original: sometimiento a una autoridad deliberativa	223
Cuarto paso del pacto original: la obligación política y la irrevocabilidad de la sentencia	226
Quinto paso del pacto original: posibilidad de modificar la ley en el orden jurídico del pacto original	229



Sexto paso del pacto original: Dios y el <i>Commonwealth</i> como garantes del Orden	232
Conclusiones al respecto del planteamiento de Hooker	233
<b>LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN ALGERNON SIDNEY</b>	235
Contexto de la obra de Sidney	235
Causa principal del texto de Sidney	237
Argumentación general de Filmer según Sidney	238
Ley natural en Sidney	240
Razón natural en Sidney	242
Realismo político en Sidney	244
Pacto original en Sidney	247
Derecho a revocar a los gobernantes	256
Mejor forma de gobierno	261
Conclusiones al respecto del planteamiento de Sidney	262
<b>LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN JOHN LOCKE</b>	264
Introducción	264
Motivos generales de los <i>Two Treatises</i>	264
Argumentos de Filmer en Locke	265
Ley natural, razón natural y pacto original en el <i>First Treatise</i>	267
<i>Ley natural</i>	268
<i>Razón natural</i>	284
<i>Pacto original</i>	287
Ley natural, razón natural y pacto original en el <i>Second Treatise</i>	291
<i>ley natural</i>	292
<i>Razón natural</i>	333

<i>Pacto original</i>	338
<i>Conclusiones del Second Treatise</i>	354
<b>RELACIONES IMPORTANTES ENTRE EL PLANTEAMIENTO DE LOS TRES AUTORES</b>	356
Algunas relaciones entre Hooker y Locke	356
Algunas relaciones entre Sidney y Locke	360
Algunas relaciones entre el <i>First Treatise</i> y el <i>Second Treatise</i>	366
Algunas relaciones finales	371
<b>CAPITULO 6: CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN</b>	376
<b>INTRODUCCIÓN</b>	376
<b>ESTIPULACIÓN Y CANONIZACIÓN DE JOHN LOCKE COMO PADRE DEL LIBERALISMO EN LA TEORÍA POLÍTICA TRANSATLÁNTICA U OCCIDENTAL</b>	376
<b>PECULIARIDADES DEL TRATAMIENTO DE JOHN LOCKE SOBRE LA LEY NATURAL, LA RAZÓN NATURAL Y EL PACTO ORIGINAL EN SU PROPIO CONTEXTO</b>	392
<b>LOCKE COMO PADRE DEL LIBERALISMO: INTERESES IDEOLÓGICOS QUE ATRAVIESAN LOS DISCURSOS ACADÉMI- COS BAJO LA FORMA DE ARCANO POLÍTICO OCCIDENTAL</b>	403
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	412
<b>BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA</b>	412
<b>BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA</b>	426

## RESUMEN

Existe un tipo específico de arcano político de carácter académico, a partir del cual se legitima una serie de mecanismos de exclusión discursiva, característicos del *arcano imperii* de la teoría política occidental, a partir de los cuales, durante la segunda mitad del siglo XX, se construye una tradición analítica de la historia de la teoría política, compuesta por una selección de autores, textos primarios y criterios epistemológicos y metodológicos que fungen como mecanismos de exclusión disciplinar, siendo la estipulación y canonización de John Locke como padre del liberalismo y el *Second Treatise* como un primer texto de la tradición occidental, uno de sus resultados (Capítulo I). Para demostrar esto, se recurre al método contextualista de la Escuela de Cambridge y en un primer momento se presenta algunas de las principales características de la imagen de Locke como filósofo político, desde su contexto de producción hasta el siglo XIX (Capítulo II). Seguidamente, se escruta esta imagen en los contextos de la ciencia política y la teoría política de la primera mitad del siglo XX, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos (Capítulo III) y en la teoría política de la tradición occidental de la segunda mitad de la centuria pasada (Capítulo IV). Estos resultados hacen contraste con una comparación del significado de algunos de los principales argumentos de Locke sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original con los planteamientos al respecto de estos tres tópicos, hechos por Hooker y Sidney, en función de los auditorios para los cuales los tres autores escribieron (Capítulo V). Finalmente, se presenta una serie de conclusiones de todo el proceso, relacionando la importancia de la canonización de Locke como padre del liberalismo con el valor funcional, para las elites occidentales, de su concepción de un rango pretendidamente natural de hombres propietarios, cuyos derechos son presentados como los derechos de toda la humanidad; su justificación del derecho a la propiedad como un derecho natural; el argumento de que el gobierno civil surge para asegurar el derecho natural a la propiedad y su justificación de la obligación política, tanto del gobernante como del gobernado (Capítulo VI).

## **ABSTRACT**

*There is a specific type of political arcane of academic character, from which a series of mechanisms of discursive exclusion, characteristic of the arcane imperii of the Western Political Theory, is legitimized; from which, during the second half of the 20th Century, an Analytical Tradition of the History of Political Theory is built, composed of a selection of authors, primary texts and epistemological and methodological criteria that work as mechanisms of disciplinary exclusion, being the stipulation and canonization of John Locke as father of liberalism and Second Treatise a founding text of the Western Tradition, one of its results (Chapter I). In order to demonstrate this, the Contextualist Method of the Cambridge School is used, and at the outset some of the main characteristics of Locke's image as a political philosopher are presented, since his production context until the 19th century (Chapter II). Next, this image is scrutinized in the contexts of political science and political theory of the first half of the 20th century, both in England and the United States (Chapter III) and in the Political Theory of the Western Tradition of the second half of the last Century (Chapter IV). These results contrast with a comparison of the meaning of some of Locke's main arguments about Law of Nature, Natural Reason, and the Original Compact with Hooker and Sidney's views on these three topics, according to auditoriums for which this three authors wrote (Chapter V). Finally, a series of conclusions of the whole process is presented, relating the importance of the canonization of Locke as the father of Liberalism with the functional value, for the new Western elites, of its conception of a supposedly natural range of proprietary men, whose rights are presented as the rights of all mankind; its justification of the right to property as a natural right; the argument that the civil government arises to secure the natural right to property and its justification of the political obligation of both the ruler and the governed (Chapter VI).*

## LISTA DE ABREVIATURAS

OBRA O TÉRMINO	ABREVIATURA
11 de setiembre de 2001	11-S
<i>Essay Concerning Human Understanding</i>	<i>Essay</i>
<i>First Treatise of Government</i>	<i>First Treatise</i>
Libro	Lib.
<i>Patriarcha: The Natural Power of Kinges Defended aganist the Unnatural Liberty of the People</i>	<i>Patriarcha</i>
Prefacio	Pref.
<i>Second Treatise of Goverment</i>	<i>Second Treatise</i>
<i>Some Thoughts of Education</i>	<i>Some Thoughts</i>
<i>The Fundamental Constitutions of Carolina</i>	<i>The Fundamental Constitutions</i>



UNIVERSIDAD DE  
COSTA RICA

SEP Sistema de  
Estudios de Posgrado

**Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.**

Yo, Esteban Paniagua Vega, con cédula de identidad 4-185-446, en mi condición de autor del TFG titulado John Locke, ley natural, razón natural y pacto original: un arcano político del liberalismo del siglo XX.

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI  NO \*

\*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: \_\_\_\_\_ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

**INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:**

Nombre Completo: Esteban Paniagua Vega

Número de Carné: B17960 Número de cédula: 4-185-446

Correo Electrónico: filosofo311@gmail.com

Fecha: 10-03-2020 Número de teléfono: 63400176

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Arnoldo Mora Rodríguez

**FIRMA ESTUDIANTE**

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

## CAPÍTULO 1: INTRODUCCIÓN

### DE LA NECESIDAD DE ESTUDIAR EL LIBERALISMO DESDE UN CONTEXTUALISMO SITUADO

Debido a la falta de claridad sobre lo que puede ser entendido unívocamente como liberalismo; la imprecisión estipulativa sobre la definición de este término central de la filosofía política y al partir de un protocolo metodológico contextualista, esta investigación no comprende una definición más extensa de liberalismo que un mero criterio de clasificación. La falta de claridad e imprecisión estipulativa han sido recalçadas por diversos autores de la segunda mitad del siglo XX. Entre ellos, Hayek (1978) reconoce la existencia de una variedad de significados del término como resultado del surgimiento de nuevas ideologías que operan como ideales políticos diferentes en el centro y el oeste de Europa, “*including some which are directly opposed to those, which are originally designated by it during the nineteenth and the earlier parts of the twentieth centuries*”<sup>1</sup> (p.119)<sup>2</sup>. También Shklar (1989) hace eco en el uso excesivo y el conflicto ideológico como las causas de la pérdida de sentido del término “liberalismo” (p.21). Luego, el liberalismo es entendido en esta investigación como un conjunto de prácticas y corrientes ideológicas que atraviesa el pensamiento político occidental, sin que se tenga claridad sobre lo que puede ser entendido unívocamente como liberalismo.

En concordancia con un contextualismo situado<sup>3</sup>, esta diversificación de sentidos

---

<sup>1</sup> “Incluyendo algunas que son directamente opuestas a aquellas, que son originalmente designadas por este durante el (siglo) XIX y principios del siglo XX”.

<sup>2</sup> Todas las traducciones del inglés al castellano, presentes en este trabajo han sido hechas por el autor con la colaboración de María José Romero Castro.

<sup>3</sup> El contextualismo es un método europeo, desarrollado principalmente en Inglaterra por autores como Laslett (1956). Este busca diferenciar lo que los textos quisieron decir en sus propios contextos y para sus propios auditorios, de otras interpretaciones históricas posteriores, principalmente los abordajes analíticos de la teoría política de la segunda mitad del siglo XX. El contextualismo situado es un aporte que realiza esta investigación al no centrarse exclusivamente en esa diferenciación en el discurso occidental sino buscando reconocer el impacto de su influencia en otros contextos espaciales, como por ejemplo Nuestra América.

del término se debe a que las prácticas gubernamentales y ciudadanas, así como los discursos auto-proclamados como liberales, varían contextualmente de acuerdo a problemas específicos afrontados en los distintos espacios geográficos, a los cuales se adscriben determinadas tradiciones liberales. No es lo mismo hablar de liberalismo en el siglo XIX, la primera o la segunda mitad del siglo XX; tampoco es lo mismo hablar de liberalismo en las actuales tradiciones angloamericana, española, francesa, india o latinoamericana. Sin embargo, algunas de estas tradiciones han ejercido y ejercen mayor influencia sobre otras.

Más específicamente, algunas de las principales corrientes del liberalismo angloamericano<sup>4</sup>, a través de algunas prácticas gubernamentales y ciudadanas, relaciones internacionales y discursos académicos, ejercen una considerable influencia sobre las tradiciones liberales de otras partes del mundo.

Esta influencia produce un efecto significativo en las concepciones del liberalismo de las tradiciones imperantes en los espacios geográficos receptores y la interpretación normal de Occidente de acontecimientos históricos de relevancia durante el siglo XX, como la Primera Guerra Mundial, el preámbulo y desenlace de la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, la caída del Muro de Berlín y el desplome de la URSS. Más recientemente, después del 11-S cambiaron muchos conceptos y parámetros de la jerga de la filosofía política y las relaciones internacionales, impactando directamente a las concepciones ideológicas identificadas como liberales en el mundo. Al respecto, Anker (2014) estudia el surgimiento de un liberalismo del terror, a partir de: a. la afirmación de George W. Bush hijo: “la libertad y el miedo se encuentran en la guerra”, b. la extensión del liberalismo del miedo y c. la constitución de Estados Unidos como una policía extranjera. Para la autora, estos puntos van de la mano con una intensificación de las narrativas del terror y las escenas de violencia, a menudo asociadas a monstruos que atentan contra la estabilidad del orden social, cuyo sustento

---

<sup>4</sup> Para efectos de este trabajo, entiéndase por liberalismo angloamericano, el conjunto de corrientes auto-proclamadas liberales o que estudian el liberalismo en Inglaterra y Estados Unidos.



teórico se encuentra en Hobbes y su influencia en los textos de John Locke y John Stuart Mill.

A pesar de la influencia de la tradición liberal angloamericana, tampoco en Inglaterra ni en Estados Unidos podemos identificar prácticas gubernamentales y ciudadanas ni discursos conforme a los cuales se logre una definición unívoca de liberalismo. Se han realizado intentos por definir un núcleo común de principios liberales, aplicables a todas las teorías que se auto-proclaman como tales, pero los resultados son fórmulas abstractas y fácilmente manipulables por intereses ideológicos que pretendan estipularse y legitimarse como la posición más auténticamente liberal. Algunos ejemplos de autores de la tradición liberal quienes han estipulado una perspectiva como la más auténticamente liberal son Strauss (1987), Macpherson (2011), Seliger (1979), Hayek (1976; 1978), Waldron (1987), Parry (1978) y Rawls (1999). Uno de los intentos más significativos de la filosofía política occidental para establecer un núcleo común de principios liberales es el realizado por Dworkin (1985), quien hace un recuento de las causas consideradas como los objetivos liberales y el modo en que estas han cambiado históricamente, de acuerdo con las circunstancias políticas estadounidenses, entre las décadas de 1960 y 1980, para afirmar la existencia de ciertas posiciones como indiscutiblemente liberales y nucleares del liberalismo. Una concepción particular de igualdad es para Dworkin, inherente a todas las posiciones liberales, pero esta concepción entra en conflicto con la libertad, donde una limita a la otra y viceversa. A modo de conclusión, Dworkin sostiene que los liberales tienden relativamente más hacia la igualdad que hacia la libertad, en relación con los conservadores, pero no llegan al extremo de los radicales, al respecto de la igualdad (p.187-204).

En medio de esta diversidad de enfoques y criterios referentes al modo mediante el cual debe ser estudiado e interpretado el liberalismo angloamericano, no todas las corrientes teórico-metodológicas que estudian este conjunto de ideologías políticas ejercen la misma influencia sobre las tradiciones liberales de otros espacios geográficos,

impactan de igual forma sus prácticas políticas y ciudadanas ni la conformación de discursos académicos identificados como liberales. Corrientes críticas como el contextualismo y los estudios coloniales no han ejercido tanta influencia como algunos de los principales enfoques de la teoría política occidental y de ahí que autores como Laslett (1956), Gunnell (1985), Skinner (1966a) y Tuck (1987) no sean tan comunes en las academias receptoras de la influencia angloamericana como Rawls (1999) y Nozick (1999).

En síntesis, hasta este punto hemos planteado cinco motivos por los cuales debería realizarse desde Nuestra América<sup>5</sup> investigaciones contextualistas situadas del liberalismo angloamericano y occidental: a. la pérdida de sentido del término liberalismo; b. la influencia de algunas corrientes de la tradición liberal angloamericana sobre las tradiciones liberales de otros espacios geográficos, entre ellos Nuestra América; c. la forma en que esta influencia afecta el modo mediante el cual en otros espacios geográficos se interpretan hechos históricos y argumentos políticos; d. el poco impacto que han tenido fuera de Inglaterra y Estados Unidos otras corrientes angloamericanas críticas del liberalismo; e. el valor potencial de abordar estas corrientes críticas de una manera situada para repensar en un futuro las tradiciones liberales de los espacios geográficos receptores de la influencia académica angloamericana.

## **PROPUESTA PARA UN ESTUDIO CONTEXTUALISTA SITUADO DE UN PROBLEMA FILOSÓFICO: JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO**

Este trabajo estudia algunas luchas de fuerzas entabladas en discursos académicos producidos en Inglaterra y Estados Unidos e identificados como liberales a lo largo del siglo XX. A través de estas luchas de fuerzas se constituye la tradición política occidental y dentro de este proceso se estipula y canoniza a John Locke como

---

<sup>5</sup> Este término ha sido acuñado por Cerutti (setiembre, 2014) para referirse no solamente a Latinoamérica, sino también a la parte anglófona del Caribe e indígena a lo largo del continente.

fundador del liberalismo y al *Second Treatise* como un primer texto de la teoría política occidental. Esto no afecta únicamente los discursos académicos, las prácticas políticas y ciudadanas de los países estudiados, sino al mundo en general y en términos más específicos a Nuestra América y a Costa Rica. Este abordaje contextualista situado consta de cinco partes: a. una diferenciación de las interpretaciones del pensamiento político de John Locke en el contexto de redacción de los *Two Treatises*, el contexto de su primera publicación y de algunas interpretaciones de la imagen de John Locke como un filósofo político a lo largo de los siglos XVIII y XIX; b. una descripción de las principales características de discursos liberales de la ciencia política inglesa y estadounidense de la primera mitad del siglo XX y el tratamiento brindado a la imagen de John Locke como un filósofo político en ese contexto; c. una revisión del surgimiento de la tradición política occidental, la separación de la teoría política de la ciencia política y la canonización y reafirmación de Locke como padre del liberalismo, en algunos discursos académicos autoproclamados liberales en la segunda mitad del siglo XX; d. una comparación entre los argumentos sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original en Hooker (1989), Sidney (1996) y Locke (2015) para identificar las peculiaridades del pensamiento de Locke al respecto de estos tres tópicos en otros dos autores propuestos como fundadores del liberalismo, durante las primeras décadas del siglo XX; e. una explicación de cómo la canonización de Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* como primer texto de la teoría política occidental puede ser entendida como un arcano político de carácter académico e interpretado como mecanismos de exclusión discursiva de autor y comentario, a partir de los planteamientos de Foucault (1992) al respecto del orden del discurso.

Las obras utilizadas para realizar el análisis propuesto en el punto d son:

- a. John Locke: *Two Treatise of Government*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La edición aquí utilizada será la de Peter Laslett de 1960, tomando como soporte la 24ª impresión de Cambridge University Press (Locke, 2015).

- a. Richard Hooker: *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*.<sup>7</sup>
- b. Algernon Sidney: *Discourers concerning government*.<sup>8</sup>

Al respecto del carácter situado de la investigación, realizar este trabajo se torna necesario, ya que, de acuerdo con Gallardo (2005a), en América Latina predomina la imagen canónica de John Locke como fundador del liberalismo y las perspectivas críticas de la teoría política abordadas en esta investigación han sido poco exploradas, debido a la preponderancia de esta canonización (p. 193-194). Esto se debe al impacto ejercido por la academia angloamericana y la tradición liberal occidental en los espacios geográficos de influencia del Bloque Occidental. Por estos dos motivos, intrínsecamente relacionados, es importante incorporar a la discusión académica costarricense sobre teoría política, algunas perspectivas angloamericanas, críticas del liberalismo occidental, para repensar situadamente el modo en que hacemos filosofía política en nuestra región. Más específicamente, al partir del contextualismo situado para tratar desde Costa Rica uno de los temas en discusión en las actuales academias inglesa y estadounidense, como lo es la revalorización del papel de John Locke para la filosofía política liberal, se brindará una posición a partir de la cual se logra un avance en función de esta importante tarea filosófica.

Además de traer a colación a la discusión de la academia costarricense y situar algunas perspectivas angloamericanas poco exploradas y de gran valor para realizar abordajes críticos en la filosofía política, esta investigación parte de un planteamiento novedoso, de acuerdo con el cual la canonización de John Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* son entendidas como un mecanismo de exclusión discursiva de autor, el establecimiento de un primer texto de la teoría política occidental y un arcano político de carácter académico del liberalismo del siglo XX.

---

<sup>7</sup> Aquí se trabajará con la edición de Cambridge University Press (Hooker, 1989). El texto está compuesto por el Prefacio y los Libros I y VIII de la obra total del autor.

<sup>8</sup> La edición aquí utilizada será la primera edición revisada y editada por Thomas G. West para *Liberty Found* (Sidney, 1996).

Este tipo de arcano político se diferencia del arcano político tradicional en dos puntos fundamentales. Primero, no se limita a la concepción de los misterios del estado, predominante en la Inglaterra contemporánea de John Locke<sup>9</sup> o la teoría del estado de Schmitt (1986), sino que trasciende las barreras estatales para adquirir connotaciones más complejas. Segundo, no se manifiesta en todos los espacios de esos estados, sino específicamente en los académicos y de ahí que constituyan mecanismos de exclusión discursiva, a través de los cuales se institucionaliza la voluntad de verdad de la teoría política occidental, siendo una de sus consecuencias, la canonización de John Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* como un primer texto de esta tradición. Esto último de acuerdo con los planteamientos sobre el orden del discurso de Foucault (1992).

En síntesis, esta investigación pretende darle respuesta al siguiente problema filosófico: ¿Cuáles son algunas de las principales características de la canonización académica de John Locke como fundador del liberalismo durante el siglo XX, haciendo énfasis en sus argumentos sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original y su función como arcano político de carácter académico de la teoría política y el liberalismo occidental?

## **ASPECTOS GENERALES PARA LA COMPRENSIÓN DEL ABORDAJE DEL PROBLEMA FILOSÓFICO**

Para comprender adecuadamente las diferencias en las interpretaciones dadas a la imagen política de John Locke, debe realizarse un estudio contextualista a profundidad que separe las interpretaciones hechas en distintos periodos de su vida y

---

<sup>9</sup> Filmer (2004) está consciente de la existencia de un arcano en la política inglesa cuando en su obra *Patriarcha*, afirma retóricamente: “*First, I have nothing to do to meddle with Mysteries of State, such Arcana Imperii..*” (“Primero, no tengo nada que hacer interviniendo en los Misterios del Estado, tales como el *Arcana Imperii...*”) (p.7). De igual manera, el mismo Locke reconoce abiertamente la existencia de un arcano político en *Two Treatises* al deducir de esta expresión de Filmer que este “*made his obeifance to the arcana imperii*” (“hizo reverencia al *arcana imperii*”) (Locke, 1794, p. p.215-216, Lib.1 Cap. II, 6).

durante los siglos XVIII y XIX. El contraste de estos resultados permitirá reconocer de una forma más clara el tratamiento de la imagen de John Locke como un filósofo político durante el siglo XX. Estas interpretaciones serán desarrolladas en los capítulos 2, 3 y 4 de esta investigación.

A continuación trataremos por separado tres aspectos necesarios para reconocer cómo ha sido estudiada la imagen de John Locke a lo largo del siglo XX. En una primera instancia, algunas características generales de los discursos de la ciencia política de la primera mitad del siglo XX, periodo en el cual Locke no era aceptado canónicamente como padre del liberalismo (argumentos tratados con una mayor profundidad en el capítulo tercero). En segundo lugar, el surgimiento y desenvolvimiento de dos de las principales corrientes críticas de la teoría política de la segunda mitad del siglo XX, a saber el contextualismo y los estudios coloniales. Como un último punto, un recuento de algunos de los principales investigadores sobre John Locke en boga en la academia angloamericana, durante el siglo XXI.

**Antes de la canonización de Locke como fundador del liberalismo.** Durante las primeras décadas del siglo XX, la tradición liberal angloamericana identificó sus raíces en la vida y la obra de Bentham (Bell, 2014, p. 692, 694, 700). En Inglaterra, los argumentos especulativos como fundamentos políticos liberales recientemente habían alcanzado cierta aceptación a partir de las estrategias del Partido Liberal, el cual encontraba en tales argumentos un valor funcional para potenciar una nueva revolución (Hobhouse, 1945). En Estados Unidos, durante las décadas de 1930 y 1940, en el seno de la academia se desenlaza una serie de conflictos teóricos entre la ciencia política y la teoría política; como resultado, la segunda adquiere autonomía teórica y metodológica y toma como objeto de estudio un corpus de autores y obras, a partir del cual construye analíticamente un canon; una de las características distintivas de la teoría política será estipular los fundamentos del liberalismo moderno en las ideas especulativas inglesas del siglo XVII (Gunnell, 1988). Por consiguiente, en la primera mitad del siglo XX, en ambas naciones se recurre progresivamente a los argumentos especulativos empleados

por algunos pensadores, considerados como ideólogos de la Gloriosa Revolución, para definir sus propios fundamentos políticos.

Pero estas academias, al recurrir progresivamente a las ideas políticas del siglo XVII, no arribaron directamente a Locke. Durante las primeras décadas del siglo XX sobresalieron otros nombres como Richard Hooker (1989) y Algernon Sidney (1996) como postulantes para ocupar el lugar del fundador del liberalismo. Al respecto de Hooker, Alexander (1908) exalta el valor del *Essay* para la epistemología moderna, pero considera a Locke un deudor de Hooker en función del planteamiento de un pacto original (p.81). Por su parte, Lamprecht (1918) escribe una obra sobre la filosofía moral y política de John Locke, en la cual parte de Hooker para arribar al filósofo, negar la originalidad de su pensamiento y reafirmar su deuda con la tradición ideológica del Interregno; los *Two Treatises* representan para Lamprecht la madurez de un pensamiento del pasado y no una defensa adecuada para un futuro. Finalmente, para Justice (1969),

*John Locke in his Second Treatise of Civil Government quoted extensively from Richard Hooker's Law of Ecclesiastical Polity. It has often been taken for granted that Hooker was a precursor of the political theories of the origin of government, the consent of the governed, and sovereignty and developed and perfected for Locke*<sup>10</sup> (p.1).

En relación con Algernon Sidney, Laski (1920) realiza un estudio del pensamiento político inglés de Locke a Bentham; en esta obra considera a Sidney como un precedente fundamental del ataque lockeano contra Filmer y la justificación del derecho natural de los reyes a gobernar. Sin embargo, Laski le concede a Locke el haberle asegurado al consentimiento un lugar permanente en la teoría política inglesa, a pesar de las partes confusas de sus obras y los errores cometidos al argumentar (p. 4).

---

<sup>10</sup> “John Locke en su *Second Treatise of Civil Government* citó ampliamente *Law of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker. Muchas veces se ha dado por sentado que Hooker fue un precursor de las teorías políticas sobre el origen del gobierno, el consentimiento de los gobernados y la soberanía y estas fueron desarrolladas y perfeccionadas por Locke”.

Para Laski, Locke fue el autor del siglo XVII que trató filosóficamente el problema del estado moderno (p. 7), a pesar de que los problemas más profundos del estado permanecieran escondidos hasta que Bentham y los revolucionarios insistieran en ellos (p. 6). También Robbins (1947), en un texto académico en el cual exalta la revolución de Estados Unidos menciona a Sidney y no a Locke en la lista de los liberales más importantes, teóricos del *Commonwealth* y del Partido *Whig* en el siglo XVII, junto a Milton, Harrington, Marchmont Nedham y Henry Neville (1947, p. 273).

En el transcurrir de la primera mitad del siglo XX, los nombres de Hooker y Sidney fueron perdiendo importancia y paralelamente la imagen de Locke como un filósofo político fue adquiriendo cierto estatus académico. De acuerdo con Gunnell (1985),

*But the process of transforming an analytical construct into an historical image had already begun. Subsequent scholars who referred to Locke as a liberal and the founder of the liberal tradition often ignored the fact that there the concept was unavailable to him, but it was not until after 1950 that there was even any extended discussion of Locke as a liberal*<sup>11</sup> (2001, p.131).

Este proceso va de la mano con la consolidación de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política. Al ser incluidos John Locke y el *Second Treatise* en el canon del liberalismo y de la historia de la filosofía política occidental, a pesar de las diferencias notables entre los modos de fundamentar aquello considerado como lo más auténticamente liberal desde distintas posiciones, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se reafirma la figura de Locke como fundador del liberalismo. Debido a esto, la imagen del Locke político se ha convertido en parte de los contenidos curriculares no solo de la enseñanza de la filosofía política occidental, sino también de los grados más elementales de la educación formal en occidente y de aquellas zonas

---

<sup>11</sup>“Pero el proceso de transformación de una construcción analítica a una imagen histórica ya había comenzado. Académicos posteriores quienes se refirieron a Locke como un liberal y el fundador de la tradición liberal a menudo ignoraron el hecho de que el concepto no estaba disponible para él, pero no fue sino hasta después de 1950 que hubo incluso alguna amplia discusión de Locke como un liberal”.



donde ejerce mayor influencia el pensamiento político occidental. Como ejemplo de esto, en la academia angloamericana, a inicios de la década de 1980, Ashcraft afirma que el pensamiento de Locke ha alcanzado un estatus de considerable familiaridad (1980a, p. 487) y en la segunda década del siglo XXI, Bell (2014) considera el rol de Locke como fundador del liberalismo, un *leitmotiv* de la filosofía política, tanto entre sus seguidores como entre sus detractores (p. 692).

**Principales corrientes críticas de la teoría política.** La interpretación crítica del papel histórico de John Locke ha sido desarrollada en la tradición angloamericana desde al menos dos perspectivas alternativas y complementarias. En una primera instancia, el contextualismo de la Escuela de Cambridge plantea un giro metodológico en el modo de estudiar el pensamiento político, al renunciar al modo subjetivo y paralizado desde el que se abordaba la interpretación histórica, a partir de los supuestos historiográficos de Sabine (1961) y la canonización de un corpus de textos fundamentales, presente en autores como Strauss (1987). El contextualismo explora las condiciones históricas en las que los textos y los autores escribieron, incluyendo un profundo análisis semántico del lenguaje, para separar las interpretaciones dadas sobre ellos en otras épocas y procurar un acercamiento lo más certero posible a lo que estos autores en sus textos quisieron decir realmente.

Uno de los principales autores del contextualismo es Peter Laslett, editor de los *Two Treatises* de 1960, quien se propone “*to establish Locke’s text as he wanted it read, to fix it in its historical context, Locke’s own context, and to demonstrate the connection of what he thought and wrote with the Locke of historical influence*”<sup>12</sup> (en Locke, 2015, p. 4). De su abordaje derivan dos consecuencias sumamente importantes para estudiar la obra de Locke: varía la fecha de la composición de los *Two Treatises* y plantea una hipótesis según la cual el *Essay* y los *Two Treatises* deben ser estudiados por separado

---

<sup>12</sup>“Establecer los textos de Locke como él quiso que se leyeran, fijarlos en su contexto histórico, el propio contexto de Locke, y demostrar la conexión de lo que él pensó y escribió con el Locke de influencia histórica”.

(Laslett, 1952a; 1952b; 1956; 1957); esto último rompiendo con el supuesto de la continuidad de ambas obras, argüido por Fraser (1895) y reafirmado posteriormente, conteniendo a Laslett, por Tully (1982).

El contextualismo se acentuará como método crítico durante la segunda mitad del siglo XX; hacia la década de 1980 criticará la separación de la teoría política de la ciencia política y su constitución como una disciplina académica independiente, basada en una tradición canónica sumamente reducida, intencionada y conforme a la cual, John Locke es un fundador histórico de la tradición liberal. Algunos de los principales autores de este abordaje son: G. J. A. Pocock (1975; 1989), Quentin Skinner (1965; 1966a; 1969b; 1974; 2005; 2006), John Gunnell (1986; 1988; 1998; 2001; 2004a; 2010) y Duncan Bell (2014).

En segundo lugar, en la década de 1980 se afianzan los estudios coloniales en la academia angloamericana. A partir de la variación en el fechado de la composición de los *Two Treatises*, se propone que los intereses ideológicos lockeanos expuestos en esta obra no son producto del pensamiento revolucionario *whig* del siglo XVII, sino de intereses comerciales y privados, asociados al periodo de Locke como Secretario de Comercio en la colonia de Carolina; esto justifica los argumentos coloniales hallados en los *Two Treatises* y sus paralelismos con *The Fundamental Constitutions*. En esta perspectiva sobresalen autores como Richard Tuck (1987; 1998; 2002), James Tully (1982; 1983; 1990; 1993; 1996; 2002; 2006; 2011) y David Armistage (2004).

**Principales estudios sobre Locke en el siglo XXI.** En términos generales, podemos clasificar los estudios actuales sobre Locke entre crítico-contextuales (donde este abordaje no renuncia al análisis textual, pero lo complementa con una comprensión del contexto) y estudios textuales o analíticos de algunos aspectos de la obra lockeana. Entre este último grupo hallamos a quienes interpretan favorablemente distintos aspectos sobre la obra de John Locke y a quienes están en contra de sus posiciones teóricas. Ambos grupos parten de la aceptación tácita del valor canónico de Locke para distintas disciplinas filosóficas y han abordado conflictos específicos como la tolerancia

(Corbett, 2012; Shanks, 2014; Hájková, 2015), la personalidad (Boeker, 2014a, 2014b), la ontología (Newton, 2014), el conocimiento (Walmsley, 2014; Soles, 2014), el contrato social (Stewart, 2000, Hulliung, 2007), la moral (Forde, 2011) y los derechos humanos (Arnold, 2007; Forde, 2009; Walsh, 2014; Di Biase, 2014). Otros aportes valiosos se han hecho en relación con los estudios biográficos de Locke (Goldie en Locke, 2002) y mediante una revalorización de la historia del pensamiento político occidental como alternativa a la tradición canónica impulsada a partir de Leo Strauss (Ryan, 2012).

**Aspectos estructurales.** El objetivo general de este trabajo es:

- Analizar el contexto de canonización de John Locke como un fundador del liberalismo durante el siglo XX, haciendo énfasis en sus argumentos sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original y su función como arcano político de carácter académico de la teoría política y el liberalismo occidental.

Para lograrlo, se concretarán los siguientes objetivos específicos:

- Diferenciar algunas características importantes de la interpretación de John Locke como un filósofo político y de los *Two Treatises* como textos académicos entre el periodo de su redacción y el siglo XIX.
- Describir algunas características de las transformaciones diacrónicas del liberalismo angloamericano en discursos académicos de la primera mitad del siglo XX, enfatizando el tratamiento brindado a John Locke como un filósofo político.
- Explicar algunas características importantes de las concepciones auto-proclamadas como liberales de la segunda mitad del siglo XX y sus disputas con otras corrientes críticas, de la mano con el surgimiento de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política y la canonización de John Locke como fundador del liberalismo.
- Determinar las principales semejanzas y diferencias de los argumentos sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original en Hooker, Sidney y Locke, visualizando por separado el *First Treatise* y el *Second Treatise*.

- Explicar, a partir de los resultados obtenidos de la concreción de los objetivos específicos anteriores, el modo mediante el cual se puede comprender la imagen canónica de John Locke en la filosofía política angloamericana, como parte de un arcano político de carácter académico del liberalismo del siglo XX.

### **REALISMO POLÍTICO Y TEORÍA DEL PODER COMO PUNTO DE PARTIDA**

Este trabajo asume algunos supuestos fundamentales del realismo político, pero niega otros. En primer lugar, no considera al ser humano malo por naturaleza, a diferencia de Maquiavelo para quien, “según demuestran cuantos escritores se han ocupado de la vida civil y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural siempre que la ocasión se los permita” (Discursos, I, III, en Maquiavelo, 1995, p. 265). En este mismo sentido, tampoco está de acuerdo con Hobbes, para quien:

*from this equality of ability, ariseth equality of hope in the attaining of our Ends. And therefore if any two men desire the same thing, with nevertheless they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their End, (which is ,, their owne conservation, and sometimes their delectation only,) endeavour to destroy, or subdue one another”*<sup>13</sup> (Hobbes, 2014, p.87).

En síntesis, esta investigación no visualiza a la humanidad como un conjunto de lobos, en el sentido clásico de la imagen. Sin embargo, reconoce este como el modo mediante el cual el gobernante visualiza y comprende al gobernado. Ahora bien, esta relación de gobierno ya no solo se manifiesta hacia el interior de cada estado; después de la Segunda Guerra Mundial, también se da en función de otros intereses supra-estatales (para efectos de este trabajo, los propios del Bloque Occidental) en pugna para

---

<sup>13</sup> “De esta igualdad de capacidad, surge la igualdad de la esperanza en la consecución de nuestros Fines. Y, por tanto, si cualquier par de hombres deseara la misma cosa, con la que sin embargo no pueden ambos disfrutar, ellos se convierten en enemigos; y en el camino que conduce a su Fin (que en principio es su propia conservación, y en algunas ocasiones su deleite únicamente) procuran destruir o someter al otro.”

establecer un orden y un dominio mundial. Una consecuencia de esta variación en la relación entre el gobernante y el gobernado es una alteración del significado de importantes conceptos clásicos de la teoría del estado, tal y como se habían concebido a lo largo de la modernidad. Al respecto,

... el Estado como modelo de unidad política, el Estado como portador del más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental, queda destronada. Sin embargo, se mantienen sus conceptos, que quedan incluso como conceptos *clásicos* (Schmitt, 2009, p.40).

Para los intereses supra-estatales del Bloque Occidental, en muchas ocasiones los estados mismos llegan a ser concebidos como parte de la figura del gobernado; como una parte del lobo o el animal polícromo de la teoría clásica. Así, esta noción clásica, expuesta claramente por Schmitt (1985), también sufre una transformación,

Es propio de las concepciones humanistas ver en el pueblo -una masa informe, el animal polícromo... algo irracional, a lo que hay que dominar y conducir por medio de la razón. Pero si el pueblo es lo irracional, no se puede negociar ni concluir contratos con él, sino que hay que dominarlo por la astucia o por la fuerza. El entendimiento no puede aquí hacerse entender, no razona, sino dicta. Lo irracional es tan solo el instrumento de lo racional, porque solo lo racional puede realmente dirigir y actuar (p. 40-41).

Como consecuencia de esto, la hostilidad política en las relaciones internacionales no se presenta exclusivamente entre los estados; se manifiesta tanto hacia el interior como hacia el exterior de los estados y los estados no son los principales determinantes de muchas condiciones de hostilidad.

Otro concepto clásico cuya alteración ayuda a conformar la perspectiva teórica de esta investigación es el de razón de estado. Al respecto, Foucault (2007) considera que “gobernar, según el principio de la razón de Estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser

fuerte contra todo lo que amenaza con destruirlo” (p. 19). A su vez, Schmitt (1985) considera que:

al final del siglo XV, cuando se había agotado el vigor de la teología y ya no satisfacía científicamente la visión patriarcalista del nacimiento del reino de los hombres, la política se desarrolló como una ciencia, la cual ha configurado una especie de doctrina esotérica del *ratio status* (1985, p.45).

En otras palabras, la razón de estado puede ser empleada por los intereses supra-estatales del Bloque Occidental, de un modo análogo al sentido clásico; esto para imponerse a través de una doctrina esotérica, pero con pretensiones de científicidad, sobre un animal polícromo o gobernado aún más complejo (independientemente de si es una persona, una asociación de personas, una corporación, una institución o un estado) para mantener su riqueza y ser lo más fuerte posible, frente a todo aquello que amenace con destruirle. Debido a esto, los intereses del Bloque Occidental imponen un orden político, económico, militar, social, mediático, académico y educativo para afrontar desde distintos flancos la Guerra Fría. Estos son los medios empleados por el Bloque Occidental para asegurar la auto-conservación del gobierno de sus intereses supra-estatales, no solamente frente a la URSS y sus aliados, sino también al margen de aquellos movimientos sociales y discursos académicos disidentes, dentro de los países del bloque o de sus zonas de influencia colonial.

Pero tanto estos intereses como estos medios no pueden ser evidentes para el gobernado. Este no debe saber que se le considera exclusivamente como algo irracional, que debe ser dirigido y mandado. Para asegurarse la obediencia política el Bloque Occidental, al igual que el gobierno de los estados modernos, debe resguardar su concepción a modo de arcano político. De acuerdo con Schmitt, toda ciencia emplea a modo de arcano, ardidés como la astucia y el fraude para alcanzar fines específicos y

en el Estado siempre son necesarias ciertas manifestaciones que susciten la apariencia de libertad, para tranquilizar al pueblo, esto es simulacro, instituciones decorativas. Los *arcana republicae*, por oposición a los móviles

que aparentemente actúan hacia la superficie, son las fuerzas propulsoras internas del Estado... lo que mueve la historia universal no son cualesquiera fuerzas sociales y económicas transpersonales, sino el cálculo del príncipe y su Consejo secreto de Estado, el plan bien medido de los gobernantes (1985, p.46).

Este tipo de arcanos políticos tradicionales estaba presente en la política inglesa del siglo XVII. Con la restauración de Carlos II, Lord Ashley fue nombrado Barón y Ministro de Hacienda. En este puesto se opuso a las políticas del partido de la Alta Iglesia y se ganó su desprecio,

*but he was in good favour with the king, and regarded both by non-conformists and latitudinarians as their great champion in the privy council, and yet more in the cabinet—a term then coming into use to designate the committee of privy councillors and principal advisers of the king, to whom it was thought prudent to confide all the secrets of state*<sup>14</sup>

Para asegurar la conservación del poder político el Bloque Occidental, análogamente a un estado moderno, debe hacer lo que sea necesario para garantizarse la obediencia política. En función de esto se establecen mecanismos específicos para dos tipos de arcano político. El *arcano imperii* y el *arcano dominationis*.

El *arcano imperii* en la teoría clásica se aplica al pueblo en contextos de estabilidad, donde no hay fuertes disidencias internas ni sedición externa; análogamente el Bloque Occidental lo aplica a los gobiernos de los estados de su zona de influencia y a los movimientos políticos y sociales, cuando se sujetan a determinados mecanismos que no atentan peligrosamente contra sus intereses. En el sentido clásico,

Dentro de los *arcana*, se distingue entre los *arcana imperii* y los *arcana dominationis*, refiriéndose los primeros al Estado, es decir, a la situación de poder existente de hecho, en los tiempos normales. A los *arcana imperii*

---

<sup>14</sup> “pero él contaba con el favor del rey y era considerado tanto por los no-conformistas como por los latitudinarios como su gran defensor en el consejo privado, y aún más en el gabinete - un término que entonces entra en uso para designar el comité de consejeros privados y asesores principales del rey, a quienes se creyó prudente confiar los secretos de Estado” (Fox, 1876, p. 139).

pertenecen, por tanto, los distintos métodos empleados en las distintas formas de Estado... para mantener tranquilo al pueblo; por ejemplo, en la monarquía y la aristocracia, una cierta participación en las instituciones políticas, pero particularmente una libertad de expresión verbal y libertad de imprenta... que permitan una participación ruidosa, pero políticamente insignificante en los acontecimientos estatales (Schmitt, 1985, p.56).

El *arcano dominationis* en la teoría clásica se aplica cuando se encuentra en peligro la auto-conservación del estado o del gobierno, ya sea por una sedición externa, una guerra civil o una revuelta; mediante esta figura un magistrado o dictador está por encima del *arcano imperii*, de toda la legislación e incluso por encima del derecho a la vida, por un tiempo limitado y para aplacar la situación de peligro. Análogamente, el Bloque Occidental puede valerse de esta figura para visualizar a la URSS, sus aliados y aquellos gobiernos, movimientos políticos y discursos académicos que vayan en contra de sus intereses y atenten contra estos al transgredir los mecanismos establecidos por el *arcano imperii* para los periodos de estabilidad. En palabras de Schmitt (1985), “los *arcana dominationis*, en cambio, se refieren a la protección y defensa de las personas que ejercen la dominación durante acontecimientos extraordinarios, rebeliones o revoluciones, y a los medios para arreglárselas con estas cosas” (p. 47).

En el contexto de la segunda mitad del siglo XX, el *arcano imperii* y el *arcano dominationis* se tornan más complejos, cuando responden a los intereses supra-estatales del Bloque Occidental. De esta manera, distintos tipos de arcanos se manifiestan como mecanismos en el plano político, jurídico, económico, científico y judicial. Entre estos también habrá un arcano político de carácter académico, por ser las academias fuentes de producción de un tipo específico de discursos con cierta influencia sobre la sociedad. Este tipo de arcano se diferencia del arcano político tradicional porque, por un lado trasciende las fronteras de los estados y no es propio de un gobierno tradicional en particular; pero por otro, no se aplica a la totalidad de las dinámicas de cada estado, sino específicamente a las prácticas académicas y sus consecuencias sociales.



El concepto de arcano político de carácter académico puede ejemplificarse en la historiografía de John Locke y su contexto. Los *Two Treatises* fueron publicados anónimamente en Inglaterra durante la vida del filósofo, pero en el continente, principalmente en Francia y Holanda, circulaban versiones en francés de *Du gouvernement civil* (1691), con el nombre de John Locke. Esta puede ser la causa de que Bayle se refiriera en 1693 a la autoría de Locke de los *Two Treatises* como generalmente conocida, al igual que en una carta de un gentil hombre inglés, fechada en 1695 (Laslett en Locke, 2015, p. 4-5). Esto puede ser interpretado como un arcano político de carácter académico, pues, aunque la obra no se publicara en Inglaterra con el nombre del filósofo sino hasta después de 1704, existía un pequeño grupo de intelectuales y políticos quienes conocían la autoría de la obra, frente a una masa letrada y no letrada, la cual la recibía como anónima (Fox, 1876).

Dentro del arcano político de carácter académico se puede comprender uno más específico: el arcano político de la teoría política occidental, el cual determinará una serie de mecanismos de exclusión discursiva para definir lo que se puede decir y lo que no se puede decir de política en los espacios académicos occidentales y aún con mayor rigor, en los espacios académicos de sus zonas de influencia colonial.

Tanto la separación entre el *arcano imperii* y el *arcano dominationis*, como el arcano político de la teoría política, permiten comprender la relación de dominación en términos de Foucault (1992), para quien “en toda sociedad la producción de discursos está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y los peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su temible materialidad” (1992, p.11). Desde esta perspectiva, estos procedimientos en el ámbito académico pueden relacionarse con la construcción analítica de una tradición liberal occidental, la cual sienta sus bases modernas en la Inglaterra del siglo XVII, si esta construcción ayuda a “dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar la temible materialidad” de los conflictos políticos afrontados por el Bloque Occidental a partir de la segunda mitad del siglo XX y evitar, tomando esta

tradición artificial como estandarte, los peligros de otras teorías sobre la propiedad, contrarias a sus intereses supra-estatales y peligrosas para la auto-conservación del gobierno y el mando del Bloque Occidental. De esta manera, aquellos discursos académicos que se apeguen a los mecanismos de exclusión discursiva impuestos por la teoría política occidental, se someten a las condiciones impuestas por el poder a modo de *arcano imperii*; aquellos otros discursos y teorías políticas, capaces de trasgredir tales mecanismos, están expuestos a distintos procesos establecidos a partir del *arcano dominationis*.

Esta variación del significado del “arcano político” tradicional o aquel conjunto de secretos de Estado, similares al secreto industrial y al secreto comercial (Schmitt, 1985, p.45), nos conduce a la concepción de una especie de arcano político internacional, ejercido por una especie de gobierno no estatal, cuyo mantenimiento en el poder se viera de una u otra manera beneficiado por el valor político de ciertas interpretaciones de algunos argumentos de Locke, como su teoría sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original. Luego, este arcano político internacional abarcaría especies de arcanos políticos graduales y derivados, entre los cuales hallaríamos un arcano político de carácter académico y, en el marco de este, un arcano político de la ciencia política y la teoría política. Dentro del arcano político de carácter académico de la teoría política de la segunda mitad del siglo XX, ubicaríamos otro derivado y relacionado con la estipulación y canonización de John Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* como un primer texto de la tradición occidental.

Esta asociación entre la noción del arcano político de carácter académico y el orden del discurso de Foucault, constituye un punto de partida para identificar la voluntad de verdad (la propia de los intereses supra-estatales del Bloque Occidental), manifiesta en la canonización de John Locke como fundador del liberalismo y el valor de este proceso histórico para la conformación de un arcano político de carácter académico del liberalismo occidental. Desde esta perspectiva, el secreto del arcano será de suma importancia para perpetuar el orden de un dispositivo. Más específicamente, el

orden del discurso tendrá un punto de partida desde el cual se propagará por una disposición de las cosas, de acuerdo a una voluntad de verdad, determinante de lo verdadero y lo falso, en ese orden específico. (Foucault, 1992, p. 9).

A partir del establecimiento de estos criterios en las academias se generan pugnas y estas luchas definen cuales perspectivas liberales de un espacio geográfico con una influencia significativa sobre las tradiciones liberales de otros espacios geográficos, tendrán más impacto (aquellas que se sujetan a los mecanismos establecidos para mantener el orden del discurso de acuerdo al arcano político o la voluntad de verdad que se impone como poder sobre el animal polícromo) y cuales pasarán en esos otros espacios académicos de un modo más tenue e incluso desapercibidas (aquellas que no se sujetan y contrariamente asumen posiciones críticas de tales mecanismos de exclusión). Por estas razones, los planteamientos teóricos y metodológicos del contextualismo y sus posiciones críticas de la construcción analítica de los discursos liberales, no tienen tanta influencia en las academias de otros espacios geográficos como las argumentaciones de Rawls (1999), al respecto del liberalismo. De igual manera, el contextualismo y los estudios coloniales no tendrán tanta preponderancia a la hora de interpretar a Locke como los planteamientos de Macpherson (2011), incluso entre las corrientes auto-proclamadas de izquierda en otras tradiciones donde el liberalismo occidental surta una influencia significativa.

Si este proceso de canonización de Locke responde a intereses de distintos grupos políticos de la tradición liberal occidental de la segunda mitad del siglo XX, estos intereses y tal canonización pueden ser entendidos como un arcano político (Schmitt, 1985) e interpretados a partir de los planteamientos sobre el orden del discurso de Foucault (1992). En concordancia con el planteamiento, el *Second Treatise* se convierte en un primer texto de la teoría política occidental, generando las características del mecanismo de exclusión discursiva llamado por Foucault “comentario”,

lo que se llama globalmente un comentario, el desfase entre el primer y el

segundo texto juega cometidos que son solidarios. De una parte, permite construir (e indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable, el sentido múltiple u oculto del cual parece ser poseedor, la reticencia y la riqueza esencial que se le supone, todo eso funda una posibilidad abierta para hablar. Pero, por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir por fin lo que estaba articulado silenciosamente allá lejos (Foucault, 1992, p.23).

En otras palabras, habría un interés en que la academia discutiera sobre John Locke como padre del liberalismo; difiriendo en aspectos específicos de su obra, ya sea por meros contrastes teóricos o ideológicos o por la influencia de situaciones contextuales; pero sin salirse de la consideración del filósofo como padre del liberalismo y determinando este acto como un ejercicio de libertad individual y un pre-requisito de la aceptación de un discurso de filosofía política como propio de esta disciplina o, de acuerdo al arcano imperii, como racionalmente académico.

### **ABORDAJE CONTEXTUALISTA DEL PROBLEMA FILOSÓFICO**

La base fundamental de esta investigación estará compuesta por un análisis contextual de distintos tipos de fuentes bibliográficas y consultas hechas a especialistas. A partir de esto se abordará gradualmente el problema de la investigación para concretar los cinco objetivos específicos y el objetivo general, arribando a conclusiones con un valor situado para replantear el modo en que se aborda la teoría política en Nuestra América.

Las fuentes bibliográficas consultadas pueden clasificarse en términos generales de la siguiente manera: a. obras escritas por John Locke (entre estas, distintas ediciones de los siglos XVIII, XIX, XX y XXI); b. textos sobre el pensamiento político de John Locke, escritos principalmente a lo largo del siglo XX (aunque también algunos de los siglos XVIII, XIX y XXI); c. escritos de Richard Hooker y Algernon Sidney; d.

documentos académicos sobre el liberalismo inglés y estadounidense de la primera mitad del siglo XX; e. documentos académicos de la tradición liberal occidental de la segunda mitad de la pasada centuria (estos últimos, producidos en las academias angloamericanas); f. fuentes angloamericanas críticas de la teoría política occidental; g. otras fuentes.

Ninguno de los apartados de este trabajo parte de un protocolo metodológico estipulativo, porque no se busca definir analíticamente el concepto de liberalismo, determinar sus principales características distintivas ni postular una definición existente como la más auténticamente liberal (Bell, 2014, p. 686).

Este trabajo tampoco parte de un protocolo canónico, ya que no pretende adecuarse a una tradición filosófica liberal preestablecida, sujetarse a los marcos teóricos y metodológicos específicos de la teoría política occidental ni limitarse a establecer relaciones intertextuales para comprender algunos aspectos filosóficos abordados por y desde el canon de la teoría política (Bell, 2014, p. 687).

Esta metodología parte de un protocolo contextualista y se posiciona en disconformidad con los protocolos y modos de abordaje anteriores, partiendo de ciertos postulados del realismo político, porque una interpretación filosófica incapaz de distinguir las diferencias del significado de una obra en el contexto de su redacción, el de su publicación o de las posteriores ediciones e interpretaciones históricas, así como de los auditorios hacia los cuales estas fueron dirigidas y los conflictos políticos en los cuales estuvieron inmersos tales auditorios, no puede arribar a los niveles más profundos de la comprensión del significado actual de los discursos académicos y reproduce el poder y el colonialismo, sin siquiera darse cuenta de ello.

Al partir de un protocolo metodológico contextualista, no se pretende: ni estipular una definición de “liberalismo” como la más auténticamente liberal, ni presentar analíticamente un listado de las principales nociones de liberalismo, ni plantear una tradición canónica ni canonizable del liberalismo. Actuar en alguno de estos sentidos sería contradecir el enfoque teórico-metodológico del presente trabajo.

Entonces, metodológicamente cómo entender el liberalismo; en tal caso recurrimos a Bell (2014) y lo comprendemos desde dos componentes esenciales: a. como el conjunto de textos y argumentos clasificados como liberales; b. como aquel grupo de pensadores que se han auto-proclamado liberales.<sup>15</sup>

## **CAPÍTULO 2: IMAGEN POLÍTICA DE JOHN LOCKE ANTES DEL SIGLO XX**

### **INTRODUCCIÓN**

El siguiente capítulo tiene como fin esclarecer algunas de las principales características de la imagen de John Locke como filósofo, desde el periodo de su vida hasta el siglo XIX. La exposición de estos matices contextuales es fundamental para reconocer sus diferencias con las características propias de la imagen política del filósofo durante la primera y la segunda mitad del siglo XX, en las tradiciones estadounidense, inglesa y occidental. En una primera instancia, se presenta una detallada biografía de John Locke; posteriormente, algunas de las principales ediciones de las obras del autor y algunos otros textos críticos, propios del siglo XVIII; seguidamente un escrutinio similar de obras escritas en el siglo XIX. Esto permitirá concluir si durante ese periodo John Locke fue considerado un filósofo serio, un filósofo político de peso académico o un simple representante cívico de la historia de la Gloriosa Revolución inglesa. De acuerdo con esto, se podrá identificar si el autor y los *Two Treatises* pertenecieron a algún tipo de canon de la teoría o la filosofía política, antes del siglo XX y bajo qué circunstancias contextuales.

---

<sup>15</sup> Nótese que, en consecuencia con nuestra propuesta metodológica, no se parte de una definición analítico-estipulativa ni de una definición canónica de “liberalismo”. Lo que se presenta es un criterio de discernimiento y clasificación para orientar la búsqueda y selección bibliográfica de autores y textos que alimenten teóricamente la investigación. A este lo hemos llamado, principio clasificatorio contextualista, como se señaló arriba, partiendo de Bell (2014), para quien “*it can be seen as the sum of the arguments that have been classified as liberal, and recognised as such by others self-proclaimed liberals, over time and space*” (p.685) (“Este puede ser visto como la suma de argumentos que han sido clasificados como liberales, y reconocidos como tal por otros auto-proclamados liberales, a través del tiempo y el espacio”).

## **BIOGRAFÍA DE JOHN LOCKE**

John Locke es descendiente de otro John Locke, quien fuera alguacil de Londres en 1460 (Fox, 1876, p. 1) y bisabuelo de William Locke, el principal mercader inglés de la época de Enrique VIII (p. 2). Su bisabuelo se llamaba Edward Locke y fungió como capillero de la parroquia de Buckland-Newton en 1573; vivió en una aldea cercana a la corte de Canning (p. 2). Edward fue padre de Nicolás Locke, quien nació en 1574 y se dedicó al comercio y posteriormente se especializó en la producción y venta de paños de lana; sus negocios prosperaron y acumuló una considerable fortuna (p. 3; Cranston, 1957, p. 3). El hijo mayor de Nicolás se llamó John Locke y no continuó con los negocios fabriles y mercantiles familiares; se convirtió en un hombre de letras y llegó a ser un destacado notario. Como notario fue Secretario de los Jueces de Paz del distrito de Somersetshire, uno de cuyos líderes era Alexander Popham, un terrateniente con posesión de tierras principalmente en Pensford y con quien John Locke padre estuvo asociado por alrededor de veinte años, como su asesor (Fox, 1876, p. 5).

Estos hechos históricos muestran algunas de las más importantes confluencias ideológicas y prácticas de la familia del filósofo. El servicio público de su ancestro alguacil hace contraste con la vertiente burguesa de William Locke y su abuelo Nicolás, más interesados por los asuntos privados. Un punto intermedio lo encontramos en su padre quien, a pesar de haber sido un funcionario público, estuvo asociado por largo tiempo a un poderoso señor y sus intereses, constituyendo esto un preámbulo de la relación y devoción de John Locke, el filósofo, a Lord Ashley. Los intereses públicos y privados están también atravesados por una marcada arteria religiosa y un precedente importante de este hecho es la labor de Edward Locke como capillero protestante. Luego, desde sus ancestros y hasta sus primeros días, en la casa de Locke se respiró un ambiente donde estaban en continuo contraste los asuntos públicos y privados, así como los propios de la religión.

De acuerdo con los registros parroquiales de Wrington, John Locke fue bautizado el 29 de agosto de 1632 (en Locke, 1742; 1751, Vol.1, p. v; 1847, p. xv; Fox,

1876, p. 1) por el rector puritano de esa parroquia, Samuel Crook, a pesar de que el tipo de oficio religioso es difícil de precisar (Cranston, 1957, p. 1). Nació cuando Hobbes tenía 44 años, Descartes 36, Milton 34; en el mismo año del nacimiento de Espinoza; 10 años antes que Newton y 14 que Leibniz (Fox, 1876, p. 1). Esto sucedió en el segundo año del matrimonio de sus padres, John Locke y Agnes o Anne Keene (p. 4), una piadosa mujer y afectuosa madre, de acuerdo con las palabras del filósofo (p. 13). Para este año, la mayoría de los mercaderes de Somerset y Bristol ya no son católicos y muchos han llegado a ser puritanos (Cranston, 1957, p. 2). Por esto, el contexto se caracteriza por conflictos entre los miembros de la alta iglesia y los puritanos así como entre los viejos terratenientes y las empresas capitalistas y entre un rey imperioso y políticos asertivos, lo cual constituía el preámbulo de Guerra Civil, de la cual el condado de Somerset era un representativo microcosmos (p. 3).

Locke fue un niño de la clase comerciante puritana, por linaje de ambos padres (p. 3). En 1637, cuando el filósofo contaba con 5 años, nació su hermano Thomas Locke (en Locke, 1880, p. xix; Fox, 1876, p. 13) y Escocia se levantó en armas contra Carlos I, rey de la dinastía de los Estuardo, constituyendo esta rebelión el preámbulo de la Guerra Civil Británica (Goldie en Locke, 2006, p. xxviii). En este año Chillingworth se convierte en uno de los precedentes de la teoría de la tolerancia religiosa lockeana, al afirmar que los protestantes no tienen perdón, si actúan con vigilancia contra hombres con una conciencia distinta, porque no podemos presumir hablar de las cosas de Dios mejor que en las palabras de Dios y tiranizar nuestros criterios por encima de otros, despojándoles de la libertad que Cristo y los apóstoles les dieron (Fox, 1876, p. 169). Este personaje fue maestro de Ralph Cudworth y John Tillotson, quienes serían amigos de Locke tiempo después (Fox, 1876, p. 170).

El 3 de abril de 1642 inicia la Guerra Civil y en la iglesia parroquial de Publow, John Locke padre anuncia públicamente su asentimiento a la protesta del Largo Parlamento contra Carlos I. Pocas semanas después estuvo en el campo de batalla como capitán de las tropas montadas, en el regimiento de voluntarios levantado por su



empleador y amigo, Alexander Popham, ahora Coronel Popham de la armada del Parlamento (Fox, 1876, p. 7; en Locke, 1880. p. xix). A partir de entonces se dan intensos combates entre los cuales destaca una derrota contundente de su regimiento en Bristol, en el año de 1643 (Fox, 1876, p. 8). Por estas circunstancias pareciera que John Locke padre fue una víctima privada de la guerra, ya que quedó casi en la ruina y no pudo recuperar su posición (p. 9).

Estos acontecimientos quizá influyeron en la actitud de su padre para con el filósofo, la cual él siempre aprobó por haberle infundido disciplina; fue un hombre severo, pero no cruel y una figura de autoridad quien guardó su distancia cuando él era un niño y cuando creció, vivió con él como si se tratase de un amigo. Posteriormente, el filósofo generalizó este tipo de relación como la regla de trato de todos los padres (p. 13-14).

En 1645, el ingreso de estudiantes a *Westminster School*, debido a las políticas del Parlamento Largo, dejó de ser exclusivo para los hijos de los realistas y los hijos de los puritanos tuvieron acceso al centro de enseñanza (p. 17). Al inicio del siguiente año, la vida de John Locke da un giro decisivo para su desarrollo intelectual al ser admitido en *Westminster School* y en 1647, en medio de la Guerra Civil y por medio de las influencias políticas del Coronel Alexander Popham, arriba a Londres y se incorpora a su centro de formación (en Locke, 1880, p. xix; 2006, p. xxviii; Fox, 1876, p. 16).

En 1648 muere su abuelo (Fox, 1876, p. 3) y el 30 de enero de 1649 se convertirá en uno de los días más memorables de la historia de Inglaterra: Carlos I, quien profesaba gobernar por derecho divino, es ejecutado en *Whitehall Palace Yard*, al ser considerado como un traidor del *Commonwealth*, confiado a su custodia (Fox, 1876, p. 25; Goldie en Locke, p. xvi; Laslett en Locke, 2015, p. 17).

Thomas Hobbes publicó el *Leviathan* en 1651. Un año después finalizó la Guerra Civil y Locke fue elegido como estudiante de *Christ-Church* del Colegio de Oxford, donde realizó trabajos sobre Descartes y tuvo cierta aversión por la educación universitaria, tal y como se impartía en su época (Fox, 1876, p. 26; Goldie en Locke,

2006, p. xxviii; Laslett en Locke, 2015).

En este contexto *Christ-Church* era regida por el Dr. John Owen, quien había sustituido al Dr. Reynolds entre 1650 y 1651, por no conceder obediencia a Cromwell y el Parlamento. Owen había sido un agitador durante la Guerra Civil, en favor de la libertad religiosa, una figura de importancia en los acontecimientos políticos posteriores a la ejecución de Carlos I y contaba con el favor de *Lord Protector* y del Parlamento (Fox, 1876, p. 29-30). Sin embargo, no fue una tarea fácil para Owen ni los puritanos reformar las materias de *Christ-Church*, pero cuando realizaron las respectivas reformas fueron aceptadas incluso por los realistas (p. 32). Estas reformas se centraron en mejorar tanto el estudio del aprendizaje como la práctica de la virtud (p. 33) y representaron un alto nivel de tolerancia religiosa, ya que a quienes estaban a favor de una iglesia episcopal, no se les permitió continuar de forma pública con sus modos favoritos de culto o proclamar sus opiniones teológicas prohibitivas, pero podían continuar con las mismas de modo privado (p. 35-36). En contraste, las reformas políticas fueron más estrictas y no se permitió signos de oposición a Cromwell ni al protectorado (p. 36).

Entre 1653 y 1658, Oliver Cromwell rige en Inglaterra como *Lord Protector*. En este periodo republicano del *Commonwealth* también se dieron algunos cambios en *Westminster School*, bajo la dirección de Thomas Bloomer, quien rigió la casa de enseñanza entre 1638 y 1695; estos cambios se dieron en el entrenamiento teológico y las formas de la religión (Fox, 1876, p. 19-20). Además, en Inglaterra se impusieron algunas reformas puritanas educativas y sociales como una enseñanza generalizada de griego y latín y la necesidad de llevar una formación a los comuneros, similar a la de los miembros de los colegios y los salones de Oxford (p. 38).

Locke ingresó a *Christ-Church* cuando la reforma puritana estaba apenas comenzando; su tutor por cinco o seis años fue Thomas Cole (p. 41). En sus primeros años de estudios sobre filosofía moral, atendió las lecturas del Dr. Henry Wilkinson, un eminente presbiteriano, y posteriormente las de Mr. Francis Howell, un destacado independiente (p. 46). También recibió clases de geometría con el Dr. John Wallis (p.

48) y su profesor de griego fue el Dr. John Harmar (p. 49). De acuerdo con Laslett, en este año realizó su primera publicación, un poema con una salutación para *Lord Protector* (en Locke, 2015, p. 18), a pesar de que Goldie lo fecha dos años después; el poema dice: “*You Sir, from Heav'n a finish'd hero fell*”<sup>16</sup> (Goldie en Locke, 2006, p. xiv).

El 14 de febrero de 1655 el filósofo obtiene el grado de Bachiller en Artes de *Westminster School* (en Locke, 1742; 1751, p. v; 1794a, Vol. 1, p. xx; 1844, p. 5; 1880, p. xxi; Fox, 1876, p. 52) y el 29 de junio de 1658, el grado de Master de Artes (en Locke, 1742; 1751, Vol. 1, p.v; 1794a, Vol. 1, p.xx; Fox, 1876; p. 52).

Entre 1658 y 1659, Locke fue elegido como un estudiante senior de *Christ-Church*, reconocimiento otorgado de por vida, a menos de que el beneficiario tuviera muestras de una mala conducta o por alguna otra razón especial (Fox, 1876, p. 52-53). En este periodo, uno de sus contactos más importantes fue el Dr. Edward Pockocke, profesor de hebreo y de árabe, quien había pasado muchos años en Alepo y otros lugares de Oriente. A pesar de haber sido un realista férreo, este profesor se vio beneficiado con la liberalidad de la enseñanza puritana, ya que en el periodo de las reformas educativas y sociales, se institucionaliza la enseñanza de árabe en Oxford y él es el primero en ocupar la cátedra (p. 56-57). Otros de sus amigos fueron Nathaniel Hodges, quien al igual que él había estudiado en *Westminster School* y era un profesor de filosofía moral (p. 59); David Thomas, quien se condujo por el área de la medicina (p. 60) y James Tyrrell, dedicado al estudio de la filosofía y otros temas (p. 60-61). Locke tuvo influencia de Descartes y Bacon, pero no de Espinoza, tres meses más joven que él y quien comenzaba a hacer sus primeras disertaciones públicas cuando Locke se encontraba estudiando en Oxford (p. 63-65). En esta época de la vida de Locke también se dio la sustitución de Owen, quien era un independiente y la restitución del Dr. Richard Reynolds, un rígido presbiteriano. Esto fue consecuencia de una pequeña tiranía de oficiales y secretarios rivales quienes asumieron el poder en Inglaterra después de la

---

<sup>16</sup> “Usted Sir, del cielo un acabado héroe cayó”.

muerte de Cromwell, en cuyos preceptos Locke veía constreñidas las ideas puritanas inculcadas en él por su padre, en la misma medida que sus conocimientos sobre la libertad política y religiosa y por eso vio más esperanza en la restauración de Carlos II en el trono que en la realidad política afrontada en esos días (p. 79-80).

En 1660 muere su padre (en Locke, 1880, p. xxii; Fox, 1876, p. 70) y Carlos II es restaurado en el trono (Fox, 1876, p. 1). Al respecto de la situación familiar, Locke fue el único heredero, ya que su hermano Thomas Locke había muerto de tisis. No hay un registro de la herencia, pero se dice que fue mucho menor que la cedida por Nicolás Locke a su padre. John Locke aparece como el dueño de fincas y casas en Pensford y su vecindad, cuyo arrendamiento le generó una renta aproximada de 200 libras anuales. También hay registro de tierras y arrendamientos en Somersetshire, pero no se sabe si todas estas tierras fueron heredadas por su abuelo u otro antepasado a él y a su padre o si él las adquirió por otros medios. El hermano menor de su padre, Peter Locke, parece haberle asistido con la administración de sus bienes (p. 81-83).

Con la llegada de Carlos II al poder, los cambios fueron más repentinos y a través de ellos el viejo orden de las cosas fue restablecido; se ejecutaron todos los esfuerzos para remover cualquier rastro de la supremacía puritana en favor de la política religiosa episcopal. A los estudiantes se les exigió dejar la universidad o conformarse con las prescripciones y dogmas de la iglesia restablecida (p. 84). Lord Ashley fue hecho Barón y posteriormente, gracias a la influencia de Clarendon, Ministro del Hacienda, puesto desde el que se opuso regular pero vanamente a la política del partido de la alta iglesia, por lo que se ganó su desprecio (p. 138-139). Thomas Cole, tutor de Locke, fue expulsado de *Christ-Church* (p. 41) y el filósofo comienza a componer sus primeros tratados políticos: los *Two Tract on Government* (Goldie en Locke, 2006, p. xiii), dirigidos a algunos miembros de *Christ-Church*, en los cuales justifica una visión tradicionalista y autoritaria (en Laslett, 2015, p. 21); estos textos no conocidos antes de la II Guerra Mundial (Goldie en Locke, 2006, p. xi) y en los cuales justifica el derecho de un gobernante a imponer una religión al pueblo (p. 3-53), se caracterizan por

presentar argumentos contradictorios con sus posteriores reflexiones sobre la tolerancia

El 24 de diciembre de 1660, John Locke fue nombrado en *Chirst-Church* como profesor de griego e inicia sus funciones al año siguiente. El 24 de diciembre de 1662, año en el que finaliza *Two Tract on Government* (Goldie en Locke, p. xviii), obtiene un nombramiento como profesor de retórica y en la misma fecha de 1663 es nombrado como censor de filosofía moral (Fox, 1876, p. 86-87; Goldie en Locke, 2006, p. xviii). En este año, Lord Ashley sufrió la caída que le causó el absceso intestinal por el que posteriormente conocerá de modo accidental a John Locke (Fox, 1876, p. 139).

Antes de 1661 escribió elaborados tratados sobre diversos temas, así como notas y memorándum propios del curso de sus lecturas y conversaciones, pero es probable que un gran número de estos fragmentos se haya perdido y quizá los ensayos que se conservan son escasamente representativos de los muchos que él preparó (p. 146)<sup>17</sup>. Después de la Restauración escribió "*Reflections upon the Roman Commonwealth*", texto de cuarenta y dos páginas. Este trabajo demuestra que antes de su redacción Locke había hecho un profundo estudio de la historia y la política romana y empleó referencias de muchos escritores latinos. También evidencia que el filósofo había llegado a convicciones en la ciencia política de las que nunca se apartaría (p. 147-154). Estos y otros escritos tempranos demuestran sus preocupaciones políticas, inmersas en el periodo de la Restauración en el trono de Carlos II.

En 1661 Locke escribe un texto en el que se visualiza su interés por mejorar los puntos de vista utilitaristas de Thomas Hobbes y en el cual realiza reflexiones sobre algunos desconcertantes problemas sociales (p. 162-164). Otro documento temprano, anterior a 1667, brinda un rastro que puede ser tomado como un arquetipo de una exaltación del utilitarismo (p. 164).

Entre 1661 y 1662 Locke tuvo dos pupilos, Thomas Harborne y Henry Clayton y en 1663 otro de apellido Townshend, con el que tuvo una relación más extendida y en

---

<sup>17</sup> Muchos de estos documentos fueron recuperados, junto con el escritorio de John Locke, con motivo de las evacuaciones consecuentes de la Segunda Guerra Mundial (Goldie en Locke, 2006, p. xi).

los siguientes años tuvo otros pupilos (Fox, 1876, p. 88). Se conserva parte del programa diseñado por el filósofo para impartir lecciones de latín en estos años (Locke, 1827).

En 1662, se publica en ocho volúmenes la obra completa de Richard Hooker, *The Works of Mr. Richard Hooker, Vindicating the Church of England, As Truly Christian, and Duly Reformed*. En este año se refuerza la conformación anglicana, mediante el Acto de Uniformidad (Goldie en Locke, 2006, p. xviii; Fox, 1876, p. 179) y el 24 de marzo de 1663, Carlos II le concede al Duque de Albemarle, el Conde de Clarendon, el Conde de Craven, Lord Berkeley de Stratton, Lord Ashley, Sir George Carteret, Sir William Berkeley y Sir John Colleton, la propiedad de la colonia de Carolina. (en Locke, 1720; Fox, 1876, p. 236). En este año Locke inicia la composición de *Essays on the Law of Nature*, obra que termina al año siguiente (Goldie en Locke, 2006, p. xxviii).

En 1663 el rey Carlos II había visitado Oxford y se había hospedado con toda su comitiva en *Christ-Church*. Locke sin duda alguna estuvo entre quienes formaron una guardia de honor con el Dr. Fell, Decano de *Christ-Church*, a la cabeza (Fox, 1876, p. 97). En este año, Lord Ashley es elegido como miembro de la *Royal Society* y se convirtió en uno de sus miembros más activos (p. 246).

En 1664 se aprueba el Acta del Conventículo, conforme al cual se prohíbe en Inglaterra las asambleas religiosas de más de cinco personas, excepto las celebradas en el seno de la alta iglesia y el 1665 se decreta el Acta de las Cinco Millas o el Acta de Oxford, mediante la cual se le prohibía a los clérigos no conformistas que habían sido expulsados, vivir a una distancia menor de 5 millas de una parroquia. El Duque de Buckingham y principalmente Lord Ashley no estuvieron de acuerdo con estas medidas restrictivas de la libertad religiosa (p. 172).

A pesar de que los editores de *The Works of John Locke* del siglo XVIII consideraran que Mr. Locke trabajó como secretario de Sir Walter Vane, quien fue nombrado, junto con otros príncipes germanos, como miembro de la corte inglesa de Brandeburg en 1664, Fox rectifica esta fecha y afirma que su trabajo como secretario

de Sir William Swan se dio entre 1665 y 1666 (Fox, 1876, p. 99-100; Locke, 2006, p. xviii) y está relacionado con una segunda estancia del rey Carlos II en Oxford, más larga que la de 1663, en la cual se decide continuar con la guerra contra Holanda; esto debido a que Brandeburgo se encontraba próximo a esa nación (Fox, 1876, p. 97). Locke estuvo contento de poder abandonar su vida como catedrático de Oxford en este corto periodo (en Locke, 1880, p. xxiii). Su viaje a la corte de Brandeburgo le permitió relacionarse con frailes franciscanos (Fox, 1876, p. 106); asistió al servicio de la iglesia luterana, pero tuvo la desventaja de desconocer el idioma alemán (p. 109-110); visitó iglesias calvinistas (p. 111); fue menos severo en sus críticas contra ellos que contra los católicos, con quienes se encontró en Cleve (p. 112); también tuvo contacto con la Orden de los Cartujos (p. 114-115). Finalizado este servicio recibió la oferta de un trabajo diplomático con el nuevo embajador en España, Edward Montagu, Conde de Sandwich (en Locke, 1880, p. xxiii; Fox, 1876, p. 122), pero declinó la oferta y regresó a Inglaterra (Locke, 1751, Vol. 1, p. v-vi; 1974a, p. xx-xxi; 1844, p. 5; Fox, 1876, p. 122).

Al regresar de Alemania en 1666, fue a visitar su patrimonio familiar en Somersetshire, Pensford y sus vecindades. Estando en el oeste de Inglaterra Boyle le envió un barómetro con el que hizo observaciones sobre la temperatura en distintas partes, principalmente en las minas de plomo y comenzó a interesarse por las observaciones científicas. Luego de este viaje regresó a Oxford donde continuó enviándole reportes del clima a su amigo Boyle, de mayo de ese año a marzo de 1667, con la excepción de tres cortas ausencias (Fox, 1876, p. 124-127).

También en 1666 sucedieron varios acontecimientos importantes tanto para la historia de Inglaterra como para la vida de John Locke. Se desata el Gran Incendio de Londres, salvándose el distrito de Westminster y Locke es dispensado por el Secretario de Estado de Carlos II de seguir un camino clerical, conservando su lugar de estudio en *Christ-Church* (p. 131) para dedicarse al estudio de la física, más específicamente de la medicina, el cual había comenzado antes de su corta carrera diplomática, en cuyo

estudio asistió tres años a las lecciones de árabe y de anatomía humana; también participó en varias *disputatio* en la escuela de medicina. En este proceso conoció la obra de Hipócrates y Galeno (p. 128-129). Su viejo amigo, David Thomas practicaba la medicina y Locke parece haber sido su asistente (p. 132), al tiempo que el filósofo consolidó una amistad madura con Boyle, la cual perduraría hasta 1691 con la muerte del notable científico (p. 133).

En julio de 1666 ocurre un incidente que marcará la carrera de Locke: conoce a Lord Ashley (en 1844, p. 5; 1880, p. xxiv; Locke, 2006, p. xviii) quien dejando su adolescencia había apoyado a las facciones realistas, durante los últimos años de vida de Carlos I, pero luego había ayudado a Cromwell a llegar al poder y seguidamente se había puesto en contra del protectorado de su hijo y promovido la Restauración; Lord Ashley también llegará a ser el principal oponente, aunque no el más sonado, del partido tiránico que se las arregló para hacer de Carlos II su herramienta (Fox, 1876, p. 136).

Los editores de *The Works of John Locke* del siglo XVIII narran detalladamente los acontecimientos del encuentro de Locke con este personaje que cambiará su vida. Lord Ashley había sufrido una caída y tenía una molestia en el pecho y se le había formado un absceso debajo del estómago, el cual le aquejaba desde hacía varios años; para esto le recomendaron beber un agua mineral de Astrop y le escribió al Dr. Thomas para que se la enviara, pero éste no se encontraba en Oxford y quiso que su amigo Mr. Locke le excusara por no poder ir a verle. El agua no estaba el día después de la llegada de Lord Ashley y Mr. Locke se vio obligado a esperar en el reino su arribo y plantear una excusa. Lord Ashley le recibió con gran civilidad y aceptó sus razones. En el periodo de la espera le cautivó la conversación con Mr. Locke. Posteriormente Lord Ashley se dirigió a Sunning-Hill, donde bebió el agua mineral, dejándole expensas invitaciones y muestras de amistad al filósofo (en Locke 1751, Vol.1, p.vi; 1794a, Vol.1, p. xxi; Fox, 1876, p. 140-142).

En la primavera de 1667, Locke visita a sus amigos de Somersetshire y es probable que en su camino de regreso a Oxford se quedara unas semanas con Lord



Ashley en Wamborne St. Giles. Posteriormente, el 15 de junio, fue a la *Exeter House*, la residencia de Lord Ashley en Londres, se estableció como un hombre del hogar y vivió con su familia con mucha estima, no solo de Lord Ashley sino también de todos sus amigos y familiares (Fox, 1876, p. 144; Laslett en Locke, 2015, p. 16). Las versiones editoriales más tempranas sostienen que Lord Ashley manda a llamar a Mr. Locke para que sirviera en su casa y siguió sus consejos en relación con una operación que le realizaría a su absceso (en Locke, 1794a, p. xxii); Locke trabaja como consejero político de Lord Ashley y como su secretario (Goldie en Locke, 2006, p. xv). Este cambio de estilo de vida implica también el abandono del claustro académico de *Christ-Church* (Goldie en Locke, 2006, p. xv). En este año escribe *An Essay on Toleration* (Goldie en Locke, 2006, p. xxviii), texto cuya autoría por mucho tiempo se le atribuyó a su patrón (en Locke, 1794a, Vol. 1, p. xvi).

En 1668, Locke escribe una obra titulada *Anatomica* (Fox, 1876, p. 228) y le practica una operación a Lord Ashley, salvándole la vida (Goldie en Locke, 2006, p. xxviii), pero el absceso operado nunca le cerró y luego de esto Mr. Locke no practicó la medicina más que con sus más cercanos amigos y se dedicó a estudiar más sobre política y religión (en Locke, 1794a, Vol. 1, p. xxii). También en este año, Locke atendió al conde y a los contadores de Northumberland en Francia, pero no continuó con ellos mucho tiempo porque el conde agonizó en su llegada a Roma y los contadores, a quienes había dejado en Francia junto con Mr. Locke, retornaron a Inglaterra. A su regreso vuelve a reunirse con Lord Ashley, quien le nombra administrador de hacienda y le encomienda la inspección de la educación de su hijo, quien contaba con quince años y tenía una débil salud (en Locke, 1751, Vol. 1, p.vi-vii; 1794a, p. xxiii; Fox, 1876, p. 211). Lord Ashley posteriormente le concede la tarea de buscar una esposa honorable para su hijo, fungiendo Locke, para cumplir con esta tarea, como una especie de “*Celestina*” (Fox, 1876, p. 203). Su estancia en la casa de Lord Ashley le permitió familiarizarse con Thomas Sydenham y John Mapletoft (p. 211) y mantener conversaciones con las personas más prominentes de su época, como el Duque Villiers

de Buckingham y Lord Hallifax (en Locke, 1794a, Vol. 1, p.xxii). En otro tema, el 19 de noviembre, Sir Paul Neil, amigo de Boyle y de Lord Ashley, propuso a Locke como candidato a miembro de la *Royal Society* y fue elegido como tal el día 23 del mismo mes (Fox, 1876, p. 245).

El 11 de febrero de 1669, Locke fue electo como uno de los once integrantes de un comité especial de la *Royal Society* para considerar y dirigir experimentos (p. 246). El 21 de junio el filósofo compone *The Fundamental Constitutions of Carolina*, la cual será su única obra publicada con su autoría antes de 1689-1690 (Armitage, 2004, p. 607; Goldie en Locke, 2006, p. xiii); a partir de este trabajo Carolina se convierte en la primera colonia inglesa y de cualquier nación europea en garantizar la libertad de conciencia religiosa, llegando a ser este sitio, incluso cuando esta constitución fue derogada, un lugar de asilo para los disidentes religiosos de Europa, incluso más que Massachusetts y Pennsylvania (Fox, 1876, p. 243). El 6 de agosto, a partir de la inversión hecha por los propietarios de Carolina, ochenta y seis hombres y seis mujeres arribaron a la colonia y fueron ayudados por un pequeño grupo de emigrantes de otras colonias quienes habían hecho posesión irregular de algunas esquinas de la provincia y es probable que el mismo Locke fuera nombrado superintendente de sus negocios (en Locke, 1720; Fox, 1876, p. 237-238). Finalmente, el 30 de noviembre fue nombrado miembro del Consejo de la *Royal Society*, puesto que no llegó a ocupar sino hasta el 26 de julio del año siguiente (Fox, 1876, p. 246). También en 1669 escribe *De Arte Medica* (Fox, 1876, p. 222-227)

La constitución de Carolina entra en vigencia en 1670 (p. 243). De acuerdo con Armitage (2004), el autor pudo haber sido un conservador durante esta década (p.610). También en 1670, una semana antes de la navidad de ese año, Guillermo de Orange visita en Oxford a su tío, el rey Carlos II (Fox, 1876, p. 209-210).

De acuerdo con sus editores tempranos, entre 1670 y 1671, Locke traza un diseño en borrador para su *Essay*, pero no lo termina; en este periodo tiene conversaciones con Mr. Tyrrell, el Dr. Thomas y algunos otros amigos (en Locke, 1742,

p. 3; 1751, Vol.1 p. viii; 1794a, p.xxiv)..

En 1672 Lord Ashley es nombrado Conde de Shaftesbury y Ministro del Hacienda de Carlos II, pero el rey cuestiona su *Declaration of Indulgence* (un edicto de tolerancia religiosa) (Goldie en Locke, 2006, p. xxix). El Conde nombra a Locke como Secretario de la Comisión de Comercio, puesto por el que gana 300 libras al año (en Locke, 1742, p. 4; 1751, p. viii; 1794a, Vol. 1, p.xxv; 1880, p. xxix). Además, Locke escribe sobre la cuestión *Jesus Christus suit verus Messias Patribus promissus* (en Locke, 1794, Vol 1, p. xxi).

En 1673, Locke obtiene el grado de Bachiller en Física<sup>18</sup> y se da un acontecimiento que conmociona la política inglesa. James, el Duque de Yorke, hermano y heredero del rey, se convierte abiertamente al catolicismo. Debido a las tensiones políticas generadas por este hecho, el Conde de Shaftesbury deja de ser Ministro del Hacienda de Inglaterra y en noviembre Locke es destituido de su cargo como Secretario de la Comisión de Comercio, instancia disuelta en diciembre del año siguiente. De esta manera, el filósofo cae en desgracia junto con su señor, pero no le abandona y le asiste con la publicación de algunos tratados destinados a poner al pueblo en vigilancia contra la conducta de los católicos romanos y a oponerse a los planes arbitrarios de la corte (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p. viii; 1794a, Vol. 1, p.xxv; 1844, p. 7; 1880, p. xxx). A partir de entonces trabaja como Consejo de Comercio y de las Plantaciones, al servicio de los propietarios de Carolina (Goldie en Locke, 2006, p. xxix).

En medio de estos acontecimiento, en 1675 se publica al menos dos versiones de *A Letter from a Person of Quality, to his friend in the Country* de John Locke, consultadas por Des Maizieux. Este manifiesto shaftesburiano brinda una explicación de los debates y la resolución de la Casa de los Lores sobre el Acta de los Derechos (en Locke, 1720). También en este año abandona Inglaterra, se dirige a Francia donde permanece en Montpellier hasta mediados de 1677, cuando se traslada a Paris y redacta

---

<sup>18</sup> Este título no se relaciona con el sentido actual del término “físico”, sino más bien con el estudio de la medicina. Además, Locke nunca llegó a ser doctor en medicina (Laslett en Locke, 2015, p. 19).

algunas entradas de periódico, estudiadas por Lord King (en Locke, 1880, p. xxx; Armitage, 2004, p. 610; en Locke, 2006, p. xxix; Locke, 2015, p. 16). En su estancia de alrededor de cuatro años en Francia conoce a Mr. Herbert, posterior Conde de Pembroke, a quien dedicó su *Essay* (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p.viii; 1794a, Vol. 1, p.xxv). Además, entre 1675 y 1696, parece haber estado desconectado de la actividad colonial de Inglaterra (Armitage, 2004, p. 605).

El 6 de mayo de 1676 le dirige una carta a un conde del cual no se nos brinda el nombre, referente a la libertad de la masonería (en Locke, 1808, Vol. 1, p. viii). En ese año tradujo el *Essais de Morale* de Nicolás (Goldie en Locke, 2006, p. xxix).

A mediados de 1677 se trasladó a París (p. xxix) donde trabajó amistad con Mr. Justel, en cuya casa concurrían los hombres de letras de su tiempo. Aquí conoció a Mr. Guenelon, el famoso físico de Amsterdam y a Mr. Toignard, quien le favoreció con un ejemplar de su *Harmonia Evangelica*, cuando no existían más que cinco o seis copias (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p.viii; 1794a, Vol. 1, p.xxv). También intimó con el Dr. Mapletoft (en Locke, 1844, p. 7).

En 1678 se revela en Inglaterra el complot papista (Goldie en Locke, 2006, p. xxix). Al año siguiente, el Conde de Shaftesbury recupera el favor de la Corte, es nombrado Presidente del Consejo y se convierte en un claro representante de la oposición; ataca el crecimiento del papismo y el poder arbitrario en Inglaterra y hace un llamado a un movimiento político del cual surgirá el Partido *Whig* (p. xv). Al año siguiente muere Thomas Hobbes; comienza la Crisis de la Exclusión para evitar que el Duke de Yorke llegase al trono y se funda el otro partido político tradicional de la historia de Inglaterra, el Partido *Tory* (p. xxix); el Conde de Shaftesbury manda a llamar a Mr. Locke a Londres, quien finaliza así su estancia en Francia (en Locke, 1844, p. 7; 1880, p. xxxi; Laslett en Locke, 2015, p. 16).

Entre 1679 y 1682 se debate la fecha de composición del *Two Treatise* (Armitage, 2004, p.606).

En 1680 se publica la obra *Patriacha* de Sir Robert Filmer (2011) y Locke

comienza a componer los *Two Treatises*, cuando tanto a él como a los seguidores del Partido *Whig* les pareció que los ingleses podían hacer nuevamente resistencia al absolutismo monárquico (Milton en Armitage, 2004, p. 605; Goldie en Locke, 2006, p. xiv). En este año se publica una obra póstuma de Hobbes (1680), *Considerations Upon the Considerations, Loyalty, Manners & Religion of Thomas Hobbes of Malmsbury*.

En una asamblea de 1681, Carlos II destituye abruptamente el último Parlamento en Oxford. El Conde de Shaftesbury es acusado de traición, un gran jurado *whig* lo despidió de su cargo y es arrestado (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p. viii; 1794a, Vol. 1, p. xxv-xxvi; Armitage, 2004, p. 605). De acuerdo con Milton, debido a estos acontecimientos, Locke detuvo la redacción del *Second Treatise* y no la retomaría sino hasta el año siguiente. Además, Carlos II concede la colonia de Pennsylvania a William Penn (Armitage, 2004, p.605) y Locke escribe una defensa de la tolerancia en contra de las refutaciones de Edward Stillingfleet (Goldie en Locke, 2006, p. xxix).

En febrero de 1682, Locke retoma la redacción del *Second Treatise*, la cual finalizaría en 1683 (Milton en Armitage, 2004, p. 605). En este año, de acuerdo con Armitage, Locke estuvo revisando *Fundamental Constitutions*, al mismo tiempo que componía el Capítulo V del *Second Treatise*, lo que justificaría las referencias colonialistas en relación con su teoría de la propiedad (p. 602). También en este año el Partido *Tory* golpea el liderazgo del Partido *Whig* en Oxford (p. xxix). En diciembre de ese año, el Conde de Shaftesbury fue absuelto de los cargos y se exilia en Holanda, seguido por Mr. Locke, quien no se sentía seguro en su país (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p. viii; 1794a, Vol. 1, p. xxv-xxvi; 1844, p. 7). Paralelamente, la Constitución de Carolina es reformada y se le hacen algunas modificaciones (Fox, 1876, p. 243). Al año siguiente, en Inglaterra se descubre el complot de la Casa Rye para matar al rey y a su sucesor; se da la ejecución de Algernon Sidney y Lord William Russell; el suicidio del Conde de Essex en la Torre y la muerte del Conde de Shaftesbury en Holanda (Goldie en Locke, 2006, p. xxix).

En 1683, Locke termina de componer el *Second Treatise* (Milton en Armitage,

2004, p. 605); a partir de este catastrófico año de 1683 y hasta 1689, Locke vivió en Holanda, principalmente en Utrecht y Amsterdam, entre la comunidad de fugitivos *whig* y disidentes religiosos ingleses y escoceses (Goldie en Locke, 2006, p. xv; en Locke, 2015, p. 16). En este periodo mantuvo correspondencia con Mr. Furley (en Locke, 1847, p. xvi); retomó contacto con Mr. Guenelon, trabó amistad con Mr. Limbroch, un reconocido profesor de divinidad y con Le Clerc, quien será su amigo por el resto de su vida y uno de los primeros traductores y editores de su obra (en Locke, 1742, p. 4; 1751, Vol. 1, p. viii; 1794a, Vol. 1, p. xxv-xxvi).

En 1684 escribe su primera carta a Edward Clarke, concerniente a la educación de su hijo (Goldie en Locke, 2006, p. xxix) y el 16 de noviembre del mismo año fue removido ilegalmente de su puesto en *Christ-Church* por una orden de Carlos II, después de haber rehusado una invitación para regresar al claustro académico (1794a, Vol. 1, p.xxvi-xxix; 1844, p. 7; 1847, p. xvi; Fox, 1876, p. 53; Laslett en Locke, 2015, p. 17); en este año se traslada de Amsterdam a Utrecht para evitar ser relacionado con el proyecto político del Duque de Monmouth (p.xxix).

El 5 de febrero de 1685 muere Carlos II, conocido como el Monarca Alegre (en Locke, 1742, p. 5) y James II es coronado como rey de Inglaterra (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). Como consecuencia del ascenso de James II al trono, el Duque de Monmouth y su partido aceleran los preparativos en Holanda para su desafortunada empresa e Inglaterra envía un personero a La Haya con órdenes de demandar a 85 personas para que fueran entregadas al estado general, entre ellas John Locke. Esto a pesar de que, tal y como lo demuestra Le Clerc, Mr. Locke no mantuvo correspondencia con el Duque de Monmouth. La acusación contra el filósofo se basaba en haber sido el secretario del Conde de Shaftesbury y haber vivido en su casa, no como un sirviente sino como un amigo. Durante estos acontecimientos, Locke tuvo que vivir como un prófugo, cambiando de residencia constantemente (en Locke, 1742, p. 5; 1794a, Vol. 1, p.xxix; 1880, p. xxxv) y escribió en latín su *Epistola de Toleratia* (en Locke, 1751, Vol. 1, p. ix; 1794a, Vol. 1, p.xxx; 1884, p. 5; Fox, 1876, p. 172).

A finales de 1686, Mr. Locke aparece de nuevo en público, cuando había sido demostrado que no tuvo relación con el Duque de Monmouth (1794a, Vol. 1, p.xxix) y finaliza sustancialmente el *Essay* (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). El Conde de Pembroke y el cuáquero William Penn interceden para que James II le concediera el perdón real, pero Locke lo niega afirmando que él no había cometido crimen alguno (en Locke, 1888, p. xxxv). De acuerdo con el editor de 1830, Locke junto a Limbroch y Le Clerc, funda la *Litteraturische Societät von Amsterdam* (en Locke, 1847, p. xvi), a pesar de que el editor de 1844 fecha esta asamblea semanal un año después (en Locke, 1844, p. 8), contemporánea de la publicación en Inglaterra de la obra *Principia* de Sir Isaac Newton (Goldie en Locke, p. xxx). En todo caso, estos ejercicios le permitirán formar en el sitio una sociedad como la descrita en su trabajo *Rules of a Society which met once a week for their improvement in useful Knowledge, and the promoting of Tryth and Chrifitian Charity*. Después de la Gloriosa Revolución tratará de formar una sociedad similar en el Club de Londres (en Locke, 1720). En ese año realiza los últimos arreglos a una obra en la que había trabajado durante varios años, el *Essay* (en Locke, 1751, Vol. 1, p. ix; 1794a, Vol. 1, p.xxxi), se traslada a Rotterdam (en 1794a, Vol. 1, p. xxix) y mantiene comunicación frecuente con Guillermo y Ana (en Locke, 1880, p. xxxvi-xxxxvii).

En 1688 se da la Gloriosa Revolución, efectuada por el coraje y buena conducta del Príncipe de Orange y esto abre el camino para el regreso de Mr. Locke a su país. Como consecuencia de estos acontecimientos, se restablece la libertad pública en Inglaterra y Locke luchó por el restitución de sus derechos privados, comenzando por su lugar de estudio en *Christ-Church*, dejando en claro que había sido injustamente despojado, pero ante las nuevas condiciones, desistió de su reclamo (en Locke, 1751, Vol. 1, p. ix; 1794a, Vol. 1, p.xxxi). Le Clerc en este año publicó en una de las *Bibliothèques* un compendio del *Essay*, traducido al francés, el cual tuvo gran acogimiento en Francia y Holanda (en Locke, 1751, Vol. 1, p. ix; 1794a, Vol. 1, p.xxxi). El título de esta obra fue *Abrègè de L'Essai de Monsieur Locke sur L'Entendement*

*Humain* (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). De acuerdo con Domenico Losurdo, la trata británica de esclavos alcanza su mayor apogeo después del triunfo revolucionario, por lo que estaría asociada a lo que se ha llegado a llamar el liberalismo de la Gloriosa Revolución (en Bell, 2014, p. 692). De acuerdo con Armitage (2004), los sucesores de los teóricos de los derechos naturales del siglo XVII extendieron sus intereses más allá de Europa al este de las Indias orientales de América, al sur de Asia, el norte de África y Australia (p. 603).

El 12 febrero de 1689, Locke regresa a Inglaterra en la flota que conduce al país al príncipe Guillermo de Orange, en el mismo barco que la princesa Ana (en Locke, 1742, p. 5; 1880, p. xxxvii; 1884, p. 5; 2015, p. 16), quienes son coronados como Guillermo III y Ana II de Inglaterra, cuando Locke contaba con sesenta y siete años (Fox, 1876, p. 1). Como consecuencia de la Gloriosa Revolución y de la coronación de los nuevos reyes, se aprueba el Acta de los Derechos, el Acta de la Tolerancia y se da la guerra contra Luis XIV de Francia, a donde había huido el depuesto James (en 1880, p. xxxvii).

De acuerdo con Laslett (en Locke, 2015), Locke escribió y publicó cuando ya era un hombre viejo, pero desarrolló sus más importantes pensamientos cuando era joven. En el otoño de 1689, publica aquellos trabajos que le dieron renombre (p. 16): el *Essay*, los *Two Treatises*<sup>19</sup> (a pesar de que la fecha de la portada de la primera edición es de 1690) y *Letter Concerning Toleration* (Goldie en Locke, 2006, p. xxx), una traducción al inglés de su *Epistola de Toleratia*, hecha por William Popple (sobrino de Andrew Marvel, autor del *Rational Catechism*) y publicada en Londres por algunos de sus amigos en Gouda (1794a, Vol. 1, p. xxx; en Locke, 1884, p. 5). Estos escritos le procuraron tan alta estima y el mérito de muchos miembros del nuevo gobierno que hubiera podido obtener un puesto muy considerable, incluso Guillermo III le ofreció una embajada en Prusia, pero Locke la rechazó apelando a su estado de salud (en Locke,

---

<sup>19</sup> De acuerdo con Morley, los *Two Treatises* fueron publicados el 23 de agosto de 1689 (en Locke, 1884, p. 5).



1880, p. xxxvii) y se contentó con un trabajo procurado por Lord Morduant como Comisionado de Impuestos y Apelaciones, por el que ganaba 200 libras por año (en Locke 1984a; p.xxxii; 1844, p. 8; 2006, p. xxx).

Para el editor de 1794, el *Essay* hizo el nombre de Locke inmortal y le concedió gran honor a Inglaterra, a pesar de que su primera publicación causó mucha controversia entre los intelectuales ingleses (en Locke, 1794a, Vol. 1, p. xxxi-xxxii). Al respecto de los *Two Treatises*, este editor sostiene que en esta obra “*he fully vindicated the principles upon which the revolution was founded, and entirely overturned all the doctrines of slavery*”<sup>20</sup> (p.xxii). También *An Act to prevent the dangers which may arise from persons disaffected to the Government* aparece en el primer volumen de *State Tracts*, no de manera íntegra y con algunas aparentes falsificaciones (en Locke, 1720). En este año, la Constitución de Carolina sufre su segunda reforma y se le hacen las más importantes modificaciones al respecto de la original (Fox, 1876, p. 243).

En 1690 se da la Batalla de Boyne en la que Guillermo III derrota a James en territorio de Irlanda. Por su parte, Locke se traslada a Oates en Essex, a la casa de Damaris Masham (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). Mr. Locke publica *A Second Letter concerning Toleration* (en Locke, 1751, Vol. 1, p. ix; 1794a, Vol. 1, p.xxx; 1884, p. 6). Al año siguiente publica *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, fechado en 1692 (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). En este año, se encuentra con Molineux en Londres (en Locke, 2013, p. 4-5).

En 1692 publica *A Third Letter Concerning Toleration: in Defense of the Argument of the Letter*, como respuesta a los ataques de Mr. Proast (en Locke, 1794a, Vol. 1, p.xxx; 1884, p. 6); en esta obra realiza una dura crítica al método de enseñanza empleado en *Westminster School* (Fox, 1687, p. 22-24). En este año comienza a tener correspondencia con Mr. Molineaux (en Locke en Goldie, 2006, p. xxx).

Muchos de los datos familiares conocidos antes del siglo XIX sobre la vida de

---

<sup>20</sup> “Él reivindicó por completo los principios sobre los que se fundó la revolución y refutó totalmente todas las doctrinas de la esclavitud”.

Mr. Locke, provenían de la correspondencia mantenida entre 1692 y 1702 entre Lady Masham y Mr. Clarke (en Locke, 1801, Vol. 1, p.xix).

En 1693 publica *Thoughts concerning the Education of Children*, obra que aumentó posteriormente (en Locke, 1794a, Vol. 1, p.xxxiv; 1884, p. 6).

Mucha de la correspondencia mantenida entre Locke y Molineux en 1694 versa sobre la identidad personal (en Locke, 1794a, Vol. 1, p. ii). En este año mediante el *Triennial Act* se establece elecciones generales de forma regular y se funda el Banco de Inglaterra (Goldie en Locke, 2006, p. xxx).

De acuerdo como los editores de los siglos XVII y XIX, en 1695 Locke estará relacionado, junto con los *Whig*, con el fin de la censura de prensa (Goldie en Locke, 2006, p. xvi); brinda recomendaciones al respecto de esta temática y sobre la acuñación de la moneda (p. xxx). Además, es nombrado como uno de los Comisionados de Comercio y Plantaciones, ganando 1000 libras por año y continua en el puesto hasta 1700, cuando desiste por su cuadro asmático (en Locke, 1742, p. 6; 1794a, Vol. 1, p. xxxvi; 1844, p. 8). También en este año publica su tratado *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, para promover el orden del esquema del rey Guillermo III, así como una primera *Vindicación* de este trabajo para responder a los ataques abiertos del Dr. Edwards (en Locke, Vol. 1, 1794a, p.xxxiv).

Ahora bien, de acuerdo con Goldie (en Locke, 2006), no fue sino hasta 1696 que asume el puesto que le permite involucrarse con los *whig* en la reacuñación de la moneda nacional (p. xvi); forma parte del nuevo Consejo de Comercio y Plantaciones (en Locke, 1880, p. xxxix) y publica su *Considerations concerning Raissing the Value of Money* (p. xxx). Su trabajo en este periodo de su vida, al servicio tanto de la administración pública como privada, le convertirá en uno de los principales conocedores del comercio y las colonias (Armitage, 2004, p.603). En otro tema, le escribe una carta a Molyneux en la cual le expresa que los hombres no siempre piensan (en Locke, 1801, Vol. 1, p.xi).

En 1697, Peter Coste comienza a vivir en la misma familia que John Locke por

lo que comparte con el filósofo durante los últimos siete años de su vida. Este personaje brindará una carta sobre el carácter personal del filósofo en el mismo año de su muerte y será uno de los principales traductores tempranos de su obra al francés (en Locke, 1720). También escribe Locke algunas defensas de sus trabajos como *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*, en el marco de su controversia con Edward Stillingfleet y una defensa de su *Essay*, identificada en una carta dirigida a Mrs. Cockburn, contra algunas observaciones hechas por el Dr. T. Burnet, autor de *Theory of the Earth* (en Locke, 1801, Vol. 1, p.iv-v). Otra obra de este año fue *An Essay on the Poor Law* (Goldie en Locke, 2006, p. xiii).

En 1698, se publica la obra de Algernon Sidney titulada *Discoursers concerning government* (1996).

En 1699 Mr. Bold publica una obra titulada *Some Considerations on the principal Objections and Arguments which have been published against Mr. Locke's Essay* (en Locke, 1794a, Vol. 1, p. v).

Desde inicios del siglo XVIII el *Fundamental Constitutions* comienza a ser el texto central para entender la relación entre la teoría política de Locke y sus intereses coloniales (Armitage, 2004, p.607). En 1700, Locke deja su puesto como Comisionado de Comercio de las Plantaciones (en Locke, 1742, p. 6) y Mr. Coste traduce al francés su *Essay* (Goldie en Locke, 2006, p. xxx). Los últimos cuatro años de su vida, el filósofo los dedica al estudio de las sagradas escrituras (en Locke, 1742, p. 6).

En 1701, Burringde publica una versión de *De Toleratione* de John Locke; esta puede ser la versión que le ha causado más grandes penas al filósofo, porque altera muchos pasajes del original para hacerlos más claros y facilitar la traducción (en Locke, 1801, Vol. 1, p.vi). En este año se establece el *Act of Settlement*, de acuerdo con la cual la sucesión a la corona de Inglaterra e Irlanda recae sobre la princesa Sofía de Hannover, quien era nieta de James VI de Escocia y I de Inglaterra, así como sobre sus descendientes no católicos romanos (Leski, 1920, p. 8). Un año después muere Guillermo III y asciende al trono la reina Ana (Goldie en Locke, 2006, p. xxxi).

En una carta fechada el 25 de agosto de 1703, un año antes de su muerte y cuando la autoría de los *Two Treatises* permanece en el anonimato, por lo menos en Inglaterra, Locke considera a su propia obra como la mejor guía para un gentilhombre que quiera familiarizarse con la constitución del gobierno y los intereses reales de su país (en Locke, 2013, p. 3).

En 1704, Locke finaliza su obra *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* y muere en Oates el 28 de octubre, a sus 73 años de edad, siendo enterrado posteriormente en *High Lawer*, el cementerio de Essex (en Locke, 1844, p. 9; 2006, p. xxxi), donde se erigió un decente monumento en su memoria con una inscripción en latín (en Locke, 1844, p. 9). A la fecha de su muerte, Berkeley tenía 20 años y Voltaire 10; Hume nació 7 años después de su fenecimiento y Kant 20 años después (Fox, 1876, p.1).

### **IMAGEN POLÍTICA DE JOHN LOCKE DURANTE EL SIGLO XVIII**

Después de la muerte de Locke, el *Essay* fue sometido a censura en Oxford y en Cambridge se le leyó con cierta reverencia, principalmente aquellos aspectos relacionados con el tratamiento de la moral y la política. (Aarsleff, 1971, p. 392). Este contraste marcará la discusión sobre el valor filosófico del *Essay* a lo largo del siglo y paralelamente los *Two Treatises* serán principalmente considerados obras con un valor cívico y no filosófico.

**Carta de Mr. Coste.** En 1720, Des Maizeaux publica una carta escrita por Mr. Coste en el año de la muerte de John Locke. El tema central del documento es el carácter del filósofo, pero brinda detalles importantes como un recuento de sus obras publicadas anónimamente durante su vida por *Bodleian Library* en Londres (en Locke, 1720, p. xxiii).

A lo largo de la carta, Mr. Coste emplea el lenguaje propio de una persona quien vivió en la misma casa que Locke, durante los últimos siete años de su vida y le considera un hombre excepcional quien se ha ganado la reputación de ser uno de los

más grandiosos filósofos de su época (p.x). Sin embargo, Locke no era el más grandioso de todos. Para reconocer su valor intelectual, Mr. Coste menciona la protección y estima de Lord Shaftesbury por su persona. Este protector fue para el escritor de la carta, el genio más grande de su tiempo y brilló por encima de muchos hombres ilustres, en la corte de Carlos II (p. xii). En síntesis, la importancia de Locke depende de su relación y la estima de personas poderosas y no es el resultado independiente de su pensamiento y sus obras escritas.

En esta carta también se asocia por primera vez el nombre de Locke al adjetivo “liberal”, pero en un sentido muy distinto al contenido político asignado posteriormente al término. Para Mr. Coste, Locke era capaz de enseñarle a los otros a partir de su propio comportamiento, caracterizado por una superposición de la experiencia a las máximas y los buenos consejos, para formar la conducta y hacer mejor a las personas. Luego, la experiencia y la bondad natural del filósofo, así como su aversión al desorden, le llevaron a romper forzosamente con alguna resolución previamente tomada para seguir su camino y buscar la verdad (p. vi). Este es el sentido en el que Mr. Coste califica a Locke de “liberal”:

*Locke was very liberal of his Counfels, when they were desired: and no body ever consulted him in vain. An extreme Vivacity mind, of the his reigning qualities, in which perhaps he never had a equal, his great experence, and the sincere desire he had of being serviceable to all manking (p.vii).<sup>21</sup>*

El escritor de la carta se vale de esta figura para mostrarnos la imagen de Locke como un filósofo entregado a asuntos concretos de la sociedad y no uno limitado a actividades especulativas sin relación con lo concreto. Locke tenía para Mr. Coste un gran conocimiento del mundo y sus asuntos y por eso “*he won people’s esteem by his*

---

<sup>21</sup> “Locke era muy liberal de sus consejos, cuando estos eran deseados: y nunca nadie le consultó en vano. Una extrema vivacidad de mente, de sus cualidades reinantes, en que quizá él nunca tuvo un igual, su gran experiencia, y el deseo sincero que él tuvo de ser útil a toda la humanidad”.

*Probity and was always safe from the attacks of a false Friend, or a sordid Flatterer*"<sup>22</sup> (p.vi).

En otras palabras, Mr. Coste está consciente de que no todos eran amigos de Locke y se interesa en describirle como alguien quien aborda problemas políticos concretos y es capaz de relacionarse con distintos tipos de personas, mediante una habilidad excepcional, en el arte de la conversación: "*with a Gardener he discoursed of Gardening; with a Jeweller, of a Diamong; with a Chymist of Chymistry*".<sup>23</sup> Además, era amigo de la broma, siempre y cuando fuera delicada y perfectamente inocente (p.viii).

Estos rasgos del comportamiento le hacían un hombre excepcional. Su habilidad para interrelacionarse tanto con señores y condes como con artesanos, respondía a un pensamiento del filósofo conforme al cual, para poder dedicar una parte de su vida a los asuntos serios, debía dedicar otra a las diversiones y porque,

*He us'd to say too, that the knowledge of the Arts contained more true Philofophy, than all those fine learned Hypotheses, which having no relation to the nature of things, are fit for nothing in bottom, but to make men lose their time in inventing, or comprehending them* (p.ix).<sup>24</sup>

Después de construir esta imagen de un filósofo apegado a los asuntos reales de la sociedad y desdeñoso de toda especulación estéril, Mr. Coste plantea su importancia para el *Commonwealth* y lo hace indicando las obras lockeanas publicadas anónimamente a lo largo de su vida,

*Latin Letter concerning Toleration, printed at Tergou, and tranflated fome time afterwards into English unknown to Mr. Locke; two other Letters upon the*

---

<sup>22</sup> "Él se ganó la estima de la gente por su probidad y siempre estuvo a salvo de los ataques de un falso amigo, o un sórdido adulator".

<sup>23</sup> "Con un jardinero él platicaba de jardinería; con un joyero, de un diamante; con un químico de química".

<sup>24</sup> "El solía decir también que el conocimiento de las artes contenía más filosofía verdadera que todas aquellas finas hipótesis aprendidas, que no teniendo relación alguna con la naturaleza de las cosas, en el fondo no sirven para nada, sino para hacer a los hombres perder su tiempo en inventarlas, o en comprenderlas".

*fame subject, in answer to the Objections made againft the firft; The Reasonableneffs of Chriftianity, with two Vindications of that Book; and Two Treatifes of Government*<sup>25</sup>. These are all the anonymous Works which Mr. Locke owns himfelf to be the Autor of (p.xxiii).<sup>26</sup>

**Primera edición de *The Works of John Locke*.** En 1714, John Churchill publica la primera edición de *The Works of John Locke*, compuesta de tres volúmenes. La estructura de la obra prioriza la considerada su obra principal, el *Essay*, y algunos otros textos menores referentes al entendimiento. El segundo volumen comienza con algunos textos económicos, continúa anacrónicamente con los *Two Treatises* y concluye con sus obras sobre la tolerancia. El último abarca sus discursos sobre la educación, sus escritos referentes a las Epístolas de San Pablo y finaliza presentando algunos trabajos póstumos del autor (en Locke, 1714).

Esta primera edición no brinda una disertación editorial sobre su contenido, pero propone una clasificación de la obra lockeana cuya estructura se conservará hasta que los *Two Treatises* sean incorporados al canon de la teoría política y adquieran una importancia capital, al lado del *Essay*. Finalmente, para introducir los trabajos cuya autoría fue reconocida después de su muerte, reproduce una cláusula del testamento de Locke en la cual apela a su relación con el Dr. Hudson y pide que esta lista de trabajos, la misma mencionada por Mr. Coste, le sea reconocida. Entre las obras póstumas se halla *Paraphrafe on St, Paul's Epiftles, by Confulting St. Paul himfelf*, y algunas cartas familiares de comunicación entablada entre él y sus amigos (en Locke, Vol. 1, 1714).

---

<sup>25</sup> Al respecto de esta obra central para efectos del presente trabajo, a pesar de la que misma se hubiera publicado de forma anónima en Inglaterra, en 1691 en Holanda se imprimió en francés y con el nombre del autor una obra titulada *Du Gouvernement civil, Où l'on traite del'Origine, des Fondemens, de la Nature, do Pouvoir, & des Fins des Sociétez Politiques*. Luego, no era del todo anónima la autoría de esta obra, por lo menos fuera de Inglaterra (Locke, 1691).

<sup>26</sup> “*Latin Letter concerning Toleration*, impresa en Tergou y traducida algún tiempo después al inglés sin el conocimiento de Mr. Locke; otras dos *Letters* sobre el mismo tema, en respuesta a las objeciones hechas contra la primera; *The Reasonableness of Chriftianity* con dos *Vindications* de ese libro; y *Two Treatises of Government*. Estos son todos los trabajos anónimos que Mr. Locke se aboga a sí mismo ser el autor”.

La novedad de esta edición al respecto de las impresiones anteriores radica en presentar algunos trabajos a partir de copias corregidas y ampliadas por el mismo Locke, entre ellos los *Two Treatises*, nunca antes publicados con estas correcciones (en Locke, Vol. 1, 1714).

**Compilación de Pierre des Maizeaux.** En 1720, Pierre Des Maizeaux escribe una obra titulada *A Collection of Several Pieces of Mr. John Locke*. En el apartado *Dedication* este editor emplea un lenguaje pasional para construir una imagen de Locke al margen de los prejuicios intelectuales y políticos de la Inglaterra de la época, contra los filósofos del siglo XVII que emplearon argumentos especulativos para explicar la legislación y la política y para reivindicar la especulación, cuando conduce a prácticas civiles acordes con los valores del cristianismo.

Des Maizeaux declara abiertamente su admiración por John Locke, tanto porque a quien dedica su compilación, el escudero Hugh Wrottesley, es un ávido lector de la obra lockeana y tiene en muy alta estima a algunos de quienes fueran sus amigos, como porque está convencido del valor de los argumentos teológicos lockeanos para la constitución de sociedades cristianas. A través de la selección y el orden asignado a los trabajos de John Locke, este editor nos presenta a un intelectual quien realiza una actividad filosófica que parte de la especulación para buscar soluciones a problemas políticos reales y definir prácticas religiosas adecuadas para las sociedades humanas. Esto le sirve para afirmar a este tipo de especulación como más valiosa para sustentar argumentos políticos y legislativos, que las opiniones de los políticos o cortesanos.

La primera obra presentada por Des Maizeaux para constituir esta imagen de John Locke y reivindicar el valor de la especulación filosófica en la política es *The Fundamental Constitutions of Carolina*. Este trabajo, hecho por Locke a encargo de Lord Ashley, no tiene como objetivo ser una especulación sobre la mejor constitución posible, sino la confección de la legislación a partir de la cual se establecería el orden jurídico del gobierno de la colonia inglesa. Esto le sirve a Des Maizeaux para defender tácitamente a Locke contra quienes le atacaban por los argumentos especulativos sobre



la política, presentados principalmente en sus *Two Treatises* y reivindicar el valor de la especulación filosófica, aplicada a la realidad política. Luego, de acuerdo con el editor, cuando un filósofo toma a la humanidad como objeto de estudio particular, es capaz de reconocer la riqueza de su mente y la fuente de sus pasiones, así como sus cualidades buenas y malas<sup>27</sup>. Por otra parte, si un filósofo asume esta tarea sin un interés personal, como presume Des Maizeaux lo hace Locke al no tener intereses particulares en la administración de Carolina, no buscará su propio bien sino el bien general de la humanidad y estará mejor calificado que los cortesanos o políticos para establecer leyes, previniendo los inconvenientes y los desórdenes en los que tanto las naciones bárbaras como las más políticas están propensas a caer. Ahora bien, las discusiones existentes entre las décadas de 1660 y 1680 al respecto de la mejor forma de gobierno hacen que, de acuerdo con Des Maizeaux, “*it is impossible he (Locke) should entirely overcome the force of custom, and the tyranny prejudice when the concerns of the Publick, of the welfare of Society, are under deliberation*”.<sup>28</sup> Luego, estas afirmaciones le sirven a Des Maizeaux para justificar la presencia de argumentos coloniales en esta obra lockeana, contrarios a una primera lectura de la filosofía que condujo a la Gloriosa Revolución, apelando a que Locke no podía desprenderse del todo de las condiciones culturales de su época y para sostener que el filósofo realizó un examen de las principales dificultades y puntos importantes del gobierno, con la misma disposición de mente “*as his others philosophical especulations*”<sup>29</sup> (Des Maizeux en Locke, 1720). Finalmente, a pesar de que para 1720 predominara la creencia de que los argumentos de los cortesanos o

---

<sup>27</sup> Con estas afirmaciones evoca tácitamente aquella parte de la obra lockeana que se encontraba menos atacada o sometida a controversia, aquella considerada su obra principal a lo largo de los siglos XVIII y XIX, el *Essay*. La parte más atacada era los *Two Treatises* y la que para 1720 se encontraba más sometida a controversia y disputa era la constituida por sus reflexiones teológicas, admiradas abiertamente por Des Maizeaux.

<sup>28</sup> “es imposible que él (Locke) debiera superar la fuerza de la costumbre y el prejuicio tiránico cuando las preocupaciones de lo público, del estado de bienestar de la sociedad, están bajo deliberación” (lo escrito entre paréntesis no pertenece al original).

<sup>29</sup> “como sus otras especulaciones filosóficas”.

políticos debían prevalecer por encima de los fundamentos de los filósofos, al respecto de los asuntos públicos, “*this will not in the least diminish the value of The Fundamental Constitutions of Carolina*”<sup>30</sup> (en Locke, 1720).

El segundo trabajo de la selección sirve para reforzar la imagen de Locke como un filósofo entregado profundamente a la reflexión sobre los problemas políticos de la época. *A Letter from a Person of Quality, to his friend in the Country* es otro texto encargado por Lord Ashley a Locke, en el cual trata de esclarecer y llevar al público letrado, simpatizante de los distintos grupos que pugnan por posicionarse de una mejor manera en la *House of Court*, la narración de los debates y la resolución de la *House of Lord* al respecto de la Carta de los Derechos (*Bill*), resolución titulada *An Act to prevent the dangers which may arise from persons disaffected to the Government*. Esto con el fin de que todos los sectores simpatizantes de las distintas posiciones políticas inglesas tuvieran una versión en común, referente a estos hechos políticos y en favor de Lord Ashley y del *Court-Part* (en Locke, 1720).

La última obra de la colección se titula *Rules of a Society which met once a week for their improvement in useful Knowledge, and the promoting of Truth and Christian Charity* y le sirve a Des Maizeaux para declarar su convencimiento del valor teológico del pensamiento de John Locke, así como para evocar sus intentos de llevarlo a la práctica, mediante el interés de fundar sociedades cristianas basadas en estos principios, primero en Holanda y luego en Inglaterra. De acuerdo con Des Maizeaux, estos argumentos dotan a Locke de una autoridad especulativa especial, por la cual no puede ser descalificado en ningún otro campo por su abordaje especulativo. Al respecto,

*Mr. Locke every where discovers a sincere love of Truth, and an invincible aversion to whatever may do it the least wrong... You see him full of love, respect, and admiration for the Christian Religion. And thereby he furnishes us with the strongest presumption that can be imagined, for the truth as well as the*

---

<sup>30</sup> “esto no disminuirá en absoluto el valor de *The Fundamental Constitutions of Carolina*”.

*excellency of that holy Institution. For this is not the approbation of a vulgar mind, who is still fetter'd by the prejudices of infancy: it is the suffrage of a wit, a superior genius, who has labour'd all his life to guard against error; who in several important points, departed from the common opinion; and made Christianity his study, without talking it upon trust* (en Locke, 1720).<sup>31</sup>

**Edición de cartas familiares de John Locke.** Es importante realizar una pequeña digresión contextual antes de adentrarnos en el escrutinio de esta edición. En 1727 surge el sistema partidario en Inglaterra (Leski, 1920, p.7) y en este año termina el reinado de Jorge I y se instaura el segundo rey de la Casa de Hanover, Jorge II.

En 1742, se publica una edición de *Familiar Letters between John Locke and Several of his Friends*.<sup>32</sup> El discurso editorial de esta obra presenta una biografía de los principales acontecimientos de la vida de Locke y la toma como fundamento para entablar una defensa del filósofo desde una perspectiva distinta a la de Mr. Coste y Des Maizeaux. Si el primero hace depender la importancia del filósofo de su relación con personas poderosas como el Conde de Shaftesbury, esta edición presenta el valor filosófico y político de Locke independiente de estas circunstancias, ya que, “*he was a Man of the most extensive Knowledge that, perhaps, this Nation has produc'd. Deep in Penetration, and solid in Judgment. No Man understood Buſinefs, Books, and Men better than Mr. Locke*”<sup>33</sup> (en Locke, 1742, p. 8-9). En este mismo sentido, el editor no exalta la figura de Locke justificando la superioridad de sus argumentos especulativos por encima

---

<sup>31</sup> “Mr. Locke descubre en todas partes un sincero amor a la verdad, y una invencible aversión a lo que sea que pueda hacerle el menor mal... Usted lo ve lleno de amor, respeto y admiración por la religión cristiana. Y de ese modo él nos provee de la más fuerte presunción que pueda ser imaginada, tanto por la verdad como por la excelencia de esta sagrada institución. Por esto es la reprobación de la mente vulgar que es superada por los prejuicios de la infancia: el sufragio de un ingenio, un genio superior, que ha trabajado toda su vida para guardarse contra el error; quien en varios puntos importantes, se salió de la opinión común; e hizo del cristianismo su estudio, sin tomarlo por encima de la verdad.”

<sup>32</sup> Esta obra apareció por primera vez en 1708 (Fox, 1876, p. 7).

<sup>33</sup> “Él fue uno de los hombres del más amplio conocimiento que, quizá, esta nación haya producido. Profundo de penetración y sólido en juicio. Ningún hombre entendió los negocios, los libros y los hombres mejor que Mr. Locke.”

de sus detractores, como lo hace Des Maizeaux, sino presentándolo como un partidario de sus propios principios, de los cuales está convencido y se limita a mencionar a sus detractores como miembros del corrupto y egoísta Partido del Clero, cuyos ídolos favoritos son el Poder y el Interés, motivo por el cual se sintieron sumamente ofendidos con la publicación de *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (p.11).

Para el editor, Locke no solamente es un verdadero filósofo, amante de la sabiduría y desdeñoso de la astucia (de lo que se puede desprender la suposición de la existencia en el partido contrario de falsos filósofos, expertos en ardides y desdeñosos de la verdadera sabiduría, cuando esta no se apega a sus intereses políticos), sino también como un hombre servicial, amable y bromista; en otras palabras, un líder quien en vida propiciaba una atmósfera agradable de convivencia entre sus amigos y copartidarios. Luego, ambos conjuntos de características se juntan y nos sugieren la imagen de Locke como un amante de las verdades concretas y de los buenos razonamientos “*wisely applying his reason to every Thing, to try its real Worth and Service... He had likewise a great Aversion to the Works of little Daubblers, and Dealers in uselefs Hypothefes*” (p. 9).<sup>34</sup>

Un último aspecto importante de esta edición es presentar una lista con un parcial orden cronológico de las publicaciones de los trabajos de Locke. El editor coloca primeramente las cartas sobre la tolerancia (3-5), el *Essay* (7), los *Two Treatises* (8), sus escritos económicos (9-11), sus pensamientos sobre la educación (12), *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* y otros textos teológicos (13-18). Esta lista finaliza mencionando algunas obras póstumas entre ellas *A Collection of several Pieces of Mr. Locke*, tratada en el apartado anterior.

La compilación de cartas del contenido de la edición no comprende solamente correspondencia de sus conversaciones civiles y políticas, sino también algunas

---

<sup>34</sup> “Sabiamente aplicando su razón a cada cosa, para probar su valor real y su servicio... Asimismo él tenía una gran aversión por los trabajos de pequeños principiantes y *dealers* de hipótesis inútiles”.

entabladas por amistad con personas de ingenio sobre temas de literatura y las nociones filosóficas de Locke (p. iii).

**Quinta edición de *The Works of John Locke*.** Las ediciones de *The Works of John Locke* de 1722 y 1727 no poseen diferencias sustanciales al respecto de la primera edición (Véase Locke, 1722; 1727). Lamentablemente, al momento de redactar esta parte del trabajo, la cuarta edición, publicada en 1740, no ha llegado a mis manos. Por consiguiente, este recorrido histórico por algunas ediciones de esta importante compilación de obras lockeanas, continúa con esta quinta edición, publicada en 1751.

En este año aparece una detallada biografía de Locke en la cual trata de presentársele como un hombre de ingenio, admirado por los grandes físicos de su época, como el Dr. Sydenham (en Locke, 1751, Vol. 1, p. v) y con una habilidad de conversación suficiente como para ganarse de primera entrada la amistad con Lord Ashley (p. vi). También lo presenta como alguien reconocido entre los ambientes diplomáticos de su época, prestando servicio no solo al Conde de Shaftesbury, sino también a otras personalidades como al Conde de Northumberland (p. vi-vii). En el plano intelectual, se le relaciona con personalidades del mundo letrado de su época, como Le Clerc; sus argumentos políticos contra los Estuardo se asocian a cuestiones teológicas y su posición en contra de los católicos romanos (p. viii). También se le presenta como alguien quien por cuyas posiciones sufrió persecución política en el extranjero y quien regresa a Inglaterra en la misma flota que Guillermo de Orange (p. ix), dedicándose posteriormente a escribir sobre economía y a trabajar por el comercio inglés, hasta retirarse a la hacienda de Francis Masham (p. x) y escribir sobre educación y teología (p. xi).

Algunos aspectos relevantes de esta obra los expondré en el apartado dedicado a la novena edición, última editada en el siglo XVIII, de *The Works of John Locke* y fechada en 1794, esto por motivos de contraste con la primera edición del siglo XIX, publicada en 1801 y para describir previamente algunos de los principales argumentos esgrimidos en contra de la teoría política lockeana, expuesta en sus *Two Treatises*.

**Argumentos en contra de los *Two Treatises*.** Nuevamente voy a hacer una breve discreción para presentar algunos datos contextuales. En 1756, Edmund Burke publica *Vindication of Natural Society* y en 1757, *An Account of the European Settlement in America*. (1757). Además, de acuerdo con W. Lyon Blease, la Revolución Industrial comienza en Inglaterra en 1760 (Bell, 2015, p. 694). En este mismo año termina el reinado de Jorge II e inicia el de Jorge III. Desde la Gran Revolución de 1688-1689 en Inglaterra, el principio de consentimiento propició las condiciones para el gobierno de una oligarquía *whig*, pero con la llegada del nuevo rey al trono, el Partido *Tory* tuvo una nueva oportunidad de arribar al poder. En esta época predomina un marcado énfasis en el valor del orden y un rechazo por la tendencia sobrenatural para confundir el bien privado de la clase gobernante con el bien general del estado. Este periodo, también caracterizado por una esterilidad política, marca el hecho de que el pueblo de Inglaterra nunca habría descubierto el verdadero significado de 1688, si Jorge III no hubiera negado sus principios (Leski, 1920, p.5). Aparte, de acuerdo con Abbott (2008), en el contexto de la Revolución de Estados Unidos (1760-1790), cada bando en la disputa política tuvo sus propios teóricos para sostener sus posiciones. Los legalistas prefirieron a Samuel Pufendorf, mientras que los patriotas citaron a John Locke. Así fue como Pufendorf llegó a ser favorito de los antifederalistas y Locke de los federales (Abbott, 2008).

Volviendo al tema, a pesar de haber tenido acceso a una edición de 1728 y a otra de 1764 de los *Two Treatises*, ninguna presenta un discurso editorial y por eso no han sido consideradas en esta parte del trabajo (véase Locke, 1728; 1764). La interpretación más vieja de los *Two Treatises* que he podido consultar, condensa las principales críticas hechas a esta parte de la obra política de Locke, durante la segunda mitad del siglo XVIII. El autor es Josiah Tucker, el Deán de Gloucester, precursor de algunas ideas de Adam Smith. El documento se titula *A Treatise Concerning Civil Government in Three Parts* y fue publicado en 1781.

El Deán de Gloucester mapea las tres principales posiciones de su época, al

respecto de los planteamientos políticos de John Locke. En un sector ubica a la mayoría de los escritores republicanos y entre ellos a uno de los defensores más reconocidos de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa, presentando como el principal abogado de John Locke, al Dr. Richard Price<sup>35</sup> (Tucker, 1781, p. iii). En una posición intermedia, coloca a quienes reconocen la presencia de una serie de errores, no en los trabajos de Locke, sino en las peligrosas consecuencias deducidas de sus principios por algunos de sus seguidores, principalmente el promotor de la independencia irlandesa, un reconocido papista, como la gran mayoría del pueblo irlandés y sus pretensiones de liberarse del yugo protestante, Mr. Molineux, con quien Locke mantuvo amistad y correspondencia. Finalmente, Tucker se coloca en una tercera posición, junto con sus amigos y partidarios, para quienes es innecesario presentar en un prefacio un listado detallado de los errores de los trabajos de Locke, ya que son hartamente conocidos y “*because the Degree of Infallibility, which had been ascribed to his Name and Works, is now greatly lessened*” (p. i)<sup>36</sup>. Tucker pretende dar una respuesta contundente a los partidarios de la segunda posición, presentándose como un pensador radicalmente opuesto al Dr. Richard Price.

Para el Deán de Gloucester, los principios lockeanos son extremadamente peligrosos para la paz y la felicidad de todas las sociedades (p. iii); sus principales argumentos políticos y religiosos caen en la falacia *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* y extienden las consecuencias válidas de una afirmación general a otros campos de distinta índole (p. 29). Por ejemplo, Tucker está de acuerdo con Locke y sus

---

<sup>35</sup> El Dr. Price se expresa de la siguiente manera en el prefacio de la quinta edición de su obra de 1776, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*: “*The principles on which I have argued form the foundation of every State as far as it is free, and are the same with those taught by Mr. Locke, and all the writers on Civil Liberty who have been hitherto most admired in this country. But I find, with concern, that they are not approved by our Governors*” (Price, 1776) (“Los principios sobre los que he argumentado constituyen la base de cada Estado en cuando a que es libre, y son lo mismo que enseña Mr. Locke, y todos los escritores sobre la libertad civil que han sido hasta ahora más admirados en este país. Pero encuentro, con preocupación, que ellos no son aprobados por nuestros gobernadores”).

<sup>36</sup> “Debido al grado de infalibilidad, que se le ha sido adscrito a su nombre y a sus trabajos, ahora ha disminuido enormemente”.

seguidores en “*that there is a Sense, in which it may be said, that no Man is born the political Subject of another*”<sup>37</sup> (p.1), pero no es un sentido absoluto y existen otros modos de comprensión a los cuales no podría aplicarse este principio sin caer en una evidente contradicción. Cuando un niño nace, está sujeto a sus padres y está instituido a ellos, tanto por la ley natural como por las leyes humanas, para la protección y reguardo del Estado en cuya jurisdicción nació, aunque el niño por sí mismo no sea un agente moral y no pueda entrar en un contrato con el Estado para este propósito. De esta manera, si extrapolamos el sentido metafísico de la necesidad de que alguien sea un agente moral para que sea sujeto y lo aplicamos erróneamente a este caso, a pesar de que el niño haya nacido con los instintos y las disposiciones para ser una criatura social, no podría llegar a ser miembro de una sociedad o de otra, aunque buscara la asociación por el impulso de su propia naturaleza y se le brindase alguna oportunidad de asociación, mediante la cual obtuviera algún tipo de derechos humanos (p.43-44). De esto se desprende que si llevamos más allá del campo del gobierno y la dirección política el argumento especulativo conforme al cual la asociación solo puede darse por medio de un pacto mutuo y expreso de compromiso y estipulación, donde el pacto no puede ser formado por ningún otro camino, como lo plantean Locke y sus seguidores, caeríamos, de acuerdo con el Deán de Gloucester, en una falacia *dicto secundum quid ad dictum simpliciter* (p.2).

El sentido en el cual Tucker está de acuerdo con Locke al afirmar que ningún hombre nace sujeto políticamente a otro, se relaciona con el gobierno y la dirección de la sociedad, materia exclusiva de la función pública y no de la propiedad privada; una función que debe ser ejecutada para el bien del todo social y no en pos de la ventaja privada de los gobernantes y directores, quienes deben promover la prosperidad de la comunidad. Si éstos se olvidan de la naturaleza de su oficio, actúan de modo contrario al tenor general de su administración y si ninguna petición humilde o protesta decente

---

<sup>37</sup> “que hay un sentido, en el que esto puede ser dicho, que ningún hombre nace como el sujeto político de otro”.



puede reclamarles y llevarles al sentido de su deber, entonces puede recurrirse a la fuerza de las armas, como único camino, pero tal remedio sólo puede ejecutarse cuando los males sufridos son grandes e intolerables y sin ninguna perspectiva razonable que los rectifique y no haya otros medios para resistir a tales gobernantes malignos (p. 3). En todos estos puntos está Tucker de acuerdo con Locke y sus discípulos, en lo que concierne al esquema patriarcal, así como con su posición en contra de cualquier tipo de derecho hereditario del poder o sobre una obediencia pasiva o una nulidad del derecho de resistencia. Esto porque no hay derecho divino a gobernar mal y cuando la gente se defiende contra un mal gobierno, no va en contra de las leyes de Dios ni contra las leyes justas de los hombres (p. 3-4).

Los absurdos en los que cae el pacto original lockeano radican, de acuerdo con el Deán de Gloucester, en que la humanidad no ha surgido espontáneamente (p. 41-66) y es un mero artificio o supuesto especulativo considerar un periodo en cual las personas sufren molestias en una vida totalmente independiente e inconexas entre sí; expuestas a todo tipo de insultos y agravios sin compensación alguna, siendo cada persona demasiado débil como para procurarse las ventajas de una fuerza unificada. Luego, utilizar estos argumentos como fundamento del surgimiento de un pacto original, donde cada una de las personas participantes adquiere compromisos calculados de acuerdo con el bien común, dimitiendo voluntariamente a una parte de su libertad natural y propiciando una conducta en pos de la comunidad, es una mera quimera y más aún, considerar este proceso ilusorio como el único camino para concretar un pacto original (p.23). Por todo esto,

*The Lockians have not yet vouchsafed to tell us, where any one single Copy of this famous original Contract is to be found,—in what Language it was written,—in whose Hands deposited,—who were the Witneffes,—nor in what Archives we are to search for it. But nevertheless they have taken Care to supply us very amply with Inferences and Deductions resulting from it;—as if it had been a Thing, which had been already proved and admitted, and concerning whose*

*Existence no further Questions ought to be asked. We must therefore, as we cannot be favoured with a Sight of the Contract itself, attend to those Inferences and Deductions, which they say, are derived from it (p.42).*<sup>38</sup>

Al seguir las consecuencias de estas inferencias y deducciones, el gobierno sería una creación exclusiva del arte y la naturaleza no participaría en absoluto en su formación por lo que no podría haber una predisposición natural o una inclinación de la humanidad hacia su formación (p. 23). La primera raza de hombres en contraer un pacto original y formar un gobierno civil, no habría tenido ninguna propensión innata a vivir de otra manera, no sentía ningún tipo de instinto que le llevara hacia la asociación con los demás y, contrariamente, tendría aversión natural por ese tipo de institución llamado “gobierno”. A partir de lo anterior, sería contradictorio afirmar que la Providencia había ordenado que esta forma de vida era necesaria para alcanzar su felicidad (p. 24). En fin, casi todos los escritores del bando republicano, al respecto de esta cuestión, con Mr. Locke a su cabeza, parecen representar al gobierno civil, en el mejor de los casos, como un mal necesario, más que como un bien positivo; un mal al que la humanidad está obligada para evitar otro mayor (p. 25).

Otro ejemplo de falacia de accidente inverso, presente en los argumentos políticos lockeanos, de acuerdo con Josiah Tucker, se halla en la concepción de los derechos de juicio privado. Los argumentos que justifican este tipo de derecho son válidos, cuando se aplican de modo restringido al campo de la libertad de creencia y tolerancia religiosa (p. 29), pero es un error extender sus implicaciones a la materia civil y al origen mismo del gobierno (p. 30). Si consideramos igualmente inalienable e imprescriptible el derecho de juicio privado en el sentido del ejercicio político público y

---

<sup>38</sup> “Los lockeanos aún no se han dignado en decirnos, dónde podría encontrarse una sola copia de este famoso contrato original, - en qué lenguaje fue escrito, - en qué manos fue depositado, - quiénes fueron los testigos, ni en qué archivo hemos de buscarlo. Pero sin embargo, se han ocupado de suplirnos muy ampliamente con inferencias y deducciones que resultan de éste; - como si hubiera sido una cosa, que hubiese sido realmente probada y admitida, y acerca de cuya existencia no hay más cuestiones que deban preguntarse. Nosotros debemos, por lo tanto, como no podemos ser favorecidos con una visión del contrato mismo, atender a esas inferencias y deducciones, que según ellos dicen, derivan de él”.

abierto, una persona disconforme debe ser tolerada en la misma medida que en temas de religión (p. 31).

Esta extrapolación conduce el sistema lockeano a otros absurdos: si los derechos de juicio privado son inalienables en todos los casos, ninguna determinación puede ser tomada por asentimiento de una mayoría, ya que en la misma medida que una pluralidad de votos representa cierta infalibilidad, la conciencia interna de un hombre puede no verse alterada por esta supremacía numérica y seguir así los dictados de su propia conciencia, teniendo un derecho inalienable para hacerlo. Sin embargo, esta extrapolación falaz de los derechos de juicio privado, podría propiciar la existencia de una minoría a la cual se le permitiera actuar en el sentido contrario de la mayoría, con la cual, de acuerdo con el mismo sistema lockeano, el gobierno civil no podría subsistir (p.34).

Locke y sus seguidores no solamente no han permitido que la naturaleza humana tenga propensiones innatas hacia la primera formación de la sociedad civil, sino que han ido más allá al afirmar que cada hombre, cada individuo de la especie humana, tiene un derecho inalienable a elegir o rechazar si va a ser un miembro de este o cualquier otro gobierno en particular o de ninguno (p. 25). Ahora bien, si toda la humanidad indiscriminadamente tiene derecho a votar en cualquier sociedad, rechazar los procedimientos del gobierno y separarse de esta, siempre que lo considere conveniente, entonces todos y cualquier tipo de impuestos son simples ofrendas libres, ya que ningún individuo estaría obligado a pagarlos, a menos que haya consentido previamente en hacerlo (p. 49).

Antes de la aparición de este nuevo sistema, el derecho de voto (o de dar un consentimiento real en todos los asuntos del gobierno y la legislación) no había sido considerado un privilegio, un derecho inalienable de toda la humanidad, de manera indiscriminada. El voto era un derecho de algunas pocas personas en posesión de cierta cantidad de tierra, de las personas que disfrutaban de ciertas franquicias y de las personas con determinada condición, edad y sexo. Como resultado, la gran masa del pueblo es y

ha sido siempre excluida por la Constitución Inglesa para votar en las elecciones de los miembros del Parlamento (p. 26).

Para finalizar, Tucker considera que la afirmación optimista de los amigos y los admiradores de Mr. Locke, conforme a la cual el *Essay on Government* justifica la Gloriosa Revolución (p. 89), está muy lejos de la realidad, porque su aporte filosófico a tal gesta es mucho más modesto. James II realmente fue un enemigo de la libertad civil y de la religión protestante y los principios de Locke sirven admirablemente para justificar la demolición de su gobierno, pero estos mismos principios son útiles para llevar a cabo cualquier tipo de demolición similar y no podemos construir una sociedad a partir de ellos (p. 90).

**Novena edición de *The Works of John Locke*.** Un año antes de esta edición, en 1793, se publica la obra de *Letter from the Right Honourable Charles James Fox, to the Worthy and Independent Electors of the City and Liberty of Westminster*. Un amplio sector de intelectuales del siglo XIX considerará a este personaje como el padre del liberalismo inglés.

En 1794, en Londres se publica una compilación de nueve volúmenes de *The Works of John Locke*. En el prefacio y la exposición de la vida del autor, el editor se interesa por construir una imagen de Locke, capaz de eximirlo de las críticas hechas a los filósofos que han empleado argumentos especulativos para fundamentar los hechos políticos y presentar al autor como un intelectual capaz de abordar problemas filosóficos concretos, en la misma medida que problemas especulativos, en los ámbitos donde la especulación conservaba su prestigio. En función de esto, el editor enfatiza tres partes de la obra lockeana:

- a. El *Essay* es considerado como la máxima expresión de originalidad filosófica de Locke y el motivo por el cual su nombre se ha hecho inmortal. En palabras del editor “*The Essay on Human Understanding, that most distinguished of all his works, is to be considered as a system, at its first appearance absolutely new, and directly opposite to*

*the notions and persuasions then established in the world.*"<sup>39</sup> (En Locke, 1794a, Vol. 1, p. ix-x).

- b. Sus aportes filosófico-políticos se relacionan principalmente con sus escritos sobre economía, concretados en una fase posterior a la Gloriosa Revolución, en los cuales muestra una preocupación por la situación concreta del comercio inglés. A partir de los argumentos plasmados en tratados como *Some Considerations of the Consequence of the lowering of the Interest, and raising the Value of Money*, el editor afirma que,

*He fully showed to the world by these discourses, that he was as able to reason on trade and business, as on the most abstract parts of science; and that he was none of those philosophers, who spent their lives in search of truths merely speculative, and who by their ignorance of those things which concern the public good, are incapable of serving their country*<sup>40</sup> (p.xxxiii).

- c. Finalmente, exalta su valor como filósofo especulativo en el campo donde la especulación no se hallada desacreditada, la teología cristiana, exponiendo detalladamente sus disertaciones y sus disputas, ubicadas de igual manera en una fase posterior a la gesta revolucionaria.

En consecuencia, el editor nos brinda una imagen de Locke caracterizada por ser la de un filósofo muy original a la hora de tratar las cuestiones del entendimiento, a

---

<sup>39</sup>“El *Essay*, el más distinguido de todos sus trabajos, se ha considerado como un sistema, en primera instancia absolutamente nuevo, y directamente opuesto a las nociones y creencias establecidas en el mundo.”

<sup>40</sup> “Él le mostró totalmente al mundo por medio de estos discursos, que él era tan capaz de razonar sobre el comercio y los negocios, como sobre las partes más abstractas de la ciencia, y que él no era ninguno de aquellos filósofos, quienes gastaron sus vidas en verdades meramente especulativas, y quienes por su ignorancia de aquellas cosas que conciernen al bien público, son incapaces de servir a su país.”

partir de un sistema propio y completamente nuevo<sup>41</sup>; un hombre preocupado por los problemas políticos del comercio en una Inglaterra regida por Guillermo III y un meticuloso filósofo especulativo, dedicado a temas teológicos del cristianismo.

Esta imagen de creatividad en relación con los temas de la fe y del entendimiento, pero de comprensión de la realidad concreta en términos políticos, implica un oscurecimiento de su creatividad especulativa en el plano de lo político y por eso los *Two Treatises* son presentados como un compendio de argumentos filosóficos que dieron soporte a la contienda revolucionaria y no como una parte importante u original del sistema de Locke<sup>42</sup>. El filósofo los habría planteado y defendido porque estaba convencido de los fines hacia los cuales se dirigía el proceso revolucionario, a pesar del daño que pudiera causarle esto a su imagen e incluso a su propia vida,

*The public rights of mankind, the great object of political union; the authority, extent, and bounds of civil government in Consequence of such union; these were subjects which engaged, as they deserved, his most serious attention. Nor was he more industrious here in establishing found principles and pursuing them consistently, than firm and zealous in support of them, in the word of times, to the*

---

<sup>41</sup> Sin embargo, el *Essay* no tuvo igual acogida en los distintos públicos intelectuales. La obra fue terminada en 1687, cuando el filósofo residía en Holanda; poco tiempo después, su amigo Le Clerc realiza un compendio del *Essay* y lo publica en francés en una de sus *Bibliothèques* y su pensamiento tuvo gran acogida entre los franceses y holandeses. En contraste, la primera publicación de la obra en lengua inglesa vio la luz en 1689, pero causó gran controversia entre las personas letradas de Inglaterra (en Locke, 1974a, Vol. 1, p. xxxi). Estas controversias motivan al editor a no solamente hacer un abordaje detenido de esta obra lockeana, sino a realizar una corrección de los errores en el modo en que el *Essay* había sido interpretado, para reducirlo a lo mejor del método que el autor mismo nos muestra (p.i). Para lograrlo, pretende diferenciarlo de los prejuicios que prevalecieron contra el noble sistema y exponer la totalidad de la doctrina de las ideas de una forma más cómoda para el lector que en las ediciones anteriores. También le anexa un pequeño tracto de Mr. Locke, concerniente a la identidad personal (p.ii).

<sup>42</sup> Al respecto de los *Two Treatises*, “in which he fully vindicated the principles upon which the revolution was founded, and entirely overturned all the doctrines of slavery” (en Locke, 1974a, Vol. 1, p. xxii) (“en los que él reivindica plenamente los principios en los que se fundó la revolución y refuta totalmente todas las doctrinas de la esclavitud”).

*injury of his fortune, and at the peril of his life.*<sup>43</sup> (p.xiv)

También,

*that there is an absolute indefeasible right of exercising despotism on one side, and as unlimited an obligation of submitting to it on the other :—doctrines that have been confuted over and over, and exploded long ago, and which one might well suppose Mr, Locke must have for ever silenced by his incomparable treatises upon that subject* <sup>44</sup> (p. xv).

A pesar de este oscurecimiento de los argumentos especulativos empleados por Locke en sus *Two Treatises*, hay un nexo indisoluble en la obra de Locke en lo que concierne a su tratamiento especulativo de la religión y la política (p.xxii) y por esto “... *accordingly directing us to the proper principle and end of virtue, private happiness, in each individual; as well as laying down the adequate rule and only solid ground of moral obligation, the divine will.*”<sup>45</sup> (p. xi).

Otro aspecto importante para interés de esta investigación es la asociación hecha por el editor entre el *Essay* y el esbozo de una ley natural en la obra lockeana,

*It contains an easy popular illustration of some discoveries in the foregoing essay, particularly that great and universal law of nature, the support of so many mental powers, (v. g. that of memory under all its modifications) and which produces equally remarkable effects in the intellectual, as that of gravitation does in the*

---

<sup>43</sup> “Los derechos públicos de la humanidad, el gran objeto de la unión política; la autoridad, la extensión y los límites del gobierno civil como consecuencia de tal unión; estos fueron temas que ocuparon, tal y como éstos lo ameritaban, su más seria atención. Tampoco fue el más industrioso aquí en establecer principios encontrados y perseguirlos consecuentemente, que firme y celoso en apoyarlos, en la palabra del momento, al perjuicio de su fortuna, y en peligro de su vida”.

<sup>44</sup> “Que hay un derecho absoluto e irrevocable de ejercer el despotismo por un lado, y una obligación ilimitada de someterse a este por otro: - doctrinas que han sido rebatidas una y otra vez y refutadas hace mucho tiempo, y por las que uno bien podría suponer que Mr. Locke debe haberse silenciado para siempre por sus incomparables tratados sobre este tema”.

<sup>45</sup> “Y dirigiéndonos de acuerdo al sentido apropiado y a la finalidad de la virtud, la privacidad ocurre en cada individuo; y de la misma manera que se establecen las reglas adecuadas y la única base sólida de la obligación moral, la voluntad divina.”

*material world* (p. xiii-xiv)<sup>46</sup>.

Un último punto a considerar es la ubicación de Lord Shaftesbury, el nieto mayor del Conde de Shaftesbury, cuya instrucción había sido confiada a Locke, entre la lista de sus primeros detractores. A pesar de que Lord Shaftesbury se refiere a Locke con gran estima, hay algunos pasajes de sus trabajos “*in which he speaks of Mr. Locke’s Philosophy with great feverity*” (p. xxiv)<sup>47</sup>. Más específicamente, en una carta publicada en 1712, Lord Shaftesbury procede de la siguiente manera:

*In general, truly, it has happened, that all those they call free-writers now-a-days, have espoused those principles, which Mr. Hobbes fet a-foot in this last age. Mr. Locke, as much as I honour him on account of his other writings, (viz. on government, policy, trade, coin, education, toleration, &c.) and as well as I knew him, and can answer for his fincerity as a most zealous Christian and believer, did however go in the self-fame track, and is followed by the Tindals and all the other ingenuos free authors of our time* (p.xxiv)<sup>48</sup>.

## IMAGEN POLÍTICA DE JOHN LOCKE DURANTE EL SIGLO XIX

**Invención del liberalismo inglés.** El liberalismo no fue considerado una tendencia política con identidad propia en Inglaterra, antes de la segunda mitad del siglo XIX. Durante las primeras décadas de dicha centuria hubo un acercamiento ideológico y teórico-metodológico entre las perspectivas políticas de los *tories* y los *whig* (Leonhard,

---

<sup>46</sup> “ Esta contiene una ilustración fácil y popular de algunos descubrimientos hechos en el ensayo precedente, principalmente de esa gran y universal ley de la naturaleza, el soporte de tantos poderes mentales, (aquel de la memoria bajo todas sus modificaciones) y la cual produce de igual forma efectos remarcables en el intelecto, como la de la gravedad hace en el mundo material.”

<sup>47</sup> “en los que él habla de la filosofía de Mr. Locke con gran severidad”.

<sup>48</sup> “En general, realmente, ha ocurrido que todos aquellos que ellos llaman escritores libres en estos días, se han casado con esos principios, que Mr. Hobbes puso en marcha en sus últimos años. Mr. Locke, tanto como le honro debido a sus otros escritos, (esto es, sobre el gobierno, la política, el comercio, la moneda, la educación, la tolerancia, etc.) y así tal como le conocí, y puedo responder por su sinceridad como el cristiano más celoso y creyente, se condujo de todos modos por el mismo camino, y es seguido por los Tindals y por el resto de ingeniosos autores libres de nuestro tiempo.”



2004, p. 22). El Partido *Whig* se encontraba influenciado por las políticas de *laissez faire* y la teoría natural y social de Spencer (2001). Esto le acercaba a las ideas conservadoras del Partido *Tory*, porque ambas agrupaciones estaban de acuerdo en establecer el principio de la propiedad privada como la base de la política y del sistema social inglés. Las diferencias específicas entre ambas agrupaciones se relacionaban con el modo de interpretar importantes acontecimientos históricos europeos, principalmente la Revolución Francesa (Leonhard, 2004, p. 22). Los conservadores del Partido *Tory* importaron el término “liberal” de la Constitución Española, promulgada por los liberales en 1812 (Bell, 2014, p. 693), en un primer momento para referirse peyorativamente a los experimentos revolucionarios tanto de Francia y España como de Grecia e Italia (Leonhard, 2004, p. 22) y posteriormente extendieron su uso para referirse despreciativamente a aquellos autores *whig* más progresistas, quienes interpretaban de un modo optimista tales procesos históricos y el pensamiento filosófico-político que les brindó su soporte (Bell, 2014, p. 693).

El adjetivo “liberal” no será reivindicado ni considerado como el calificativo distintivo de una ideología política auténtica, sino hasta finales de la era victoriana e inicios de la era eduardiana. En esa época, existe una clara división en el Partido *Whig*, debido a la consolidación de un sector progresista que se auto-denomina “Nuevo Liberalismo”. Este sector se opone al ala conservadora de su propio partido, o aquella que durante la primera mitad del siglo XIX mantuvo ideas más cercanas al Partido *Tory* que a las ideologías revolucionarias, y se refiere a ella como “Viejo Liberalismo”. En contraste, el Nuevo Liberalismo se caracteriza por abogar por una intervención activa del Estado en la economía y la sociedad, mediante la planificación y ejecución de programas de reformas sociales (Barnes, 1922, p. 443).

Paralelamente, durante el siglo XIX, Locke tuvo defensores como Dugald

Stewart<sup>49</sup> y Stuart Mill, pero predominaron sus detractores, quienes generaron una atmósfera de hostilidad contra el filósofo. Algunos de los principales argumentos de sus críticas fueron: a. emplear un estilo poco depurado de escritura; b. plantear un pensamiento poco original; c. plagiar a Gassendi y Hobbes; d. no haber entendido a Descartes y seguirlo a partir de nuevos errores; e. su reputación fue asociada a su defensa de argumentos populares en favor de la libertad política y efectos intelectuales meramente circunstanciales de su época; f. haber hecho de la mente algo insignificante, una cosa pasiva y mecánica; g. su inferioridad al respecto del trascendentalismo alemán (p. 400). A la vez, fue catalogado por estos detractores como sensualista, materialista, escéptico, ateo y utilitarista. Todo esto le parece a Aarsleff contradictorio, porque incluso sus críticos le consideraron un gran amante de la verdad y un hombre piadosamente religioso (Aarsleff, 1971, p. 392-393). Algunos de sus principales detractores, anteriores a 1829 fueron Coleridge (p. 402-403) William Hazlitt (p. 403-404) y Carlyle (p. 408).

**Edición de *The Works of John Locke* de 1801.** En 1801, en Londres se publica otra edición en diez volúmenes de *The Works of John Locke*. Esta edición posee un significativo cambio de grafemas, ya que en la de 1794 y las anteriores, en muchos contextos morfológicos se emplea la “j” en el lugar que hoy en día ocupa en la lengua inglesa la “s”, tal y como queda evidenciado en las citas de los apartados anteriores. Estos cambios morfológicos van acompañados de una nueva perspectiva editorial. Luego, a pesar de que conserva muchos argumentos empleados en el texto de 1794, el editor de 1801 brinda otros planteamientos para afirmar el valor filosófico de John Locke.

La persona que más aporta a esta nueva edición había estudiado por largo tiempo y tenido en muy alta estima los trabajos del autor. Se acercó a quienes la preparaban

---

<sup>49</sup> En un artículo para la *Encyclopaedia Britannica*, publicado en dos partes, una en 1815 y otra 1821, reivindica la fama de Locke, no solo en contra de quienes le censuran sino de los comentarios y elogios con malentendidos de sus admiradores, tanto en Inglaterra como en el continente (Barnes, 1922, p. 404-408).

para ayudar a corregir numerosos errores de las ediciones anteriores e incluir o describir algunos textos de Locke, no presentados previamente en ningún catálogo o colección de trabajos (en Locke, 1801, Vol. 1, p.i). En consecuencia, este editor comparte la misma simpatía por la obra lockeana que el de 1794 y considera igualmente al *Essay* como su obra principal (p.ix). Sin embargo, procede de un modo distinto para afirmar el valor del pensamiento de Locke y realiza importantes críticas al método del editor anterior.

Los errores hallados en la interpretación de la obra de Locke se deben a que los editores pasados habían juntado libremente algunas partes, cuya consecución les parecía necesaria para un correcto uso de los descubrimientos lockeanos y una aplicación adecuada de los principios sobre los que estos se fundaron (p.i). Ese fue el camino seguido por el editor de 1794, pero al “*reducing that essay into some better method, which the author himself shows us*”<sup>50</sup> y “*though he contented himself with leaving it in its original form, for reasons grounded on the prejudices' then prevailing against so novel a system*”<sup>51</sup>, no logró neutralizar los prejuicios que persisten a principios del siglo XIX (p.i-ii).

Para este editor, no basta presentar al *Essay* como un sistema totalmente nuevo. Todo descubrimiento hecho en cualquier ciencia deja una serie de consecuencias abiertas y es el lector quien debe aplicar cuidadosamente los principales principios a muchos casos para llegar a conclusiones no especificadas en el sistema original. Algunas de estas aplicaciones son responsables de que muchos estudiosos se distancien de los planteamientos filosóficos lockeanos, a pesar de considerarse familiarizados con sus escritos (p.x). Luego, además de presentar al *Essay* como un sistema totalmente nuevo, debe brindarse explicaciones sobre las consecuencias de sus aplicaciones a otros campos como la filosofía moral, donde los mismos principios del entendimiento pueden servir para fundamentarla como una ciencia capaz de distinguir los planteamientos

---

<sup>50</sup> “Reducir ese ensayo a algún método más adecuado, que el autor mismo nos muestra.”

<sup>51</sup> “Aunque se contentó con dejarlo en su forma original, por razones fundadas en los prejuicios prevalecientes entonces contra un sistema tan novedoso”.

especulativos de aquellos derivados de algún sustento real. En otras palabras, la propuesta reivindicatoria del editor parte del supuesto de que los principios utilizados en el *Essay*, para extirpar del entendimiento las ideas innatas, también pueden ser aplicados a las proposiciones morales,

*showing that for each moral proposition men actually want and may demand a reason or proof deduced from another science, and founded on natural good evil : and consequently where no such reason can be assigned, these same senses, or instincts, with whatever titles decorated, whether styled sympathetic or sentimental, common or intuitive,— ought to be looked upon as no more than mere habits ; under which familiar name their authority is soon discovered, and their effects accounted for. (p.x)*<sup>52</sup>

El valor de los principios planteados por Locke en el *Essay* va más allá del tratamiento del entendimiento y pueden constituir un método adecuado para refutar aquellas pomposas teorías morales que “*being all built upon the same false bottom of innate notions*”<sup>53</sup>, desde los días de Platón (p.xi) no encuentran un referente real en nuestros sentidos. El punto de partida de esta extrapolación del método se encuentra en la introducción del *Essay*, de acuerdo con la cual “*the true origin of all our passions and affections, i. e. sensitive pleasure and pain; and accordingly directing us to the proper principle and end of virtue, private happiness, in each individual*”<sup>54</sup> (p.xi).

Sin embargo, estas consecuencias de la novedad del método lockeano (a partir de las cuales este puede refutar toda teoría moral que parta del supuesto de la existencia de

---

<sup>52</sup> “mostrando que por cada proposición moral los hombres en realidad quieren y podrían demandar una razón o prueba deducida de otra ciencia, y fundada en una buena maldad natural; y consecuentemente donde ninguna razón por el estilo pueda ser asignada, estos mismos sentidos, o instintos, con cualquier título decorados, ya sea estilizados, simpatéticos o sentimentales, comunes o intuitivos – deberían ser considerados no más que meros hábitos; bajo cual nombre familiar su autoridad pronto es descubierta y sus efectos representados”.

<sup>53</sup> “estando todas construidas sobre el mismo falso trasfondo de las nociones innatas”.

<sup>54</sup> “el verdadero origen de todas pasiones y afectos, es el placer y dolor sensibles; y en consecuencia nos dirigen al apropiado principio y fin de la virtud, la felicidad privada, en cada individuo.”

ideas innatas y del valor de una filosofía especulativa como fuente de argumentos para la política inglesa), tienen un nuevo despliegue hacia lo especulativo, pero en aquel otro campo donde la especulación gozaba de prestigio o la teología: este origen verdadero de las pasiones y los afectos humanos está subordinado a la voluntad divina: “*as well as laying down the adequate rule and only solid ground of moral obligation, the divine will*”<sup>55</sup> (p.xi). Luego, el método adecuado para determinar la certeza de las proposiciones morales y de los principios políticos, puede derivar de las consecuencias del sistema del entendimiento lockeano para refutar toda teoría moral especulativa y toda justificación especulativa del surgimiento del gobierno civil. Paradójicamente, el método brota de un principio especulativo asumido por fe cristiana, como lo es la concepción de una voluntad divina.

De esta contradicción brota otra aún más álgida. De acuerdo con el editor, la parte más débil y más difícil de defender del sistema lockeano del entendimiento es el capítulo del *Essay* dedicado al tema del poder. Este le causó muchos dolores en sus intentos por reformularlo, tanto a Locke como a algunos de sus amigos, entre ellos Molineux y Limborch. En una carta dirigida a Molineux entre 1692 y 1693, Locke se expresa de la siguiente manera: “*though it be unquestionable that there is omnipotence and omniscience in God our maker, yet I cannot make freedom in man consistent with omnipotence and omniscience in God, though I am as fully persuaded of both as of any truths*”<sup>56</sup> (p.xiii).

Dejando de lado este tópico, el editor establece una relación entre los argumentos sobre el entendimiento y sus trabajos sobre la educación (p.xiii), adquiriendo este tema más relevancia que en el prefacio del editor anterior. No menciona los tratados económicos, ubicados por el editor de 1794 en un periodo

---

<sup>55</sup> “así como estableciendo la regla adecuada y la única base sólida de la obligación moral, la voluntad divina.”

<sup>56</sup> “pese a que sea incuestionable que hay omnipotencia y omnisciencia en Dios nuestro creador, aún así no puedo hacer que la libertad en el hombre sea consistente con la omnipotencia y omnisciencia en Dios, aunque yo estoy completamente convencido de que ambas son verdaderas”.

posterior a la Gloriosa Revolución y plantea observaciones más severas al respecto de los *Two Treatises*, concediéndoles un valor cívico e histórico, pero no filosófico. Esto se debe a que estos tratados siguen un método totalmente opuesto a la reivindicación lockeana, tal y como la plantea este editor.

Por lo anterior, los *Two Treatises* son considerados como parte de los estudios más privados del autor, a pesar de no ser meros ejercicios intelectuales (p.xiv). Al respecto,

*Nor will it be improper to remark how seasonable a recollection of Mr. Locke's political principles is now become, when several writers have attempted, from particular emergencies, to shake those universal and invariable truths whereon all just government is ultimately founded*<sup>57</sup> (p.xv).

Luego, de acuerdo con el punto de vista del editor, estos principios políticos son directamente opuestos a las doctrinas lockeanas, pero los *Two Treatises* “*notwithstanding any objections that have yet been, or are likely to be brought against them, may, I apprehend, be fairly justified, and however unfashionable they grow, continue fit to be inculcated.*”<sup>58</sup> (p.xv).

El planteamiento de estos principios políticos le sirvió como plataforma para el despliegue hacia su tratamiento de la libertad religiosa de la humanidad, a la cual brindó un cuidado similar al de los derechos civiles, exponiendo con mucha claridad y precisión su concepción sobre la tolerancia (p.xiv). De aquí asciende hacia el tratamiento de sus meditaciones de madurez, dedicadas al cristianismo y a las escrituras (p.xxi).

Este discurso editorial permanecerá igual en la onceava y doceava edición de

---

<sup>57</sup> “Tampoco sería inadecuado remarcar qué tan propio de la época se ha vuelto una recolección de los principios políticos de Locke que ha llegado a estar ahora, cuando varios escritores han intentado, desde circunstancias particulares, agitar aquellas verdades invariables y universales sobre las que todo gobierno justo en última instancia se funda”.

<sup>58</sup> “a pesar de las objeciones que hayan sido o que son susceptibles de ponerse contra ellas podrían, me temo, estar bastante justificadas, y sin importar que tan pasadas de moda se vuelvan, continúan en condiciones de ser inculcadas.”

*The Works of John Locke* (Locke, 1812; 1824a), así como en una nueva edición corregida (Locke, 1823a).

**Edición de los *Two Treatises* de 1823.** Previo a los detalles de esta edición, es necesario hacer otra interrupción para presentar algunos datos contextuales de importancia. Durante la década de 1820 el término “liberal” fue reivindicado por algunos partidarios radicales del Partido *Whig*, para caracterizar a los individuos y las políticas relacionados con la propuesta de una reforma neo-revolucionaria y a un pequeño pero ruidoso grupo de filósofos radicales, entre los que se encontraba John Stuart Mill. A partir de este decenio, el término “liberal” en Inglaterra fue incrementando su uso para describir las demandas político-económicas de las clases medias emergentes (Bell, 2014, p. 693).

El siglo XIX presenta cambios formales visibles, como el comentado al inicio del apartado anterior y otros más sutiles, en relación con aspectos, en una primera instancia minúsculos, pero que son capaces de afectar, en mayor o menor medida, la interpretación del lector y, en todo caso, la plurivalencia de los textos.

A propósito de los *Two Treatises*, una edición de 1823 presenta ligeras variaciones de formato, en relación a como esta obra se había transmitido a través de las ediciones tradicionales de *The Works of John Locke*.

Tanto en la edición de 1794 (1794a, Vol. 4, p. 338) como en la de 1801 (1801, p.212), el *Second Treatise* no posee ningún subtítulo, pero esta edición añade uno, *True Original Extent and End of Civil Government* (Locke, 1823b, p. 105). Tampoco poseen la ediciones anteriores un subtítulo para el *Capítulo 1* del *Second Treatise* (1794a, Vol. 4, p. 338; Vol. 5, p. 338), mientras que en la de 1823 aparece *Of Political Power* (Locke, 1823b, p. 105). En los demás aspectos formales estas ediciones conservan la misma estructura y los mismos subtítulos.

**Publicación de cartas de Locke, Sidney y Lord Shaftesbury.** En 1829, un año antes de la primera edición de estas cartas, surge el debate en Inglaterra sobre la abolición de la esclavitud y Bentham ataca los argumentos de Locke sobre este tema

(Armitage, 2004, p.620). A partir de este año, comienza un segundo estado de la reputación de Locke con la aparición de *Cours de l'histoire de la philosophie* de Cousin, cuyas lecturas sobre Locke fueron publicadas por separado en inglés en Estados Unidos en 1834 y en Londres en 1851 (Aarsleff, 1971, p. 408-409). También en 1829, se publicó *Life of Locke* de Peter King. Este periodo se caracteriza en Cambridge por el enfoque anti-lockeano de Whewell; este autor parte de la suposición de que la degradación humana y la depravación a través de la cual pierde la humanidad su moral natural (p. 393), se favorecen con el modo de razonar de quienes sostienen que los juicios morales son meramente artificiales y convencionales; para Whewell, Dios nos hizo tendientes a usar nuestras facultades racionales y morales para descubrir lo correcto y lo incorrecto y esto no se debe a una regla suprema de la acción humana, idéntica a la voluntad de Dios. En otras palabras, según Aarsleff, Whewell se olvidó de que Locke había construido su moralidad considerando que Dios comanda lo que la razón hace y que nacimos siendo criaturas racionales (p. 394). Otros autores quienes destacaron en la construcción de esta imagen peyorativa de Locke fueron G. H. Lewes (p. 410-411), Robert Vaughan (p. 411) y Adam Sedgwick, quien establece todos los lugares comunes adversos a Locke en la época victoriana (p. 411-414). En contraste, en 1835 Stuart Mill respondió muy severa y sarcásticamente al discurso de Sedgwick e hizo correcciones al respecto de las posturas de este autor sobre las ideas innatas y las facultades innatas en Locke (p. 416-417); Mill también le respondió a los trabajos de Whewell (p. 417-418). En lo que respecta a la pregunta por las fuentes de nuestro conocimiento, Mill considera que la verdad recae en la escuela que va de Locke a Bentham, pero admite que las doctrinas de la escuela lockeana ameritan ser renovadas (p. 418). Finalmente, en 1830, Jorge IV termina su reinado y es coronado Guillermo IV de Inglaterra.

La edición de las cartas, objeto principal de este sub-apartado, fue publicada por primera vez en 1830 y han sido estudiadas tomado como soporte una segunda edición de 1848. El conjunto comprende correspondencia mantenida por John Locke, Algernon Sidney y el Conde de Shaftesbury con un partidario del movimiento cuáquero llamado



Mr. Forster. Junto con otras cartas y algunos trabajos de célebres escritores de los siglos XVII y XVIII, formaron parte de la herencia privada de su familia, por cuatro generaciones (en Locke, 1847, p. ix).

El discurso editorial de la primera edición, redactado por el bisnieto de Mr. Forster, tiene dos peculiaridades que lo distinguen de las disertaciones editoriales anteriores: a. habla del liberalismo como un movimiento político; b. extiende el valor del pensamiento metafísico más allá de la teología.

De acuerdo con el cuáquero, la imagen de John Locke es ahora asociada, junto a la de Algernon Sidney y el Conde de Shaftesbury, con los precedentes de este incipiente movimiento liberal con identidad propia en la política inglesa; esto por sus luchas por la libertad de conciencia y su oposición a la tiranía de la iglesia en Inglaterra y a los legisladores corruptos que se mantenían en el poder, en esos días de intolerancia y opresión. En otras palabras, Locke todavía no ha sido considerado un autor liberal en el sentido propio de la palabra; sus esfuerzos y deseos por establecer principios jurídicos sobre la tolerancia religiosa y la libertad civil son débiles y no se comparan con los del liberalismo de la primera mitad del siglo XIX, cuando se establecen leyes efectivas sobre estos tópicos políticos en Inglaterra (p. xiii),

*... the advance of liberal principles has been of late so rapid, compared with any thing that could have been achieved in the last century, and the establishment of the great principle of civil and religious liberty has been subsequently so complete, after a hard struggle on the part of liberal men of all religious and political creeds, that the feeble efforts of Locke, Sidney, Shaftesbury, and other writers of these days, may, to superficial observers, seem to be quite lost, amidst the victories which Charles Fox, and his party in England, and O'Connell and the association in Ireland, have at length obtained under the enlightened administration of the Duke of Wellington, over the minions of a narrowminded*

*and selfish monopoly*<sup>59</sup> (p. xii-xiii).

El editor se vale de esta imagen de pensadores políticos del siglo XVII para exaltar a los caudillos liberales de su propia época, asimilando la figura retórica empleada por Herodoto al referirse a la Guerra de Troya para engrandecer las gestas griegas en las Guerras Persas. Luego, en ninguna época anterior al presente del editor, el estado de la religión y la libertad civil han sido mejores en Inglaterra, aunque prevalecen las mismas diferencias de opinión predominantes durante los siglos XVII y XVIII, pero la libertad y la equidad de los derechos civiles ha sido extendida a todos los partidos y *“this state of things is in reality the upshot of the principles contended for by Locke, Sidney, and Shaftesbury”*<sup>60</sup> (p. xiv).

Para reforzar aún más esa figura retórica, el editor nos presenta a Locke como un filósofo con un pensamiento vacilante; al respecto, una de las piezas más importantes de la colección heredada de su bisabuelo, una versión del *Essay*, fechada en 1685, está escrita ordenadamente en un libro pequeño, pero atravesado y alterado por una serie de correcciones hechas por Locke, ante lo cual el editor de las cartas afirma,

*variations in the text, in order to trace the working of Locke’s metaphysical mind through his various changes of sentiment or of diction; for it seems to me that he altered, in a great measure, his opinions respecting both religion and philosophy at different parts of his life*<sup>61</sup> (p. x).

---

<sup>59</sup> “el avance de los principios liberales ha sido últimamente tan rápido, comparado con cualquier cosa que podría haber sido alcanzada en el último siglo, y el establecimiento del gran principio de la libertad civil y religiosa ha sido subsecuentemente tan completo, luego de un gran esfuerzo por parte de los hombres liberales de todos los credos políticos y religiosos, que los endeble esfuerzos de Locke, Sidney, Shaftesbury y otros escritores de estos días, pueden, para observadores superficiales, estar un tanto perdidos, en medio de las victorias que Charles Fox y su partido en Inglaterra y O’Connell y la asociación en Irlanda, han obtenido al fin bajo la ilustrada administración del Duque de Wellington, sobre los esbirros de un monopolio egoísta y estrecho de mente.”

<sup>60</sup> “este estado de las cosas es en realidad el resultado de los principios sostenidos por Locke, Sidney y Shaftesbury”.

<sup>61</sup> “(...)variaciones en el texto, con el objetivo de trazar el trabajo de la mente metafísica de Locke a través de sus varios cambios de sentimiento o dicción; ya que me parece que él alteró, en gran medida, sus opiniones con respecto a ambas religión y filosofía en diferentes partes de su vida”.

A pesar de los marcados intereses políticos y religiosos de presentar a Locke como un precedente liberal, quien vacila con sus ideas filosóficas, sin dejar de ser política ni éticamente correcto; esta interpretación construye una nueva imagen de John Locke, aplicada al campo de la política, la cual será fundamental para su posterior estipulación como un filósofo liberal y su canonización como padre del liberalismo.

Esta nueva imagen se caracteriza porque el editor de las cartas no menosprecia tajantemente los aportes políticos de carácter especulativo, planteados por Locke y su mentalidad metafísica, a diferencia de los editores de *The Work of John Locke* de las primeras décadas del siglo XIX, a pesar de no dotarlos de la fuerza argumentativa ni práctica necesaria para llevar a la concreción de leyes efectivas sobre la tolerancia y la libertad civil, establecidas en el siglo XIX.

En conclusión, esta imagen de John Locke todavía no se encuentra cercana a algunos de los principales programas de reformas sociales y de intervención estatal, propuestos más adelante por el Nuevo Liberalismo inglés, principalmente a partir de la figura de Leonard Hobhouse, pero de alguna manera está más cercana a los pensadores progresistas de la época del editor, considerados fundadores del movimiento liberal.

Otro aspecto importante de este discurso editorial es presentar abiertamente a Locke como una mentalidad metafísica y sin menospreciar el valor de esta disciplina en el plano político.

También en este discurso se asocia a Locke con la minoría religiosa cuáquera, perseguida y encarcelada cuando el filósofo fue despojado de su puesto en *Christ-Church*.

*The members of the Church of England were guilty, at the period of Locke's expulsion from Oxford, of shocking instances to persercution, and the party to whom Locke was most attached, namely the Quakers, suffered more than any*

*other body from it, the gaols in England being full of them*”<sup>62</sup>(p. xiii-xiv).

El editor muestra un marcado interés por esclarecer las filiaciones religiosas de Locke. De acuerdo con él, algunos de su biógrafos lo han presentado como un sociniano estricto, otros como un arriano y otros como un cuáquero. El primer caso explicaría su negación de la trinidad divina y lo asociaría a aquellas ideas conforme a las cuales Jesús no existió antes de haber sido engendrado milagrosamente en el vientre de María y no fue inmortalizado sino hasta después de la crucifixión; además lo haría partícipe de no creer en la existencia del infierno y suponer que las almas creyentes en Jesús serán salvadas y las otras se extinguirán con la muerte de sus cuerpos; finalmente, su asociación a esta tendencia justificaría sus interpretaciones personales, ejercidas de un modo racional, de las escrituras bíblicas. En relación con el arrianismo, Locke habría considerado a Jesús como el hijo de Dios, pero no como a Dios mismo y su cercanía a los cuáqueros habría justificado su continua “búsqueda de la verdad” y su deseo de revivir las experiencias del cristianismo primitivo; además, Locke consideraría desde la Sociedad de los Amigos que cada persona lleva algo divino dentro de sí y puede tener un contacto directo con la divinidad, sin necesidad de ser intermediada por sacramentos o terceras personas (p. xvii-xxxiii). Todos sus biógrafos están de acuerdo en que Locke fue un adversario de las doctrinas y la política eclesiástica, así como de la disciplina de la iglesia de Inglaterra y un reconocido enemigo de la política episcopal. Este editor es de la opinión de que el filósofo ha participado en distintos momentos de su vida de deferentes opiniones religiosas, pasando de ser un arriano en su juventud (p. xvii) a modificar muchos pensamientos por su amistad con los cuáqueros; llegando a admirar mucho del estilo de vida de la Sociedad de los Amigos, como los hábitos domésticos y la buena conducta (xviii) De ahí que *“Locke, as has been said, using the best of his*

---

<sup>62</sup> “Los miembros de la Iglesia de Inglaterra fueron culpables, en el periodo de la expulsión de Locke de Oxford, de escandalosos casos de persecución, y el partido al que Locke se encontraba más arraigado, a saber los cuáqueros, sufrieron más que cualquier otro cuerpo por esto, estando las cárceles en Inglaterra llenas de ellos.”.

*judgement, became a sort of mixture of the Arrian and the Quaker*<sup>63</sup> (xix)

Finalmente, el autor trata un punto sumamente controversial, el cual puede abordar debido al grado de tolerancia religiosa de su época: el valor histórico del catolicismo irlandés para la concreción de leyes efectivas sobre la tolerancia. Estas apreciaciones relativizan la contundencia del ataque del Deán de Gloucester contra los argumentos políticos lockeanos de los *Two Treatises* y la relación del filósofo con Mr. Molineaux. Para el editor, las libertad de conciencia y las libertades civiles, tan arduamente deseadas por Locke y Sidney, han sido llevadas a cabo por el credo al cual tanto estos autores como la gran mayoría de los ingleses de su época se opusieron: el catolicismo. Si no hubiera sido por los esfuerzos de los católicos liberales de Irlanda, Inglaterra no habría sido liberada aún de aquellas leyes opresivas que encadenaban las conciencias. Esto se debe a que esta tendencia sufrió el acoso desde antes de la época de la persecución, cuando los pretendidos reformadores de los siglos XVI y XVII persiguieron con furia a aquellos quienes estuvieran en contra de sus propios principios y se entablaban acusaciones mutuas de herejía entre los distintos partidos (p. xiii).

Las cartas del contenido de la publicación presentan una imagen tanto de la vida doméstica y de la amistad como de los acontecimientos políticos que conmocionaron a Europa durante esa época (p. vii). Lastimosamente, por la misma naturaleza de los escritos, su carácter privado y, en palabras del editor “*I questioned how far any man’s familiar writings could, consistently with a strict sense of honour, be submitted to the public*”<sup>64</sup> (p. x), la edición de los documentos ha respondido a ciertos criterios de censura.

**Edición de *The Works of John Locke* de 1854.** Antes de referirme a esta edición, en 1837 termina el reinado de Guillermo IV de Inglaterra e inicia la Era

---

<sup>63</sup> “Locke, como ha sido dicho, utilizando lo mejor de su juicio, se convirtió en una suerte de mezcla de arriano y cuáquero”.

<sup>64</sup> “Cuestioné hasta qué punto los escritos familiares de cualquier hombre podrían, consistentemente con un estricto sentido del honor, ser sometidos al público”.

Victoriana en Gran Bretaña, con la coronación de la reina Victoria. También en 1840 se juntaron los *Whigs* con los Radicales y surgió el Partido Liberal de Gran Bretaña. Con esto, durante la segunda mitad del siglo XIX proliferó el uso del término “liberalismo” en el pensamiento político inglés, aunque se mantuvo muy ligado al credo del nuevo partido (Bell, 2014, p.693). Sin embargo, en los estudios sobre el pensamiento político entre 1850 y 1930 es apenas visible una discusión académica sobre el liberalismo (p.683). Además, en el mismo año de la publicación de la edición de *The Word of John Locke* a tratar en este sub-apartado, Henry Rogers realiza una valoración de la filosofía de Locke, la cual no se reduce a la discusión predominante a lo largo del siglo XIX (centrada en el *Essay*), sino que abarca el tratamiento lockeano de la filosofía política y arremete contra los argumentos de Cousin y la supuesta responsabilidad de Locke de la extravagancia de las escuelas sensualistas, principalmente la francesa, representadas por Condillac y Condorcet (Aarsleff, 1971, p. 419-420). En 1855, Edward Tagart publica una defensa de Locke, estipulando una gran tradición de Bacon, Locke y Hartley y catalogando al filósofo como el más filósofo de los cristianos y el más cristiano de los filósofos (p. 420). En 1857, Thomas E. Webb niega la pretendida incompatibilidad entre Locke y Kant y realiza un estudio del significado de varios términos empleados por Locke, los cuales difieren de los usos corrientes asignados en sus días lo cual para él ha conducido a errores de interpretación (p. 420-421).

Al arribar a la década de 1860 se debilitó el debate anti-lockeano planteado por Whewell y surgen dos perspectivas contradictorias al respecto de la obra de Locke (p. 400). En 1865, aparece la obra de Masson *Recent British Philosophy* en la cual por primera vez se considera a Locke como un filósofo empírico y se le asocia con el empirismo (p. 422).

Esta es la edición más antigua de *The Works of John Locke* de las llegadas a mis manos en brindar el nombre del editor, J. A. St. John. El discurso preliminar muestra un contraste significativo con las disertaciones editoriales anteriores, a partir del establecimiento de un marco teórico completamente nuevo e importante para el

tratamiento de nuestra cuestión. A partir de este marco de referencia se justifica el valor filosófico del tratamiento lockeano del entendimiento humano, al cual valora como un sistema metafísico; considera a la metafísica como el punto más alto de la especulación filosófica y a la filosofía como una ciencia en el sentido moderno del término.

La disertación enfatiza los trabajos sobre el entendimiento por encima del resto de obras de Locke sobre otros temas como religión y política, las cuales no son considerados como escritos expresamente filosóficos (p. 12-13). Luego, en esta edición el *Essay* continua siendo la obra principal del filósofo, como se había planteado en las ediciones anteriores, en las cuales fue atacado con calumnias y a menudo incomprendido y descuidado,

*Nevertheless, such is its character, such are the principles it contains, such the clearness, fullness, and satisfactory nature of its interpretations of intellectual phenomena, that it can never be wholly laid aside so long as the study of philosophy shall retain any charm for mankind* (en Locke, 1874, p. 1).<sup>65</sup>

El *Essay* no es una obra popular, porque a la gente no le gusta penetrar en el trasfondo oscuro del entendimiento humano, así como por cuestiones de forma (en Locke, 1875, p. 1). Pero la filosofía, al igual que la religión y la corona, está reservada para aquellos quienes “*through faith and patience inherit the promise*”<sup>66</sup> (p. 2).

Las verdades halladas a lo largo del camino común son pocas y ordinarias y para llegar a la más noble y hermosa de todas, debemos atravesar parajes poco frecuentados, los senderos de la metafísica, sin prestar atención a las zarzas y los espinos; debemos transitar lugares rocosos, empinados y resbaladizos y conducirnos con sudor y trabajo. “*For this reason the fastidious and luxurious student, who would enjoy the reputation of having made progress in philosophy, selects works of easier access than the masterpiece*

---

<sup>65</sup> “Sin embargo, tal es su carácter, tales son los principios que contiene, tal la claridad, plenitud y naturaleza satisfactoria de sus interpretaciones de los fenómenos intelectuales, que nunca puede ser totalmente dejado de lado mientras que el estudio de la filosofía conserve algún encanto para la humanidad”.

<sup>66</sup> “por la fe y la paciencia heredan la promesa”.

of Locke”<sup>67</sup> (p. 2) y los compiladores de las ciencias a menudo encuentran un encanto mayor en la generalidad de las cosas que en las especulaciones originales y los inventores de los grandes sistemas,

*Unable to overawe or dazzle mankind by opening up fresh views into the arcana of nature, or by the revelation of new truths, they betake themselves to the ample storehouses of rhetoric, and, by the help of sleights and artifices so metamorphose the ideas which they cull from the works of others that it would be difficult even for those from whose brains they sprung, to recognise them. (p. 2).*<sup>68</sup>

Como consecuencia, a menudo se dice que Locke, al igual que Platón y Aristóteles, ha crecido un poco fuera de fecha y que las grandes mejoras desde entonces se han dado en el campo de la metafísica (p. 3). A mediados del siglo XVIII, cuando los intelectuales estaban parcializados por el pensamiento antiguo, un escritor erudito e ingenioso se esforzó por demostrar que el sistema de Locke, así como el de los demás filósofos modernos, había sido tomado por completo de los griegos; pero a través de sus pruebas solo pudo demostrar que en muchos puntos los peripatéticos, estoicos y epicúreos habían tenido destellos de una verdad demostrada después y traída a la luz por otros ilustres de entre sus compatriotas (p. 14).

Para el editor, la filosofía es una ciencia en el sentido pleno de la palabra y podemos ir mejorándola como se hace en la geografía, la geología, la astronomía y las matemáticas. En esta misma línea, la filosofía parece participar muy poco de la naturaleza de un arte, porque de lo contrario, los discípulos inmediatos de Bacon y Locke necesariamente habrían sido tan sabios o más sabios que ellos. El conocimiento

---

<sup>67</sup> “Por esta razón, el fastidioso y ostentoso estudiante, quien disfrutaría de la reputación de haber progresado en filosofía, selecciona trabajos de más fácil acceso que la obra maestra de Locke”.

<sup>68</sup> “incapaces de intimidar o deslumbrar a la humanidad mediante la apertura a nuevos puntos de vista en los arcanos de la naturaleza, o por la revelación de nuevas verdades, ellos mismos se dirigen a los amplios almacenes de la retórica, y con la ayuda de destrezas y artificios metamorfosean de tal forma las ideas que ellos seleccionan de las obras de otros que sería difícil incluso para aquellos de cuyos cerebros brotan, reconocerlas”.



de la filosofía implica un largo y arduo camino a través del cual se va accediendo a ella y a cada una de sus disciplinas gradualmente hasta la fundación de nuevos sistemas a través de los cuales se dan los progresos en esta ciencia, al contemplar el universo desde un nuevo punto de vista. En los tiempos modernos han llegado a este punto de genialidad Descartes, Hobbes, Bacon y Locke y otros quienes han poseído la ambición de fundar una nueva filosofía y han dejado obras de gran ingenuidad, pero no carentes de valor, como Leibniz, Malebranche, Hume y Berkeley (p.3).

El lenguaje empleado en la disertación editorial está estilizado poéticamente y plantea dos objeciones fundamentales al sistema del entendimiento lockeano, una de forma y otra de contenido. En el primer caso se refiere al estilo prosaico y descuidado de escritura de Locke, por el cual esta obra no es atractiva para el gran público e incluso para algunas personas dedicadas a la filosofía. En el segundo sentido, le achaca el sostener que la idea de Dios también brota de las sensaciones y de la experiencia. Luego, a pesar de la marcada diferencia en el modo de comprensión de la filosofía y la metafísica, una característica que continúa marcando el modo de hacer ciencia y filosofía en la academia inglesa de la época es su matrimonio indisoluble y fiel con una fuerte veta de religión cristiana de variadas denominaciones.

El editor no niega la opinión ampliamente difundida, incluso entre personas con un intelecto superior, conforme a la cual Locke es un escritor seco e indescifrable, con abundancia de pensamientos originales y especulaciones agudas e ingeniosas, pero incapaz de ofrecer deleite al lector. Pero en su tiempo él ha encontrado placer en estos textos sobre el entendimiento y achaca esta carencia de la obra a la posición de personas carentes de apetito por el conocimiento (p. 4). Efectivamente Locke es un escritor más prosaico que Hobbes, Hooker e incluso Milton (p. 12), pero

*Locke alone has, like Aristotle, invaded nearly the whole field of human knowledge, from metaphysics and the science of legislation and government down to the training and feeding of a child in the nursery. He has moreover preserved amidst the austerity of a philosophy almost stoical, a cheerful and*

*ready submission to the elemental impulses of the human heart, uniting the most fervent piety and the highest possible sense of moral rectitude* (p. 12).<sup>69</sup>

Locke, cuyo lenguaje es algunas veces áspero e incluso descuidado, ha modificado nuestras mentes por la magnificencia y las vastas dimensiones de su pensamiento a través del cual, dando vueltas alrededor de la órbita del ingenio humano, a menudo se proyecta más allá de los límites más remotos del universo en el abismo insondable del espacio que parece rodear la creación por todos lados. Esto gradando a los seres por el conocimiento del hombre a Dios (p. 5).

*In many respects indeed Locke may be regarded as an exact representative of the whole English nation, which has never been celebrated for external polish and refinement, though no people in Europe has hitherto approached it for impetuosity of eloquence, for profoundness in philosophy, or the highest flights of imaginative grandeur in poetry* (p. 4-5)<sup>70</sup>

Esto a pesar de caer en el error cuando, guiado por la intención de derrocar la teoría de las ideas innatas, sostiene que incluso la idea de Dios se obtiene por medio de la sensación y la reflexión, dando como prueba las varias naciones ateas encontradas por los viajeros a lo largo del mundo, motivo por el cual para el filósofo, Dios no puso en la mente desde el momento del nacimiento ninguna idea sobre sí mismo. (p.5)

Después de presentar brevemente algunas de las ventajas para la concepción de la filosofía como una ciencia moderna, derivadas de un resurgimiento del estudio de Locke, el editor apunta otras ventajas contundentes para la Inglaterra de su época al estudiar más detenidamente a Locke, como lo sería la ayuda brindada para la

---

<sup>69</sup> “Locke a solas, como Aristóteles, ha invadido casi todos el campo del conocimiento humano, desde la metafísica y la ciencia de la legislación y el gobierno hasta la formación y alimentación de un niño en la guardería. Él incluso ha conservado en medio de la austeridad de una filosofía casi estoica, una entrega alegre y dispuesta a los impulsos elementales del corazón humano, uniendo la más ferviente piedad y el sentido más elevado posible de rectitud moral”.

<sup>70</sup> “En muchos aspectos Locke de hecho puede ser considerado como un representante preciso de toda la nación inglesa, la cual nunca ha sido alabada por el pulimento y refinamiento externos, aunque nadie en Europa hasta ahora se ha acercado por la impetuosidad de la elocuencia, por la profundidad en filosofía, o por los más altos vuelos de grandeza imaginativa en la poesía”.

construcción de una teoría racional de la ética (en complicidad con el discurso editorial de *The Works of John Locke* predominante durante el siglo XIX). Esto porque, como bien es sabido, Locke sostuvo la opinión de que un sistema moral podría ser erigido sobre la base de la demostración pura, aunque no asumiera esa tarea, a pesar de las presiones ejercidas sobre él al respecto por Molineux (p. 16).

Este mismo discurso reaparecerá en una edición de dos volúmenes, publicada en 1875 y 1876 respectivamente, de los trabajos propiamente filosóficos de Locke, en las cuales se extraen únicamente el *Essay* y otros textos menores sobre el entendimiento (en Locke, 1875; 1876).

***The Life of John Locke* de H. R. Fox Bourne.** Uno de los muchos puntos importantes añadidos por la obra de Fox a los estudios sobre Locke, es el esclarecimiento de las primeras influencias y motivos por los que se acercó a la filosofía moderna. Durante sus años de estudio en Oxford, Locke se encuentra con la filosofía al leer los libros de Descartes; a pesar de diferir en algunas de sus opiniones desde su juventud, le llega a considerar un hombre muy inteligible y le causaba regocijo salirse con su lectura de la dura disciplina universitaria del aristotelismo y los dogmas escolásticos. Para Fox, esta simpatía se debe parcialmente a la semejanza de las circunstancias intelectuales afrontadas por Locke en Oxford y Descartes en Francia con su formación jesuita (1876, p. 62). En este mismo sentido, podemos relacionar la influencia de Bacon quien, si exceptuamos a Giordano Bruno, fue el primer filósofo occidental en revelarse contra la regla de honor de su tiempo, convirtiéndose en un rival de aquellos para quienes la filosofía debía mantenerse sujeta a la teología. (p. 64).

Fox recalca un contraste significativo en el modo de abordar esta tensión entre la filosofía y la teología en Descartes y Bacon. El filósofo inglés dejó de lado a la teología arguyendo que cuando se habla de esa disciplina, la barca de la razón humana se detiene y continúa el barco de la iglesia, el cual sólo puede ser dirigido por el compás divino; por eso Bacon se dedicó al estudio de la filosofía y guardó silencio al respecto de la teología (p. 64-65). Contrariamente Descartes, no satisfecho con la independencia de la

filosofía, propuso hacer una teología sujeta a la filosofía (p. 65).

Otros motivos por los cuales Locke tuvo un acercamiento inicial a la filosofía se hallan en un pequeño libro de memorándum que perteneció a su padre y luego le sirvió para tomar notas de mano al filósofo. En el libro destaca una clasificación moderna de los estudios filosóficos conforme a la cual la física es el discernimiento y el juicio del mundo y las cosas que hay en él; la ética es el trato de la vida y la dialéctica o la lógica el modo para hacer que las razones crezcan y aumenten en la física y la ética, entendida como una filosofía moral. La filosofía moral es el conocimiento de los preceptos de todas las maneras honestas y existen tres modos de enseñarlos: a. mediante consejos, leyes y preceptos; b. empleando proverbios y adagios que muestren lo contrario de las cosas; c. por medio de parábolas, ejemplos y semejanzas (p. 70-71).

También influyó en su formación filosófica el pensamiento y el papel histórico desempeñado en su tiempo por John Owen, quien realizó cambios significativos en la universidad durante el periodo republicano, los cuales facilitaron el acceso de Locke a una mejor educación. Owen fue el primero, o al menos está entre los primeros, en predicar la doctrina de la tolerancia religiosa, constituyéndose en esta materia, en un maestro directo de John Locke (p. 72-73).

El punto de mayor importancia de esta obra quizá sea el papel jugado en la estipulación de Locke como un filósofo liberal. Si el editor de las cartas familiares de Locke, Sidney y Shaftesbury asociaba a estos tres personajes de la política inglesa del siglo XVII como precedentes del liberalismo de la primera mitad del siglo XIX (en Locke, 1847), Fox va más allá porque su obra considera a los movimientos políticos del *Commonwealth* y de la Gloriosa Revolución como propiamente liberales. O sea, si para el editor de las cartas de 1847 el liberalismo era un fruto de su época, para Fox en el último cuarto del siglo XIX, éste era un movimiento consolidado y había comenzado a existir en las circunstancias políticas del siglo XVII.

La obra de Fox es una de las fuentes que modifica los estudios sobre Locke, durante el último cuarto del siglo XIX (en Locke, 2006, p. xi) y afecta de un modo más

general los estudios sobre la historia y la política inglesa del siglo XVII. Esto se debe a la variedad exquisita de fuentes consultadas (Fox, 1876, p. iv-x); advertir sobre los errores de las interpretaciones biográficas de Locke, presentes en la ediciones tempranas e incluso en Lord King (p. v-vi) y a la revalorización de algunos párrafos excluidos después de la muerte de Locke, por ser considerados triviales en relación con las discusiones teológicas y filosóficas (p. x). Luego, a pesar de que su escrutinio histórico le permite a Fox arrojar luz sobre la vida personal de Locke, también determina su interpretación futura, caracterizada por su consideración como un filósofo liberal, esto no en o por las circunstancias políticas en las que vivió John Locke, sino por la afección de las circunstancias políticas del contexto de H. R. Fox Bourne.

Tal y como lo recalcará en el siglo XX G. J. A. Pocock, el liberalismo no era un término disponible para Locke, porque no pertenecía a la jerga política de la Inglaterra de su tiempo (Pocock, 1975, p. 58), pero para Fox,

*Locke went far beyond the most liberal of the independents in his plea for toleration, that is, for allowing the utmost freedom of opinion in religious matters to all outside the limits of the national church, and for restraining them only, and then with the utmost kindness and prudence, when under a cloak of religion they put forward social or political views at variance with their true interest of the community. He also went far beyond the most liberal of the latitudinarian churchmen—with whom, if he is to be ticketed with a sectarian name at all, he must be classed...<sup>71</sup> (p. 167).*

**Locke y el estudio de la pedagogía inglesa (1880).** Durante las últimas décadas del siglo XIX, da un giro significativo no solo el valor de la metafísica y la especulación

---

<sup>71</sup> “Locke fue mucho más allá que los más liberales de los independientes en su petición por la tolerancia, es decir, para permitir la máxima libertad de opinión en materia religiosa, para todos aquellos fuera de los límites de la iglesia nacional, y para contenerlos únicamente, y luego con la mayor bondad y prudencia, cuando bajo un reloj de la religión ellos propongan puntos de vista sociales o políticos en desacuerdo con los entonces verdaderos intereses de la comunidad. También fue mucho más allá que los más liberales de los eclesiásticos latitudinarios, con quienes, si ha de ser etiquetado con un nombre sectario en absoluto, él debe ser clasificado.”

sino también de la imagen de John Locke como filósofo. En distintos campos del saber, y no solo en la epistemología, la filosofía de las ciencias y la política sus escritos comienzan a adquirir relevancia en la academia inglesa, esto muchas veces por influencia del auge de relecturas del pensamiento del filósofo, efectuadas en la Europa continental y Estados Unidos.

El prefacio de esta obra servirá para reconocer el modo mediante el cual Locke comienza a ser tomado en cuenta en los estudios sobre la historia de la educación inglesa y como su imagen muta a la de un autor clásico en este campo del saber. Con anterioridad, los alemanes le habían dado ese reconocimiento al filósofo; de acuerdo con el historiador F. H. Ch. Schwarz, la pedagogía moderna es más o menos la pedagogía de Locke. También en Estados Unidos existen algunas ediciones anteriores sobre el pensamiento educativo de John Locke y un trabajo completo puede ser encontrado en *English Pedagogy* de Henry Barnard. En contraste, en Inglaterra “*so little has been thought of education in this country that our one classic has never been carefully edited, and has now been for some time out of print*”<sup>72</sup> (en Locke, 1880, p. xv).

Esto implica la necesidad de una edición inglesa (incluso se prepara dos ediciones simultáneas) porque en su propio país se ha hablado mucho sobre educación en los últimos años y la Universidad de Cambridge ha instituido un examen de la educación. En los próximos años algunos maestros jóvenes comenzarán a reconocer la importancia del líder clásico inglés, en conexión con su profesión (p. xvi). Esto porque “*Some Thoughts Concerning Education has been hitherto the solitary English classic on Pedagogy. We have now perhaps a second in the work of Mr. Herbert Spencer*”<sup>73</sup> (p. xxxvi).

**John Locke, pacto original y ley natural en la política inglesa.** Una edición de

---

<sup>72</sup> “Tan poco se ha pensado sobre educación en este país que nuestro único clásico nunca ha sido editado cuidadosamente, y ahora ha estado por algún tiempo fuera de impresión”.

<sup>73</sup> “*Some Thoughts Concerning Education* ha sido hasta ahora el único clásico inglés sobre pedagogía. Ahora tenemos quizá un segundo en el el trabajo de Mr. Herbert Spencer.”

los *Two Treatises* de 1884 posee un prefacio escrito por Henry Morley en el cual el giro optimista en el modo de apreciar la metafísica y la figura filosófica de John Locke en otros campos de reciente interés como la pedagogía y los estudios biográficos de Fox, alcanza a sus especulaciones políticas y el valor del pacto original y la ley natural como argumentos legítimos de la política. Al respecto de estos dos tópicos, Morley estipula una sucesión cuyo origen se ubica en Richard Hooker, transita la obra de Hobbes y se convierte en parte fundamental de los argumentos empleados por John Locke para interpretar en sus *Two Treatises* los acontecimientos de la Gloriosa Revolución.

De acuerdo con Morley, Richard Hooker constituye uno de los precedentes más significativos, no solo de los argumentos lockeanos, sino también de las diferencias ideológicas al respecto del establecimiento de los límites de la autoridad, características de la política inglesa desde 1610, con las divergencias entre James I y el Parlamento, hasta la Gloriosa Revolución de 1688 (en Locke, 1884, p. 5). Sus principales argumentos, planteados en 1593, en favor de una iglesia como la establecida por la reina Elizabeth, fueron esgrimidos en contra de los puritanos y se encuentran debidamente articulados en el primer libro de *Laws Ecclesiastical Polity* (p. 6). Luego, el pensamiento de Richard Hooker constituye la antesala de las disputas políticas subsiguientes y la literatura inglesa del siglo XVII registra diferencias ideológicas sobre al establecimiento de los límites de la autoridad religiosa y civil.

El destacado papel filosófico, histórico y político de Locke se encuentra bajo la influencia ejercida en él por los conflictos precedentes y la discusión por los límites del poder, tanto civil como religioso. Por esta razón, “*yet the foundation of Hooker’s argument was the foundation also of Locke’s; and Locke had especial satisfaction when, in his “Two Treatises of Civil Government” he quoted Hooker as the “judicious Hooker”*” (p. 6).<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> “Aunque el fundamento del argumento de Hooker fue también fundamento de Locke; y Locke tuvo especial satisfacción cuando, en sus *Two Treatises of Civil Government* citó a Hooker como el “juicioso Hooker””

Para Hooker, la revelación únicamente concierne a los temas de la fe. Todas las demás cosas dadas por Dios a la humanidad tienen a la razón como guía. A partir de estos principios, Locke está de acuerdo con Hooker en que los hombres iguales por naturaleza buscan la comunión y el compañerismo con los otros para suplir los defectos de una vida en soledad. Esto los impulsa a unirse en sociedades políticas y tales sociedades no pueden existir sin un gobierno ni pueden ser gobernadas sin una ley a través de la cual se dirijan de su naturaleza depravada a un fin correcto. En Locke, los conflictos ingleses al respecto de los límites de la autoridad finalizaron cuando todos dieron un consentimiento común a una forma de gobierno, porque al igual que para Hooker, Dios no le ha dado la propiedad de las sociedades humanas a ningún príncipe ni potentado cualquiera que se halle sobre la faz de la tierra (p.7).

Thomas Hobbes fue el principal filósofo en tiempos de Carlos I y las cuestiones políticas de sus días orientaron su filosofía conduciéndola a una justificación de los límites de la autoridad, mediante el establecimiento de un sistema de filosofía política. Al igual que Hooker, encontró el fundamento del gobierno en un pacto social entre hombres de igual naturaleza, pero a diferencia del primero, para quien si el gobierno establecido fracasaba, quienes lo habían establecidos podían deshacerlo y reformarlo (p. 7), para Hobbes, la autoridad una vez establecida es absoluta y no se puede dar marcha atrás. Hobbes justifica un gobierno absoluto y lo considera la mejor forma de gobierno, porque el estado al igual que el cuerpo, solo puede ser regido cuando todos sus miembros están sometidos al control de una única cabeza (p. 8).

El sistema de Hobbes fue reforzado también en tiempos de Carlos I por Robert Filmer para quien la soberanía absoluta es el resultado de un consenso de hombres iguales por naturaleza. Cuando hubo solo dos en el mundo, uno fue maestro y el otro aprendiz. En consecuencia, la autoridad está fundada por Dios en la paternidad. De la paternidad surge la realeza y en la realeza, el rey es el patriarca (p. 8)

El movimiento de pasiones generó conflictos bélicos y razonamientos en pos de encontrar una solución al conflicto por los límites de la autoridad en Inglaterra. Después



de la Guerra Civil, la teoría del *Commonwealth* pareció ser la respuesta más correcta, pero con la muerte de Cromwell y la restauración de los Estuardo en el poder, quedó claro que no se había arribado a una solución definitiva. El gobierno de Carlos II y James II traicionó los fundamentos políticos de su propia legitimidad y se mantuvo en el poder por largo tiempo, debido al deseo del pueblo de evitar otra guerra civil en Inglaterra (p. 5).

John Locke fue un intérprete de la Gloriosa Revolución y con posteridad trató magistralmente sobre todos los asuntos que competen a la constitución de un Estado como el fundado a partir de la llegada de Guillermo III al poder. Antes de la gesta revolucionaria había escrito *Epistola de Tolerantia*, pero esta obra no fue traducida al inglés sino hasta después del triunfo revolucionario. Los *Two Treatises* fungen como una adecuada síntesis de este proceso histórico e incluso los argumentos del *Essay*, considerados hasta la fecha la única obra principal del autor, se asocian indirectamente a estos intereses políticos. Posteriormente, su apología de la libertad religiosa encuentra su fundamento primero en la defensa de la libertad civil, del mismo modo que su abordaje de los problemas de la educación y los argumentos teológicos, referentes a la razonabilidad del cristianismo (p. 5-6).

Con este tipo de argumentos, cuando en la Inglaterra de finales del siglo XIX vuelve a agitarse el conflicto por los límites de la autoridad del Estado, esta vez con la presión del Nuevo Liberalismo apelando por una intervención en la economía para la aplicación de una serie de reformas sociales, los *Two Treatises* adquieren un papel de protagonismo, no solo histórico sino también filosófico y comienzan a ascender de categoría en la obra lockena para posteriormente llegar a ser considerados una de las dos obras fundamentales de los escritos de John Locke, junto al *Essay*.

Sin embargo, para Laslett (2015), a partir de 1884 se deja de lado el recuento de la discusión de las ediciones de los *Two Treatises* impresas durante la vida de Locke y esto crea una confusión en el texto que permanecerá patente en las ediciones subsiguientes (p. 11).

En el último cuarto de siglo, *Life of Locke* de Fox y los trabajos de Leslie Stephen dan un nuevo giro significativo en el estudio de la obra lockeana (Aarsleff, 1971, p. 422). Algunas de las causas de su mala reputación histórica fueron: a. la falta de lectura de sus trabajos; b. la opinión de sus opositores; c. las ediciones de *The Works of John Locke* (p. 395) y del *Essay*, predominantes en el siglo XIX, con marcados errores en los pies de página (p. 396). Por consiguiente, en el siglo XIX no hubo una interpretación ilustrada de John Locke (p. 394), a pesar de que su imagen estuvo influenciada más por materia de opinión generalizada que por el estudio y el conocimiento de su obra (p. 395). Finalmente, para Aarsleff, durante los primeros 20 años de la segunda mitad del siglo XX, la genuina erudición de Locke ha sido mejor considerada y más viva de lo que había sido hasta entonces (p. 395).

### **SÍNTESIS DE RESULTADOS CAPITULARES**

Durante el siglo XVIII en Inglaterra, John Locke no fue considerado un filósofo serio. A los *Two Treatises* se les concedía un valor cívico, pero no político ni filosófico, porque eran considerados tratados de su tiempo histórico. Tampoco existe un movimiento liberal, en el sentido político del adjetivo, en Inglaterra. Los estudios referentes a la Gloriosa Revolución se remiten exclusivamente a la historia del país. Los defensores del autor tratan de reivindicar principalmente su tratamiento del entendimiento humano y para ello lo presentan como un filósofo que tiene la misma capacidad de tratar problemas filosóficos concretos que especulativos. Pero el pensamiento metafísico no posee prestigio en la intelectualidad inglesa del siglo y Locke es generalmente etiquetado de metafísico y contradictorio.

A finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, comienza a dar un giro la imagen de Locke como filósofo en algunos sectores intelectuales, pero por su tratamiento del entendimiento humano, el cual llega a ser considerado un sistema completo, del cual pueden derivarse aplicaciones a otros campos del saber, como la ética y la política, para refutar las pomposas teorías morales de orden metafísico. Este proceso

va de la mano con las fricciones políticas por las cuales, a partir de la segunda década del siglo, el término “liberal” adquiere un significado político.

Junto a estos incipientes aires de un movimiento liberal inglés, la metafísica comienza a ser valorada más allá de su aplicación a la teología, esto por su fuerza argumentativa, capaz de llevarse a la práctica y la filosofía a ser considerada como una ciencia moderna en Inglaterra. También la Gloriosa Revolución (y algunos autores, entre ellos Hooker, Sidney y Locke) comienza a ser considerada como un precedente del liberalismo. Con el surgimiento del Partido Liberal, aumenta el prestigio de la metafísica en los medios académicos y la concepción del *Essay* de Locke como un sistema, no comprendido en tiempos pasados por su estilo de escritura.

En el último cuarto del siglo XIX, la biografía de Fox estipula a Locke como un filósofo políticamente liberal y para ello considera las luchas del *Commonwealth* y de la Gloriosa Revolución ya no como precedentes, sino como gestas propiamente liberales. El sentido por el cual el biógrafo realiza esta aseveración, se relaciona con el tema de la tolerancia. Con los aportes liberales, el estudio de las corrientes ideológicas potenciadoras de las luchas del siglo XVII adquiere nuevos sentidos más optimistas. Paralelamente, la imagen del Locke filósofo es exaltada en otros campos del saber e incluso entre intelectuales conservadores llega a ser considerado el primer gran autor de educación en Inglaterra.

Con el viraje radical en la imagen filosófica de John Locke y del modo de concebir a la metafísica, los *Two Treatises* ya no solamente son considerados como una síntesis histórica de la Gloriosa Revolución (cuyo valor para el pensamiento político inglés también había dado un giro significativo), sino por su valor filosófico político.

A finales del siglo XIX, el tema de los límites del poder, no solamente religioso sino civil y la creciente preocupación por los límites de la autoridad del Estado, así como la defensa de la libertad civil, le dará un nuevo significado a los argumentos planteados en los *Two Treatises*, pero se considera como precedentes de tales argumentos a autores

como Hooker y Hobbes.

Como resultado de esto, a pesar de comenzar a ser considerado un filósofo serio, un filósofo político con cierto peso académico, principalmente entre los liberales y como consecuencia, comienza a visualizársele exiguamente en Inglaterra como un filósofo liberal, John Locke aún no ha llegado a ser considerado el padre del liberalismo ni existe un canon rígidamente establecido de autores ni textos de teoría política, al cual pudiera asociarse un controversial texto, considerado hasta hace pocas décadas únicamente por su valor cívico, cómodo *Second Treatise*.

### **CAPÍTULO 3: JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO ANGLOAMERICANO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX**

#### **INTRODUCCIÓN**

Este capítulo describe algunas de las principales transformaciones contextuales del liberalismo angloamericano y del tratamiento de John Locke como un filósofo político en los discursos académicos de la primera mitad del siglo XX. Para una mejor comprensión, en una primera instancia se plantearán las características de este proceso en Inglaterra y posteriormente en Estados Unidos. Los resultados harán contraste con el contexto de la invención del liberalismo inglés y del viraje en la imagen filosófica de John Locke en Inglaterra, principalmente en la segunda mitad del siglo XIX. Esto permitirá concluir si en la academia angloamericana de la época, John Locke es considerado un filósofo liberal y bajo qué circunstancias; si existe un canon de autores y obras de la filosofía y la teoría política; si el autor pertenece a ese canon y es considerado padre del liberalismo y si *el Second Treatise* funge como primer texto del liberalismo de la primera mitad del siglo pasado.

#### **JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO EN INGLATERRA**

Antes de que el liberalismo fuera empleado como una categoría organizacional de la ciencia política (Bell, 2014, p. 693), el énfasis académico se centraba en el estudio

de las ideas democráticas. Los argumentos lockeanos sobre teoría política eran considerados confusos e ilusorios. La buena reputación de los *Two Treatises*, así como de su autor en el campo de la política, se remitía a argumentos cívicos e históricos, referentes a la supuesta asociación de las motivaciones prácticas de la composición de la obra y los acontecimientos de la Gloriosa Revolución (Véase por ejemplo, King, 1864). Además, la importancia de esta gesta revolucionaria fue interpretada de distintas maneras en diferentes momentos posteriores de la historia de Inglaterra.

No existe un consenso sobre el origen de las ideas democráticas inglesas, antes de la consolidación de la teoría política del Nuevo Liberalismo. A modo de ejemplo, en el contexto de surgimiento de esta ideología, Gooch (1898) asocia el origen de las ideas democráticas al espíritu de la Reforma y afirma que de estas brotarán los principios fundamentales del republicanismo (p. 1), en oposición a las ideas monárquicas (p. v). Por su parte, los argumentos teórico-políticos dominantes del periodo, cuya influencia se extenderá a inicios del siglo XX, estarán presentes en *Theory of the State*, obra de Bluntschli (2000), publicada por primera vez en 1881 y utilizada como libro de texto para los cursos de teoría política de la Universidad de Cambridge y la Universidad de Oxford (Bell, 2004, p. 693). Para Bluntschli, la concepción de la teoría del contrato social es una característica distintiva de las teorías modernas del Estado y las distingue de las posiciones antiguas. Como consecuencia, muchas perspectivas teóricas sobre el derecho natural y la concepción general del Estado sostienen la idea fundamental de que este es el producto de una asociación de los individuos y una elección arbitraria, basada en la libertad individual (p. 64). Estos argumentos hacen contraste con las consideraciones peyorativas de la tradición *tory* y del ala conservadora del Partido *Whig*, al respecto de este tipo de teorías especulativas. A diferencia de Gooch, para Bluntschli el adjetivo “liberal” se asocia a cierta filosofía política del siglo XVIII, influenciada por el establecimiento de un sistema de democracia representativa en Inglaterra, a partir de la llegada de Guillermo III al trono (p. 318). De lo anterior se desprende que el pensamiento político de la Gloriosa Revolución constituye para Bluntschli un

precedente y no el origen mismo del pensamiento liberal y el adjetivo “liberal” se asocia al estudio de algunas ideas democráticas.

John Locke no es considerado como padre del liberalismo en el periodo de surgimiento del Nuevo Liberalismo. A modo de ejemplo, Macdonell pretende establecer las bases históricas del liberalismo, haciendo una distinción significativa entre el Partido *Whig* y los liberales. Para el autor, en los escritos de la época de la Gloriosa Revolución predomina un carácter aristocrático y no sugieren que el pueblo deba participar en las labores del gobierno. Las raíces del liberalismo se hallan para Macdonell en la Revolución Francesa y el liberalismo surge a finales del siglo XVIII (en Bell, 2014, p. 694), siendo Charles James Fox el fundador del liberalismo inglés (p. 710).

A inicios del siglo XX, son muy escasas las producciones académicas especializadas, referentes a la filosofía de John Locke. Entre estas, una cantidad aún más reducida se remite a la teoría social y muy pocas hablan sobre su teoría política. De acuerdo con el catálogo de Hall y Woolhouse (1983), en 1900 se publicaron once obras especializadas sobre el filósofo o que le dieran algún tratamiento en especial. Seis de estas pertenecen a la tradición angloamericana y solamente una de estas seis puede ser ubicada en el campo de la ciencias sociales. El autor de esta obra es Norman (1900) y se refiere a la economía, más específicamente a la teoría del dinero. Continuando con Hall y Woolhouse (1983), entre 1900 y 1901, no se publicó ninguna obra de relevancia sobre la teoría política de John Locke (p. 9-10).

A pesar de lo anterior, Hall y Woolhouse (1983) omiten la interesante obra de Robertson (1900). Este autor relativiza el valor histórico de John Locke para la Gloriosa Revolución y se constituye como un precedente de la crítica hecha durante la década de 1980 a Locke, desde los estudios coloniales. Para Robertson, Locke es un autor quien endosa la esclavitud en sus *Letters of Government* y su diseño de una constitución para Carolina del Sur, a pesar de mostrarse más cercano a una moral racional que otros autores con quienes polemizaba, esto porque era partidario de la teoría del contrato social, tal y como había sido planteada por Hooker y Milton (p. 478). Tampoco es John

Locke la figura principal en la polémica contra Robert Filmer, papel otorgado por Robertson a Algernon Sidney (p. 471-472). Este autor permite comprender como a inicios de siglo, de la mano de planteamientos como el de Bluntschli, comenzaba a dar un giro significativo en Inglaterra la valoración política y académica de la teoría del contrato social, pero no así el planteamiento político lockeano.

La imagen de John Locke comienza a ser atractiva a principios del siglo XX, en el campo de la economía, pero no en la teoría política. Por ejemplo, en su obra sobre el utilitarismo inglés, Abbe (1902) le concede cierta importancia al papel asignado por Locke al dinero en el intercambio de mercancías y establece algunas relaciones con el comercio de inicios de siglo, pero no le otorga una importancia mayor a su pensamiento político por su aversión hacia la especulación, a la cual considera más adecuada a la filosofía continental y no a la inglesa. Para el autor, la historia de la ética es una parte de la historia de la filosofía y al ser la tradición continental predominantemente especulativa, sus teorías éticas constituyen una parte orgánica de los sistemas generales de los filósofos antiguos y modernos. En contraste, el pensamiento inglés es predominantemente práctico y su teoría ética ha estado menos involucrada con el surgimiento y la decadencia de los grandes sistemas metafísicos, siendo discutidos los problemas éticos en sus propios méritos, a excepción de cuando estos surgen de cuestiones teológicas (p. v). Abbe le dedica los dos primeros capítulos de su obra a la teoría del derecho natural de Cumberland (p. 1-51); el tercero al Conde de Shaftesbury y Hutcheson (p. 52-63); en el cuarto agrupa a Berkeley, Gay y Brown (p. 64-90) y luego continúa con la ética de Hume. Por consiguiente, Locke no juega un papel con la suficiente importancia en la historia del utilitarismo, a pesar de brindar algunos aportes interesantes en el campo de la economía.

Las obras de Robertson (1900) y Abbe (1902) representan las principales pugnas académicas en la teoría política inglesa de inicios del siglo XX, en lo que concierne a los temas de nuestro interés. El primero, al igual que Blunstchli, le concede cierta importancia a la especulación en el campo de la política y más específicamente a la

teoría del contrato social, mientras que el segundo representa la herencia de una tradición conservadora que renuncia a la especulación y aboga por los argumentos con resultados prácticos para la política.

Las preferencias personales de estos estudiosos por unos u otros filósofos y enfoques teóricos de la historia de Inglaterra, demuestra que, al menos en el campo de la filosofía política, no existe un canon de autores y textos con la suficiente autoridad como para constituirse en mecanismos externos de exclusión discursiva de autor y de comentario (Foucault, 1992). En otras palabras, no existe en la Inglaterra de las primeras décadas del siglo XX un conjunto de autores y textos de teoría política a los cuales sea casi obligatorio recurrir para acreditar un estudio sobre teoría política, tal y como sucederá con la tradición occidental de la segunda mitad del siglo XX.

Tampoco se ha establecido un criterio de exclusión disciplinar como cierta pretensión de neutralidad científica en el abordaje de la teoría política, ya que la intervención interpretativa, incluidas las predilecciones individuales de quien investiga, es aceptada como un aporte a la discusión académica de una época de surgimiento y definición de muchas identidades políticas y conflictos bélicos y diplomáticos de gran intensidad.

Estas dos características también estarán presentes en la discusión entablada entre la ciencia política y la teoría política en la academia estadounidense de la primera mitad del siglo XX, con la diferencia de que en Estados Unidos, el proceso de separación de la teoría política de la ciencia política, constituirá a la primera como una disciplina independiente, con un canon compuesto por una serie de mecanismos de exclusión discursiva, tanto disciplinares como de autor y de comentario. La constitución de este canon será una característica distintiva de la teoría política transatlántica u occidental de la segunda mitad del siglo XX. El canon estará compuesto por un conjunto de autores, textos primarios, marcos teóricos y métodos específicos, a partir de los cuales se pretenderá una supuesta neutralidad, de acuerdo con la cual las investigaciones en teoría política, adecuadas a los límites discursivos establecidos de



antemano, serán consideradas rigurosamente científicas y no ideológicas, en oposición a todas las demás interpretaciones auto-proclamadas o etiquetadas como comprometidas. Este conjunto de afirmaciones será demostrado en el siguiente capítulo del trabajo y aquí se presentan solamente a modo de contraste.

Volviendo a Inglaterra, en 1903 se publica la obra de Sidgwick (1903), *The Development of European Polity*, la cual sustituirá a la de Bluntschli (2000) como manual de texto de los cursos de teoría política en la Universidad de Cambridge (Bell, 2014, p. 693). Sidgwick busca historiar las sociedades políticas o estados, a partir de una ciencia política inductiva (1903, p. 1-3), de acuerdo con la cual las ideas sobre el gobierno derivan de la experiencia de los gobiernos, de lo que son y lo que han sido y son la causa del cambio político y los avances de la civilización (p. 345-349). Hobbes estableció el orden político en una monarquía con un poder gubernamental absoluto y necesario para mantener ordenadamente a la sociedad (p. 349-252) y asumió la idea de un *original compact*<sup>75</sup>, mediante la cual los individuos en un estado de naturaleza se comprometen a obedecer al gobierno para evitar la miseria y el estado de anarquía (p. 352-356). Locke ilustra el fracaso de la monarquía absoluta porque el poder conferido mediante el *original compact* se da a cambio de obtener ciertos fines y si la verdad es transgredida, el deber de la obediencia cesa (p. 346-359). Ambos filósofos admiten cualquier forma de gobierno, pero Hobbes prefiere la monarquía y Locke un gobierno en el que el poder legislativo esté separado del ejecutivo (p. 364-367). A pesar de esta posición, en relación con la construcción de los argumentos, Sidgwick considera a Locke un ideólogo *whig*, filosóficamente equivocado. Sin embargo, este autor le concede una mayor importancia al filósofo en la historia de la constitución y madurez de la teoría del contrato social, la cual comenzaba a adquirir un valor académico significativo entre los sectores más progresistas de Inglaterra.

En el mismo año, Laurie escribe un texto sobre cuestiones educativas planteadas

---

<sup>75</sup> Hobbes y Locke hablan de un “*original compact*” o un “pacto original” y no de un “contrato social”, como Jean Jacobo Rousseau y en algunos fragmentos Sidney.

en la transición entre la filosofía escolástica y la educación moderna, situando este proceso alrededor de 1600 (1903, p. v). La segunda parte del libro abarca el periodo moderno y le dedica tres capítulos a Locke, en los cuales lo relaciona con el racionalismo inglés. Para Laurie, Locke es el mejor escritor inglés sobre educación, a pesar de algunos defectos hallados en sus *Thoughts*, debido a su escasa experiencia como educador (p. 181). Laurie aclara que el filósofo no pensó en la educación de las masas, sino en la educación privada de los jóvenes caballeros y por eso para él la educación debía ser doméstica (p. 183). Los objetivos de la educación, de acuerdo con el filósofo son: el vigor del cuerpo, la virtud del alma y sus manifestaciones de buena educación y sabiduría en la conducta y el conocimiento (p. 184). Al respecto de la virtud o la moral, el entrenamiento temprano en la virtud genera el hábito que endurece el cuerpo y la mente (p. 185). Es esencial el reconocimiento por parte del niño de la autoridad del educador, sea este su padre o un maestro (p. 189). De este texto se desprende que los planteamientos lockeanos sobre la educación son considerados de gran importancia, no solo entre los sectores progresistas sino también entre algunos pensadores conservadores de Inglaterra.

En 1904 se cumple el segundo centenario de la muerte de John Locke, pero la mayoría de obras publicadas sobre el filósofo no fueron redactadas en inglés y no pertenecen a la tradición angloamericana (Hall y Woolhouse, 1983, p. 11). En contraste, en este año Pollock (1904) publica una de las primeras obras del siglo XX de la tradición aludida, en la cual se realiza un estudio detenido de la teoría política de Locke, enfatizando su teoría del estado.

Pollock (1904) puntualiza algunas de las principales causas por las cuales planteamientos especulativos como los de John Locke no tuvieron relevancia en la teoría política inglesa. Las refutaciones hechas por David Hume, Edmund Burke y Jeremy Bentham a este tipo de planteamientos especulativos de Locke y otros pensadores del siglo XVII, dejó una profunda huella en la historia de Inglaterra y su forma de hacer política. Esto ha opacado el hecho de que los *Two Treatises* son una de las principales

contribuciones aportadas por un autor, quien no fuera abogado de profesión, a la ley constitucional inglesa. Por estas razones, durante los dos siglos posteriores (p. 1) se consideró a Hobbes como el fundador de la política y la jurisprudencia inglesa (p. 2). Con Pollock comienza a dar un giro significativo la imagen de Locke, de la mano con las valoraciones más progresistas del papel del contrato social como argumento para justificar determinadas posiciones políticas.

Este giro significativo en el modo de apreciar la imagen política de Locke va de la mano con la pugna en las ideas políticas de inicio de siglo. El Baron de Acton (1906) le considera uno de los representantes del Partido de la Libertad, durante el siglo XVII. Este destacado intelectual católico será uno de los precedentes más importantes de los actuales debates sobre la relación entre la política y la religión en la obra lockeana. Acton no considera a Locke como un protestante en el sentido original, sino como un miembro de una secta con autoridad en el movimiento de la oposición (p. 136). Por otro lado, a pesar de que contribuye a arrojar una nueva luz a la imagen de Locke en su propio contexto (siglo XVII), la valoración de Acton de los fundadores del Partido *Whig* y de los creadores del Largo Parlamento no es muy optimista. Estos buscaban la seguridad contra la injusticia y la opresión, pero fallaron en su intento, a pesar de haber triunfado en la Guerra Civil, debido a que no lograron asegurar la república. Esto en gran parte se debió a que formularon un pensamiento poco científico para destruir una fuerza real: la creencia en el derecho natural de los reyes a gobernar. Para el autor, los primeros *whig* se valieron de abstracciones de la realidad e ignoraron las condiciones prácticas. El filósofo típico de este tipo de argumentos fue John Locke, a quien considera “*is always reasonable and sensible, but diluted and pedestrian and poor*”<sup>76</sup>. De un modo similar a Robertson, Acton asocia a Locke con los grandes intereses privados del comercio y la banca inglesa y no con los intereses estatales (p. 217-218). Finalmente, la doctrina lockeana sobre el gobierno civil es una representación del mejor

---

<sup>76</sup> “es siempre razonable y sensible, pero diluido, pedestre y pobre”.

espíritu de la Gloriosa Revolución, cuya importancia no había sido aceptada universalmente en la Inglaterra de su época (p. 82-83). Un aporte particular de Acton para la constitución de la imagen de John Locke como un filósofo político es que, a pesar de menospreciar los aportes de los pensadores *whig* del siglo XVII, se refiere a la teoría lockeana sobre el gobierno civil como la máxima representación del espíritu de la época, a diferencia de otros intelectuales quienes exaltaban la figura de Algernon Sidney.

Al llegar a este punto, se puede comprender como el giro diacrónico que comienza a dar la imagen de John Locke, inmersa en la genealogía propia de las ideas políticas inglesas de inicios del siglo XX, nos presenta un caleidoscopio de rostros del filósofo que abarca posiciones conservadoras tradicionalmente detractoras de su obra política por considerarla especulativa, posiciones conservadoras desde las que se le mira con cierto optimismo en temas de economía y educación, posiciones progresistas entre las que se menosprecia el pensamiento *whig* del siglo XVII y se establece el origen del liberalismo en la obra de Charles James Fox y otras posiciones progresistas más radicales que exaltan el valor de los argumentos especulativos en la teoría política y miran con un interés más que cívico el pensamiento de la Guerra Civil y la Gloriosa Revolución y con ello la imagen filosófico-política de John Locke, pero el autor no ha alcanzado el grado de importancia suficiente suficiente como para ser considerado el padre del liberalismo.

Entre las interpretaciones que continúan presentando a Locke como un mal filósofo, encontramos a Rickaby (1906), quien realiza una disertación sobre el libre albedrío en cuatro filósofos ingleses. Esta es una de las primeras obras con un tratamiento especial sobre el filósofo y una edición paralela en Inglaterra y Estados Unidos. Para el autor, es característico de Locke rehusarse al reconocimiento de las dificultades en sus escritos, tanto en sus textos sobre metafísica como en su tratamiento del gobierno y del comercio. De acuerdo con Rickaby, para Locke, estas dificultades son a menudo criaturas de la imaginación y el remedio en tales casos radica en cesar de

imaginar. Ahora bien, para Rickaby, ignorar las dificultades no es superarlas sino legarlas a la posteridad (p. 75).

En 1907, Alexander publica una breve historia sobre la filosofía inglesa. La quinta parte de la obra se refiere a la Ilustración y comienza con un apartado dedicado al empirismo de Locke, a quien considera el padre de esta corriente filosófica. Para Alexander, el *Essay* es la obra principal del filósofo, mientras que *An Essay on Civil Government* es colocado en un segundo plano, junto al resto de sus trabajos. El pensamiento lockeano se caracteriza para Alexander por reivindicar la libertad de intelecto para examinar los hechos y los juicios formales. Por otra parte, el objeto inmediato de su obra sobre el gobierno fue replicar a los partidarios de los Estuardo, a favor de quienes acusaban al nuevo gobierno de usurpación. Ese es el motivo por el cual Locke sostiene que el gobierno realmente se asienta en la voluntad del pueblo y por el cual está de acuerdo con Hobbes y anticipadamente con Rousseau en que esto se debe a un contrato social. Alexander realiza una exposición detallada del *Essay* y presenta a Locke como el padre de la psicología moderna (p. 204-221). En conclusión, con este autor la importancia de la imagen de Locke para la historia de la ciencia y la psicología adquiere nuevos matices y por primera vez se le considera como el padre de una disciplina filosófica, aparte de la previa exaltación de su figura como el primer autor sobre educación en Inglaterra.

En 1908, Pollock afirma que la teoría del contrato social es analítica y no histórica porque, a excepción de Locke, quien en este punto es un caso muy particular, los mismos teóricos quienes la plantearon no consideraron que realmente el estado hubiera surgido por un pacto original. Sin embargo, Hume demostró que el mero abordaje analítico de la teoría del contrato era inútil, ya que no brindaba razones suficientes para mantener una sociedad política y la obediencia civil, a partir de un supuesto pacto original. Por razones similares Burke considera esta teoría como absurda y despreciable y Bentham la excluyó del utilitarismo (1908, p. 112). En otras palabras, este autor continúa realizando aportes muy importantes para reivindicar el papel de la

especulación para la política inglesa, al refutar las críticas hechas al supuesto historicismo subyacente en la teoría del contrato social y presentando a esta teoría como analítica y ahistórica, como un argumento para fundamentar una posición política disidente de un orden preestablecido y basado en otros argumentos especulativos, como la teoría del derecho divino de los reyes a gobernar. Sin embargo, esta reivindicación de la teoría del contrato social, fundamental para el Nuevo Liberalismo, exceptúa el planteamiento de Locke.

En resumen, durante la primera década del siglo XX en Inglaterra, John Locke no es una figura desconocida, es un personaje de la historia política del país, pero aún no posee un lugar especial en los discursos académicos sobre política. No obstante, su imagen comienza a dar un giro significativo por la adaptabilidad de su teoría económica y su interpretación del valor del dinero a las circunstancias políticas y económicas inglesas de inicios del siglo pasado y el coqueteo de algunas de sus ideas con el utilitarismo, la educación conservadora y el racionalismo inglés. A lo largo de los primeros diez años del siglo XX, Pollock realiza un aporte muy importante al describir las causas por las cuales el pensamiento especulativo no ha sido considerado adecuadamente en la política inglesa y puntualiza el aporte de los *Two Treatises* en la teoría del derecho inglés. En contraste, continúan algunos prejuicios acuñados durante los siglos XVIII y XIX en contra de la especulación filosófica en el campo de la política y en contra del filósofo, como el de su supuesta renuncia a las dificultades y contradicciones halladas en sus escritos y el supuesto valor únicamente cívico o histórico de su obra política, considerada como un apoyo, a veces casi panfletario, al gobierno de Guillermo III. A partir de aquí, su nombre comienza a asociarse al sustantivo “padre” más allá de la educación, en relación con otros campos del saber, como el empirismo y la psicología moderna. A finales de esta década, los intelectuales ingleses vuelven a colocar en la mesa de la discusión de la teoría política, el tema del contrato social.

Uno de los principales teóricos en afianzar el Nuevo Liberalismo fue Leonard

Hobhouse. Este filósofo y sociólogo propuso una perspectiva teórica opuesta a los argumentos naturales y sociales de Herbert Spencer, a partir de la cual se justifica no solo la intervención del estado en la economía y la sociedad, sino también una especie de socialismo liberal. Este intelectual será el responsable de estipular y canonizar el origen del liberalismo inglés en el pensamiento de la Gloriosa Revolución y de exaltar a Locke como uno de los pensadores más destacados de esta gesta revolucionaria. Hobhouse es uno de los principales responsables del giro significativo a partir del cual se considerará posteriormente a Locke como padre del liberalismo. Sin embargo, los motivos por los que en la segunda mitad del siglo XX el filósofo de nuestro interés arribará a esa posición de privilegio y el *Second Treatise* se constituirán como un primer texto de la teoría política, entendida como una disciplina independiente de la ciencia política, serán muy distintos a los planteados por Hobhouse, durante la primera mitad del siglo XX.

En 1911, Hobhouse publica una de las principales obras del liberalismo inglés: *Liberalism*. En ella recalca que los grandes cambios no son causados por ideas, pero no pueden efectuarse sin estas (Hobhouse, 1945, p. 50). A pesar del rechazo generalizado de los *tories* y los *whig* conservadores a los principios éticos y políticos de carácter especulativo y la valoración de los asuntos políticos predominante en el Parlamento, basada en los precedentes reales de los hechos; en los albores del liberalismo, los principios especulativos del constitucionalismo fundamentaron la defensa de la oposición liberal en contra del conservadurismo. Este tipo de principios tuvo gran valor para sostener las demandas contra los Estuardo y puede ser empleado para afrontar las luchas políticas de la Inglaterra de su época (p. 51). Mantener un viejo orden no necesariamente es conservadurismo y puede constituir el punto de partida de una revolución, en defensa del derecho de los Comunes contra la arremetida de los Loes. Toda revolución amerita de una teoría (p. 52). Las ideas políticas brotan de las necesidades prácticas y de ellas se conforman las teorías. Para Hobhouse, estas ideas son de carácter histórico y temporal, pero pueden ser presentadas como eternas para

fundamentar una teoría con una fuerza real, cuyo grado de coherencia y adecuación no es un asunto meramente de interés académico (p. 53). En otras palabras, Hobhouse propone infundir un arcano político de carácter académico en la política al emplear ideas históricas, en plena conciencia de que tales ideas son temporales, como si fueran eternas, para que tales ideas sirvan de fundamento a una teoría coherente, entendida como una fuerza real, para potenciar un proceso revolucionario en Inglaterra.

Existen distintos tipos de ideas que pueden ser presentados como principios especulativos; el primer tipo se refiere a la existencia de un orden natural y fue empleado por los primeros liberales para luchar contra el gobierno autoritario de la iglesia y el estado, reivindicando la libertad personal, civil y económica. *"It was, perhaps, as Locke held, founded on a contract between king and people, a contract which was brought to an end if either party violated its terms"*<sup>77</sup> (p.54). Con este autor, la identidad del liberalismo, así como las ideas liberales, se asocia a la filosofía política especulativa del siglo XVII y a un cambio significativo de la imagen de John Locke, en función de su valor estratégico para fundamentar una ideología liberal revolucionaria. Con Hobhouse, Locke adquiere un tratamiento y un tinte académico y no meramente cívico en la tradición liberal inglesa, distinto del que había predominado a lo largo de los dos siglos anteriores. Además, Locke llega a ser considerado un autor propiamente liberal.

Por influencia de la interpretación de Locke hecha por Hobhouse y su papel en el afianzamiento del liberalismo, comienza a surgir una nueva imagen de John Locke, distinta de aquella construida durante la Era Victoriana: una imagen cada vez más revolucionaria. A modo de ejemplo, Seth (1912) nos presenta un Locke rebelde y con un espíritu revolucionario en su propio contexto. Sus intereses filosóficos no derivarían del estudio de Bacon ni Hobbes y por eso los cita muy pocas veces. Su actividad filosófica completa puede ser entendida como una protesta contra el establecimiento de las

---

<sup>77</sup> "Esto estaba, tal vez, como sostenía Locke, fundado en un contrato entre el rey y la gente, un contrato el cual finalizaba si cualquiera de los dos partidos violaba los términos".



cuestiones intelectuales de la disputa y la sumisión a la autoridad (p. 92). Sus problemas filosóficos están determinados por su lectura de los textos de Descartes, pero, al igual que Bacon, estuvo sobre todo interesado en la utilidad práctica del conocimiento (p. 93). Posteriormente, Seth nos brinda una descripción del valor de los postulados filosóficos expuestos en el *Essay*, enfatizando su relación con el empirismo (p. 94-116). Finalmente, el autor sostiene que aunque Locke nunca intentó construir una ciencia racional de la ética, en el *Second Treatise* busca formular una teoría de la obligación política cuyo objeto inmediato es desaprobado la teoría del derecho divino y absoluto del monarca y establecer un trasfondo teórico de legitimidad de la revolución, para asegurar el trono de Guillermo III en el consentimiento del pueblo.

El auge del Nuevo Liberalismo en la política inglesa, el reconocimiento del valor de las teorías especulativas, principalmente la teoría del pacto original, por su valor como fundamento para una ideología capaz de conducir a reformas sociales, causará fricciones y posiciones divididas en el seno de la iglesia de Inglaterra. En esta institución surgen posiciones divergentes al respecto de las nuevas políticas y el papel de la religión en el contexto histórico. El punto en el que parece haber un mayor acuerdo es en la necesidad de reformular el lenguaje para hacerlo asequible al hombre moderno, pero las diferencias políticas van desde posiciones más cercanas a las reformas sociales que comienzan a aplicarse en Inglaterra hasta las posiciones más conservadoras.

Entre los puntos de vista más progresistas dentro de la iglesia de Inglaterra, encontramos a Handley (en Churchmen, 1912) quien aboga por el planteamiento de un anglicanismo liberal. De acuerdo con sus argumentos, el hecho de que exista la iglesia de Inglaterra, así como otras iglesias con concepciones fecundas en el país, se debe a que el pueblo inglés busca alimento religioso en el mérito de las instituciones religiosas locales (en Churchman, 1912, p. 5). Por otro lado, se dice que la iglesia de Inglaterra no promovió los progresos sociales recientes y ahora se coloca al lado del camino y observa en lugar de acelerar el impulso, teniendo esperanzas limitadas en el mejoramiento social. Tampoco pareciera que la iglesia episcopal estuviera hecha de acuerdo con los términos

del conocimiento moderno (p. 7). En este contexto, para Handley las verdades son eternas y el lenguaje es transitorio; las verdades viven y el lenguaje decae; las verdades debemos mantenerlas inmutables porque ellas son el secreto de nuestro ser y el significado de nuestro destino. La iglesia de Inglaterra debe ser reformada, en el sentido de cambiar su lenguaje y no sus verdades, a pesar de que en ella, la verdad y el lenguaje se encuentran mezclados (p. 8). Como consecuencia, los reformadores deben ser hombres religiosos y debe emplearse muchos talentos como la enseñanza, la habilidad, el estudio, las facultades crítica, histórica y científica, la competencia filosófica, la familiaridad y simpatía con otras religiones, el tacto, la práctica en los asuntos y en las formas de conciliación. Pero todas esas cosas son herramientas y lo que importa es el hombre detrás de la herramienta (p. 12). Finalmente, Handley desea que la iglesia de Inglaterra juegue un papel de liderazgo más noble en la mejora social (p. 13).

Uno de los representantes de las posiciones conservadoras dentro de la iglesia de Inglaterra es Burkitt, para quien el liberalismo es una palabra que ha perdido su encanto y a pesar de que mucha gente pueda pensar su asociación con la teología, esto es algo incongruente. El conservadurismo teológico sugiere salvar y reverenciar el pasado, mientras que el liberalismo de sus días transmite a algunas mentes una noción de plenitud y vaguedad, una idea de detener la casa a medio camino (p. 18).

Finalmente, esta crisis afrontada por la iglesia de Inglaterra es reconocida por Barrow, para quien la cantidad de liberales ortodoxos incrementa. En los primeros días del liberalismo, la controversia entre la vieja y la nueva teología fue claramente cortada y los campeones del criticismo o evolución fueron conocidos por su oposición a los puntos de vista teológicos aceptados por la mayoría. Sin embargo, con el tiempo mucho se ha derivado de los nuevos puntos de vista, hay posiciones intermedias y el centro del conflicto ha cambiado (p. 202).

En síntesis, las reformas sociales promovidas por el liberalismo en la política inglesa tienen consecuencias en cada una de sus instituciones, desde las estatales hasta las religiosas y los discursos académicos no son la excepción. Este es un periodo de

crisis y definición de las identidades políticas locales, el surgimiento de una identidad liberal y una posición política caracterizada por buscar el bien común, a través de reformas sociales, cuyo sustento deriva de ideas históricas y temporales, pero presentadas como eternas, para justificar tanto la constitución abstracta de las nuevas identidades políticas como la realización práctica de las reformas sociales. Una de las ideas claves de este proceso es la de un pacto original y con ella la identidad ideológica del liberalismo comienza a asentar sus orígenes, ya no en el siglo XIX (cuando realmente el término es importado en su sentido político a la Inglaterra de la primera mitad de ese siglo), ni en las gestas revolucionarias del siglo XVIII (principalmente la Revolución Francesa), sino en la Gloriosa Revolución de 1688-1689. No obstante, a pesar del ascendente de su fama y de su valor histórico y político para el liberalismo inglés, John Locke, a pesar de contar con su membresía dentro del movimiento liberal, aún no ha sido estipulado como el fundador del liberalismo.

En 1920 nos encontramos con un liberalismo consolidado en Inglaterra. Herbert Samuel (1920) trata de dar cuenta de los principios de este nuevo liberalismo, diferenciándolo del socialismo y del conservadurismo (p. xv). Esta distinción será fundamental para el posterior afianzamiento del liberalismo como una ideología opuesta tanto al fascismo como al conservadurismo y el socialismo soviético, previamente, durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, en este autor la tradición liberal no extiende sus raíces más atrás del siglo XIX y al considerar a Charles James Fox como su fundador (p. vii), evidencia sus diferencias, dentro del mismo movimiento liberal, con la posición de Leonard Hobhouse. Para Samuel, el principio fundamental del liberalismo es el deber del Estado de asegurar a todos sus miembros y quienes estén bajo su influencia soberana, la máxima oportunidad posible de llevar la mejor vida, entendiendo esto como progreso (p. 4). Esta es la base ética de la ciencia política y marca los fines del gobierno, por lo que el político debe ser un filósofo en acción y buscar los medios más adecuados para alcanzar los fines liberales (p. 5) o aquellas reformas sociales necesarias para cumplir el principio fundamental (p. 11). Para

eso, debe defenderse de los ataques ejecutados por el viejo liberalismo o el *laissez faire*, en contra de sus políticas de reforma social (p.17-29).

A inicios de la década de 1920 han surgido muchas identidades políticas en Inglaterra, incluso dentro de los mismos partidos y facciones consolidadas. En esta disputa se puede mapear al menos cinco posiciones muy generales: a. el Partido *Tory* que encuentra su inspiración en los argumentos conservadores de Burke; b. un sector intelectual dentro del Partido *Tory* que mira con buenos ojos ciertos aspectos económicos y educativos del planteamiento lockeano, en contraste directo con la imagen revolucionaria impulsada por los grupos más progresistas; c. un sector influenciado por el ala conservadora del Partido *Whig*, fundamentada principalmente en Bentham y Spencer; d. un sector dentro del Nuevo Liberalismo que trata de diferenciarse del socialismo y del conservadurismo; e. otro sector dentro del Nuevo Liberalismo que aboga por una posición socialista moderada, el cual sustentará sus raíces ideológicas en los pensadores asociados por la tradición histórica a la Gloriosa Revolución, para fortalecer teóricamente sus luchas políticas actuales y, de paso, estipulará a John Locke como un autor revolucionario y liberal.

La estipulación de John Locke como un autor con filiación liberal emanará de las contradicciones ideológicas de las primeras décadas del siglo XX en Inglaterra. Además, esta variedad de posiciones en pugna genera un ambiente de acuerdo con el cual las interpretaciones políticas y la conformación de teorías políticas no tienen como un requisito cierta pretensión de neutralidad en el modo de argumentar. Todas las posiciones son posturas comprometidas abiertamente con la filiación a determinados principios políticos, disponibles en la mesa de la discusión, ya sea en las prácticas políticas o en los discursos propiamente académicos.

De acuerdo con Barnes (1922), el liberalismo inglés de la era de Spencer y Cobden se caracteriza por el *laissez faire* y por el individualismo, mientras que el periodo de Hobhouse y Asquith se fundamenta a partir de la idea de la actividad constructiva del estado. Hobhouse es el representante más notable del Nuevo

Liberalismo y ofrece una explicación sociológica y filosófica y una defensa. Sus contribuciones más importantes son: a. la demostración de que la doctrina de la evolución no conduce necesariamente al quietismo político y al *laissez faire*; b. una clarificación del concepto de libertad a través de una clasificación discriminatoria de varios tipos de libertad; c. una defensa de la democracia, aunque admite muchos defectos en su forma presente no desarrollada; d. la prueba de que un sistema democrático puede abrazar una democracia social y económica, así como política; e. la tesis de que el militarismo y el imperialismo son fundamentalmente opuestos a la democracia y que los problemas de la sociedad moderna se resuelven con la aplicación de nuestra ciencia social y de nuestra inteligencia acumulada; f. la tarea de reconstruir no solo las condiciones sociales, económicas y políticas internas sino también las relaciones internacionales (Barnes, 1922, p. 442).

El liberalismo es concebido en la época como aquella posición ideológica que depende más de la libre discusión de ideas que cualquier otro credo político (Collins, 1922, p. v). Además, a pesar de su interés por la política nacional, extranjera e imperial, su principal énfasis recae sobre los problemas de la organización económica e industrial (p. vi). Ahora bien, los planteamientos liberales de este contexto están marcados por la huella dejada en el mundo europeo por la Primera Guerra Mundial.

Cecil (en Collins, 1922), define su posición liberal en oposición a una política basada en la fuerza, como la aplicada en Alemania o Francia, y en favor de la paz en el mundo, principalmente en Europa. Por estas razones, el liberalismo debe tender hacia la cooperación y si se ha cometido algún error garrafal en este sentido, Europa deberá asumir las consecuencias y realizar los sacrificios necesarios para obtener una paz económica, ya que si esta no se logra en un plazo muy corto, deberá afrontar la ruina económica (p. 14). Para el autor, en el pasado los hombres lucharon por la doctrina religiosa (p. 16), pero ahora las grandes causas de disputa son la codicia y el miedo. Ambas pueden verse entre los hombres, las clases y las naciones. Cuando el pueblo le reprocha a Inglaterra o a otros grandes países el no estar dispuestos a hacer grandes

concesiones, tales naciones no lo hacen por mera perversidad. La causa de fondo es el miedo, ya que solo el miedo hace a los hombres irracionales y contenciosos. En este sentido, ninguna cláusula o ley le enseñará al ser humano a ser moral o amante de la paz, pero las condiciones que provocan la guerra pueden ser disminuidas y modificadas para eliminar los obstáculos del camino hacia la paz. El liberalismo debe apelar por el auto-gobierno y la cooperación internacional, pero estos no son fines en sí mismos (p. 17) sino medios para alcanzar la paz. Todos los hombres de buena voluntad reconocen que al final deben alcanzar la fraternidad de la humanidad, por lo que el amor debe recaer sobre el miedo para que la voluntad mitigue los terrores de la humanidad (p. 18).

De acuerdo con Pollard (en Collins, 1922), una liga de naciones busca un balance del poder y este balance puede salvarnos de una nueva guerra, a pesar de que en la actualidad la balanza del poder ha perdido el valor que tuvo cuando fue acuñada la expresión. La doctrina de la balanza del poder es un tema de urgencia, ya que las alianzas ganadoras de la guerra constituyeron un pacto para preservar la paz, pero no incluyeron en este a Alemania (p. 19), Rusia ni a Estados Unidos (p. 20). Quienes creen en la doctrina de la balanza del poder están en lo correcto, si ven en esta una garantía de la paz mundial y no algo que conduce natural y casi inevitablemente a la guerra (p. 21). Los intentos por garantizar la paz en el mundo pueden agruparse en tres categorías: a. el monopolio del poder; b. la balanza del poder; c. la comunidad del poder. La *Pax Romana* es un ejemplo de la primera categoría y Felipe II, Luis XIV, Napoleón e incluso el Kaiser han sido sospechosos de tratar de revivirla. La concepción del monopolio del poder fue abandonada después del surgimiento de la nacionalidad por consenso común (p. 22) de todos los bandos, por ser considerada imposible e intolerable, excepto por ciertos aspirantes al monopolio del poder. La reacción contra una liga de naciones imperfecta conduce a la idea del balance del poder (p. 23). Dentro de esta categoría, deben encararse los hechos referentes a la balanza del poder para determinar las deliberaciones y el destino de los programas liberales. Sin embargo, el miedo es fatal para la libertad y solo el miedo le da su fuerza al militarismo, impulsando a las naciones

a gastar en armamentos aquellos recursos que de buen grado hubieran podido dedicar a reformas sociales. El militarismo y el miedo conducen a las naciones a una diplomacia secreta y a alianzas convencionales a través de las cuales llegan a negar la libertad a las poblaciones sujetas a su gobierno (p. 36). Surge de esta manera un arcano político internacional como el planteado en el primer capítulo de la presente investigación.

Finalmente, para Maurice (en Collins, 1922), la reducción de los armamentos es uno de los problemas más urgentes del día, tanto en el ámbito nacional como internacional. Este problema se encuentra ligado a la cuestión general por la reconstrucción de la economía europea y al profundo problema de la reparación (p. 37). A inicios de la década de 1920 existen armadas que no existían antes de la Primera Guerra Mundial en lugares como Finlandia, Estonia, Polonia, Lituania y República Checa y hay más hombres armados en tiempos de paz en toda Europa, incluso que en 1913 (p. 39).

En resumen, las principales preocupaciones de los autores auto-proclamados liberales de la época son la libertad de expresión y el debate de ideas, lo cual propicia una diversidad de criterios en el seno del liberalismo. Sin embargo, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, el surgimiento de potencias como la URSS y la indecisión del mundo europeo por abocarse a una economía capitalista o socialista, así como la creciente militarización y surgimiento de ideas fascistas, coloca los ojos de la política liberal inglesa no solamente en el desarrollo económico e industrial local, sino en las circunstancias que pudieran ser detonantes de nuevos conflictos bélicos en el territorio europeo. Este debate también se ameniza con matices locales como las disputas ideológicas entre los partidarios del colonialismo (entre los que se encuentran tanto liberales como conservadores) y los partidarios de un socialismo liberal como el planteado por Leonard Hobhouse. Uno de los puntos más álgidos del conflicto radica en la decisión de invertir en capacidad defensiva y ofensiva, en términos militares, para salvaguardar los capitales y la posesión de las colonias de posibles arremetidas de otras naciones o dedicar esos recursos a reformas sociales que propicien una mejor calidad de

vida a las personas en general y no solo a aquellos inversionistas con empresas y el beneficio de determinadas rutas comerciales. En otras palabras, la intervención del estado en la economía es aceptada no solo en Inglaterra sino también en el continente europeo como consecuencia de las tensiones geopolíticas y la experiencia de la Primera Guerra Mundial, pero la orientación de los recursos captados por el estado y las vías mediante las cuales se garantice una mejor calidad de vida a las personas son sometidas a una fuerte disputa. El discurso del miedo, la militarización y la seguridad se oponen al de la calidad de vida en función de salud, capacidad económica, educación y trabajo.

Estas circunstancias históricas de incertidumbre política propician las condiciones para que la ciencia política inglesa admita entre sus planteamientos posiciones comprometidas, en las cuales se manifiesten los intereses y predilecciones de los sujetos quienes producen o reproducen los discursos, ya que lo que se busca no es la interpretación llana y académica de la política, sino la discusión necesaria para la orientación futura de la política de toda la nación.

Por esta razón, se permite recurrir a una masa indefinida de recursos teóricos e históricos para generar interpretaciones teóricas y propuestas prácticas, ya sea de no intervención del estado en la economía, más allá de lo que se requiere para la seguridad del comercio, el territorio y la expansión (las posiciones conservadoras) o para aplicar distintos programas de reformas sociales (mediante las distintas propuestas liberales). En consecuencia, no existe un canon de autores y textos al que se deba recurrir exclusivamente para que las propuestas teóricas y prácticas puedan tener cierta validez en la mesa de la discusión política.

## **JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO EN ESTADOS UNIDOS**

Antes de la aceptación de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política, a la cual se adscribía como una sub-disciplina, la tradición liberal estadounidense poseía características muy diferentes de la tradición inglesa y la tradición continental. Cuando la teoría política adquiere el estatus de una disciplina



académica independiente, determina su objeto de estudio a partir del establecimiento de un canon de autores y textos, perspectivas teóricas y métodos propios, característicos de un abordaje a partir del cual se busca la estandarización de la tradición liberal occidental (Gunnell, 1988). Esto tendrá como consecuencia que las discusiones en la que se enmarca el liberalismo estadounidense de la primera mitad del siglo XX, no se centrarán exclusivamente en el plano de las disidencias entre las identidades políticas y abarcarán un profundo debate sobre aspectos teóricos, de carácter epistemológico y metodológico, relacionados con el modo de abordar la política. A partir de estos debates, nuevos autores y obras serán incluidos en el reducido canon de la teoría política occidental, entre ellos Rawls (1999) y Nozick (1999) y sus respectivas obras *A Theory of Justice* y *Anarchy, State, and Utopia*, cómo se verá en el siguiente capítulo de esta investigación.

Durante las primeras décadas del siglo XX, en Estados Unidos la imagen de John Locke no poseía el peso conferido por la teoría política angloamericana de la segunda mitad de la pasada centuria. Se le asignaba, como en las tradiciones inglesas más conservadoras, un valor cívico e histórico, pero no académico ni filosófico. Para Hawthornden, una de las características distintivas de la filosofía de la intervención inglesa del siglo XVII es estar influenciada excesivamente por autores especulativos y por eso John Locke, como ningún otro filósofo desde Aristóteles, representa el espíritu de una época (en Fraser, 1895, p. v). Para este comentarista, el valor histórico del filósofo es mucho más importante que sus conclusiones filosóficas (p. vi). Esta apreciación es compartida por Fraser, para quien los textos sobre la tolerancia y los *Two Treatises* fueron escritos después del regreso del filósofo de su exilio en Holanda, tienen una intención más práctica que especulativa y al igual que el resto de sus obras, fueron escritos para su tiempo (p. 88). Estas apreciaciones aportan insumos para la posterior estipulación y canonización de John Locke como padre del liberalismo porque, si bien no miran con buenos ojos la especulación filosófica y la filosofía de la intervención del siglo XVII, colocan a Locke como el máximo representante del espíritu de la época, por encima de otros autores predominantes, principalmente en Inglaterra, como Algernon

Sidney. Otro aporte especial de Fraser a los estudios sobre Locke es su supuesto de la continuidad entre la obra epistemológica y política. Para Fraser, la clave de la defensa lockeana de la tolerancia y de su concepción sobre el gobierno civil se halla en sus estudios sobre el entendimiento humano y sobre los límites de nuestro conocimiento; los textos sobre la tolerancia buscan defender la libertad religiosa del individuo y los *Two Treatises* otro tipo de derechos individuales, adquirido por un cuerpo político: gobernar el Estado del que son miembros y por las vías adecuadas para la libertad individual (p. 89). Esta hipótesis será relativizada por Laslett en su edición de los *Two Treatises* de 1960, donde apela por la independencia teórica del *Essay* y los *Two Treatises*, pero será retomada y justificada, basándose en otros argumentos, por Tully (1980).

Volviendo al tratamiento del liberalismo estadounidense de la primera mitad del siglo pasado, la ciencia política predominante en las primeras décadas es entendida como un estudio cuyo interés es historiar las ideas políticas nacionales. Este abordaje fue concebido principalmente a partir de los trabajos de Dunning (1905) y promovido por la obra de Merriam (1920), uno de los primeros conductistas estadounidenses. El método de la ciencia política es eminentemente histórico y nacionalista y su abordaje se caracteriza por mezclar un estudio diacrónico de las ideas democráticas estadounidenses, pero en función de las necesidades de un momento presente (un eje sincrónico), con sus propios problemas, características y necesidades. La finalidad del empleo de la historia de las ideas por parte de la ciencia política, tal y como había sido concebida por Dunning y Merriam, era brindar explicaciones capaces de ligar la conducta a las ideas políticas adecuadas para afrontar las circunstancias actuales y generar un sentimiento de nacionalidad y patriotismo entre los estadounidenses (Gunnell, 1988, p. 73). Por este motivo, el papel de figuras inglesas como John Locke no tenía una preponderancia como la de los padres de la patria y la Guerra Civil de Estados Unidos.

Interpretaciones con tintes conductistas las encontramos a lo largo de las primeras tres décadas del siglo XX. A modo de ejemplo, Colocord (1917), quien en su

trabajo evidencia las preocupaciones tanto mundiales como estadounidenses generadas por la Primera Guerra Mundial, escribe un artículo sobre el liberalismo en el cual plantea a su propia época como el fin de una era y el inicio de otra. Para el autor, el mundo ha cambiado radical e irrevocablemente y nunca volverá a ser el mismo. Los cambios afrontados son más complejos y profundos que los generados por la Revolución Francesa o la Revolución Americana. En su momento histórico, todas las fuerzas de la civilización occidental y todos los deseos de la sociedad humana, parecen estar involucrados en la lucha. En sus días se comprende mejor los factores del problema como la labor y el capital, el significado del industrialismo e incluso de la democracia y se tiene un sentido más claro de la relación de estos factores con la historia y la guerra. Para el autor, en su época se está viviendo esencialmente un cambio de ideas. El ser humano no tiene noticia de que el mundo ha cambiado y asume al industrialismo con naturalidad (p. 70). Sus contemporáneos tienen la magnífica experiencia de vivir dos mundos y el privilegio de ayudar a crear el nuevo mundo. Están afrontando la guerra civil de la civilización occidental en la cual, naciones del mismo valor, de raíces tradicionales comunes, de rangos iguales e imparciales de desarrollo social, están empeñadas en destruirse entre sí. En el pasado, Estados Unidos no dudaron en aumentar su territorio por la fuerza de las armas y no se detuvieron en su carrera expansionista hasta conquistar el territorio que tienen destinado (p. 71). Sin embargo, quizá sea este el momento en que las políticas depredadoras queden en el pasado y las democracias del mundo no vuelvan a buscar la expansión por medio de la conquista. El autor reconoce la necesidad de ver una democracia dispuesta a renunciar a las conquistas para generar un estado de bienestar internacional. Sin embargo, este planteamiento socialista liberal, similar a algunas de las principales ideas de Hobhouse, se opone al elusivo secreto de la discordia internacional, ese nuevo arcano político o fuerza constante que corre a través de la vida de las democracias y excita sus rivalidades, conduce usurpaciones y tiende a derrotar las aspiraciones de la humanidad a la libertad, la igualdad y la fraternidad, oscureciendo aquellos propósitos por los que las democracias fueron creadas (p. 72).

Continuando con Colocord, las nuevas agencias de la vida moderna, a las que el industrialismo ha dado esta importante función gubernamental, son tales como aquellas que controlan los recursos, manipulan los créditos y regulan las fuentes y la distribución de las noticias. Los bancos y los periódicos poseen el poder suficiente como para fomentar o impedir las energías negativas de la comunidad, pero son operados sobre la base de la propiedad privada y para el interés de una clase particular de inversores. La nueva y enorme riqueza del industrialismo se centra en las instituciones privadas que controlan la distribución de acuerdo a sus intereses y las funciones gubernamentales se han convertido en agencias investidas cuyo objeto es el beneficio de una clase en particular y no el de toda la comunidad (p. 74). Este entramado de influencias es el principal soporte para el espíritu del imperialismo. Las mismas agencias conservadoras que se niegan a fomentar el desarrollo de la comunidad y a potenciar todo su poder creativo, constantemente buscan en el extranjero nuevos territorios con tierras no industrializadas para cumplir sus sueños financieros. Sin embargo, no hay razón por la cual las naciones no puedan competir pacíficamente en el comercio de todos los mercados del mundo (p. 75) y la verdadera internacionalización no puede ser lograda más que por un acuerdo equiparable entre los nacionalismos (p. 76).

En relación con John Locke, Lamprecht (1918) escribió un texto sobre la filosofía moral y política del filósofo inglés, con el objetivo de iniciar un debate al respecto, debido a la falta de discusión sobre el tema en la academia estadounidense. Su trabajo intenta esclarecer los planteamientos éticos y políticos en relación con sus predecesores y sus contemporáneos. Lamprecht parte de Hooker para arribar a Locke (p. iii) y considera la teoría del estado natural lockeana como la más sofisticada del siglo XVII, a pesar del error argumentativo de plantear como una realidad el paso de un estado natural a una sociedad civil, a partir de un contrato (p. 130).

La perspectiva teórica desarrollada por Dunning y Merriam predominará a lo largo de las décadas de 1920 y 1930 y adquirirá relevancia con la Gran Depresión y el surgimiento del liberalismo del *New Deal* (Grimes, 1962). La implementación de la

economía keynesiana se beneficiará socialmente del empleo de esta metodología. Como consecuencia de esto, se entabla una relación indisoluble entre el liberalismo y la ciencia política, con el fin de adecuar la práctica política a los intereses ideológicos de los grupos gobernantes y presentar al discurso liberal estadounidense como el resultado de un proceso histórico y adecuado rigurosamente a la ciencia política del día.

Sin embargo, las tensiones políticas generadas en ese periodo, entre ellas el afianzamiento del socialismo en la URSS y el nazismo y fascismo en el centro de Europa, generaron cambios en el desarrollo del estudio de la política estadounidense. El abordaje diacrónico y la formación histórica de los conceptos pasan a un segundo plano y se enfatiza en mayor grado el modo en el que las ideas son empleadas en lo que dice y hace la gente. En la Escuela de Chicago, Harold Lasswell romperá con la perspectiva metodológica de Merriam (1920a; 1920b) y planteará un modelo alternativo conocido como *“policy scientist of democracy”*<sup>78</sup> (Farr, Hacker y Kazee, 2006, p.579). Sus principios metodológicos, pioneros de los estudios sobre la comunicación durante y después de la Segunda Guerra Mundial, parten de la siguiente idea:

*The choice of these terms as a starting point results from the conception of political science as a branch of the study of human behavior. Central throughout are persons and their acts, not “governments”, and “states”. Terms like “state”, “government”, “law”, “power” - all the traditional vocabulary of political science - are words of ambiguous referent until it is clear how they are used in describing what people say and do*<sup>79</sup> (Lasswell y Kaplan, 1950, p.4).

Una peculiaridad de este autor, en lo que concierne al tratamiento estadounidense de la obra de John Locke, es que uno de sus trabajos posee un epígrafe

---

<sup>78</sup> “Política científica de la democracia”.

<sup>79</sup> “La elección de estos términos como un punto de partida resulta de la concepción de la ciencia política como una rama de estudio de la conducta humana. El centro de todo son las personas y sus actos, no “gobiernos” ni “estados”. Términos como “estado”, “gobierno”, “ley”, “poder” - todo el vocabulario tradicional de la ciencia política - son palabras de referente ambiguo hasta que se esclarezca como ellas son usadas en la descripción de lo que la gente dice y hace”.

del Capítulo XIX del *Second Treatise*: “*It is not names that constitute government, but the use and exercise of these powers that were intended to accompany them*”<sup>80</sup> (Laswell y Kaplan, 1950, p.iii). En el mismo texto, utiliza una definición de poder dada por John Locke en los *Two Treatises*, como punto de comparación en sus indagaciones sobre el poder, pero esta relación no evoca a Locke como si fuera una autoridad, sino solamente como un punto de comparación (p.76).

En el contexto de las discusiones metodológicas entabladas en el seno de la ciencia política, la imagen de John Locke comienza a ser atractiva como objeto de discusión en la academia estadounidense, principalmente en lo que concierne a la teoría política. Uno de los primeros debates referentes a la imagen del filósofo versa sobre teología. Lamprecht (1932) afirma que, a pesar de que en una primera instancia John Locke adoptó la metodología de las ciencias naturales para introducir la ciencia y el recato en la teología y la política, pronto llegó a reconocer que la forma más adecuada para que los hombres arriben a estas disciplinas, debía evitar a toda costa que tomaran ontológicamente los resultados de las ciencias sociales (p. 713). En contraste, a finales de la década de 1930, en el preámbulo de la Segunda Guerra Mundial, Moehlman (1938) sostendrá que los escritores bautistas del pasado, presente y futuro han enseñado, enseñan y enseñarán que John Locke planteó sus primeras y únicas propuestas sobre la libertad absoluta (p. 175).

Pero la reivindicación de la imagen filosófica de John Locke no se da solamente en sectores religiosos específicos. Para Curti (1937), a pesar de que los estudiantes de la historia de las ideas estadounidenses no se cuestionan seriamente la gran influencia de John Locke en el pensamiento americano de la segunda mitad del siglo XVIII, han asumido que sus ideas fueron reemplazadas en la primera mitad del siglo XIX por las de otros filósofos. A pesar de esto, el pensamiento político antes y durante la Revolución Americana, estuvo profundamente influenciado por los *Two Treatises*. Otis, John y

---

<sup>80</sup> “No son nombres los que constituyen el gobierno, sino el uso y ejercicio de estos poderes que intentó acompañarlos”.

Samuel Adams y otros líderes revolucionarios citaron reverentemente al gran Mr. Locke. Franklin, Hamilton y Jefferson le leyeron y elogiaron. Su filosofía de los derechos naturales, incluida su doctrina de que el fundamento de todo gobierno se encuentra en el consenso del gobernado y de que un gobierno puede ser derrocado por una revolución, si este persistentemente viola el derecho a la vida, la libertad y la propiedad individual, fue incorporada a la Declaración de Independencia (p. 107). En ese periodo Locke tuvo gran impacto tanto en el pensamiento teológico como político y social. Su justificación de la tolerancia religiosa y su teología racional fueron acogidas de muy buena manera por los hijos estadounidenses de la Ilustración. Sin embargo, en 1861, cuando la nación fue rasgada por la Segunda Revolución, el nombre de Locke no fue apreciado como lo había sido tres cuartos de siglo antes. Durante 1850 su autoridad no figuró en las discusiones teológicas y su filosofía de la mente había sido sometida a fuertes ataques y sustituida por la escuela escocesa del sentido común, el eclecticismo francés y el idealismo alemán (p. 108). Curti considera importante examinar en qué extensión las ideas de John Locke sobrevivieron por cualquier camino vital durante el periodo entre la Revolución Americana y la Guerra Civil (p. 109) para arrojar luz sobre la sobrevivencia o desaparición de sus ideas en los tres cuartos de siglo que siguieron a la Revolución Americana (p. 110).

Uno de los autores más destacados de la teoría política de la primera mitad del siglo XX y quien propiciará el camino para la discusión de la sub-disciplina y la posterior separación de la ciencia política es George Sabine. En 1937 este autor publica la primera edición de una de las obras más importantes de la teoría política de su tiempo, la cual ha desaparecido de los estudios recientes sobre la historia de la disciplina: *A History of Political Theory* (1961). En ella plantea tres tipos de cuestiones relevantes para la presente investigación: a. cuestiones epistemológicas en contra del abordaje de la historia de las ideas, característico de la ciencia política tradicional; b. una interpretación de John Locke a partir de la cual se estipulará a Locke y a la filosofía revolucionaria del siglo XVII como liberal, lo cual preparará el camino para su posterior estipulación y

canonización como padre del liberalismo; c. una lectura del liberalismo de su época. En las siguientes páginas se describirá los principales postulados de Sabine al respecto de estos tres puntos y algunas refutaciones y aclaraciones pertinentes, desde la perspectiva contextualista de este trabajo.

Las cuestiones epistemológicas de su abordaje histórico de la teoría política se ubican en el discurso editorial. En este, Sabine expone el proyecto político de su obra y brinda una radiografía propedéutica de sus propios postulados políticos, sin necesidad de definirse como un partidario de ellos, pero justificando un futuro y tácito arribo a estos.

Su proyecto político parte de dos supuestos iniciales y un conjunto considerable de proposiciones derivadas. El primer supuesto es que las teorías políticas son una parte de la política y el segundo que estas teorías no se refieren a una realidad externa, a pesar de ser producidas por una parte normal de la sociedad. En otras palabras, desde los dos supuestos iniciales, Sabine plantea un divorcio del método tradicional de la ciencia política o aquel que parte de la realidad externa de un momento presente (eje sincrónico), con sus propios problemas y necesidades, para realizar una interpretación histórica (eje diacrónico) de las ideas políticas nacionales; por otra parte, su planteamiento se presenta como contrario de los supuestos iniciales de Lasswell, ya que si para el autor de la Escuela de Chicago la definición de las nociones políticas derivan de la comprensión de lo que dice y hace la gente, para Sabine, lo que dice y hace la gente no tiene importancia y lo relevante es la teoría política en sí misma. Esto convierte a su planteamiento en un precedente de la posición original y el concepto de un estado ideal de la teoría de la justicia de Rawls. En otras palabras, Sabine, desde sus dos supuestos iniciales, visualiza a la política como un todo en el cual la teoría política se refiere a la teoría política y no a una realidad externa o a una especie de contexto. Sin embargo, tanto la ciencia política conductista como la teoría política tienen en común presuponer aquellos principios políticos que pretenden demostrar, implicando esto una parcialidad ideológica, presentada como un abordaje propiamente científico.

De acuerdo con Sabine, las teorías políticas son elementos intrínsecos del



proceso político entendido como un todo y establecen relaciones con los fines de la acción política, los medios para alcanzarlos, las posibilidades y las necesidades de las situaciones políticas y las obligaciones impuestas por los propósitos políticos. Si la ciencia política pretende determinar la conducta a partir de una interpretación de la historia de las ideas políticas nacionales, la teoría política asume la existencia de determinados propósitos políticos que orientarán todo el proceso de la argumentación racionalista de la teoría política hacia su propia justificación. A diferencia de la ciencia política, la teoría política de Sabine no es histórica; en ella, el involucramiento de las instituciones, agencias de gobierno y los lazos morales y físicos de control son intrínsecos a las teorías políticas. La semejanza de ambos métodos es presuponer los fines ideológicos que orientan el proceso científico del estudio de la política.

Entre los procedimientos metodológicos empleados por Sabine para perseguir sus propósitos políticos, se encuentran juicios de hechos o estimaciones de probabilidades de los cuales el tiempo probará si son objetivamente correctos o incorrectos. A diferencia de la ciencia política que parte de un pasado para justificar un tipo de conducta en un momento presente, la verificación de los juicios realizados hacia el interior de la teoría política solo podrá darse en el futuro. Esta perspectiva refuerza el hecho de que la teoría política no se refiera a una realidad externa sino a la teoría política misma y el método de Sabine asuma ciertas cuestiones de compatibilidad lógica, al respecto de los elementos que pretende combinar, en función de los propósitos políticos. En otras palabras, además de introducir tácitamente y con mucho decoro la suposición ideológica de sus propósitos políticos, hacia los cuales se dirige intrínsecamente toda su teoría política, Sabine plantea un método racionalista, para alcanzar esos fines, no en una realidad externa, a cuyo arribo solo el tiempo servirá de juez objetivo, sino en la teoría política misma.

Sabine admite que su perspectiva inevitablemente incluye valoraciones y predilecciones, personales o colectivas y estas distorsionan la percepción de los hechos, la estimación de las probabilidades y las compatibilidades lógicas. Esta distorsión bien

podría ser entendida como un reflejo de su ideología. Sin embargo, el autor sostiene que ningún filósofo político del pasado o el presente está exento de las relaciones en las que surgen los problemas, las valoraciones, los hábitos o incluso los prejuicios de su tiempo. Mediante este argumento, Sabine formula una premisa propedéutica para justificar su disimulada intervención ideológica como un principio metodológico de la teoría política, ya que previamente había excluido del proceso toda referencia de la teoría política a una realidad externa. Nuevamente, la justificación de la distorsión de sus propias valoraciones debe ser reforzada con otro argumento: Sabine no profesa imparcialidad porque es una obligación de cada historiador serio, referirse a la conciencia que debería ser esperada de un hombre honesto. En conclusión, Sabine, sin decir aún cuál, toma partido al hacer teoría política y toda su argumentación se encuentra orientada o sesgada por sus propios propósitos, cuyos resultados son presentados como racionalmente científicos. Sin embargo, esta no es una característica exclusiva de Sabine, la teoría política o la ciencia política estadounidense. Esto ejemplifica que, al igual que en Inglaterra, debido a la complejidad política mundial y la necesidad de definir identidades políticas nacionales, adecuadas para conducir el rumbo de cada nación y del mundo, en Estados Unidos la parcialidad en la formulación de teoría política es aceptada tanto en la academia como en las prácticas políticas de la primera mitad del siglo XX.

Sabine plantea un tipo de relativismo social, ya que, si bien la política ha sido siempre una parte de la filosofía y de la ciencia, constituyendo esto un aparato intelectual, también ha sido una reflexión sobre la moral, la economía, el gobierno, la religión y la ley, donde ningún factor puede ser negado y donde el aparato intelectual tiene valor cuando es aplicable a algún estado de los hechos y la teoría política pueda adecuarse a cualquier situación, histórica o institucional, que presente algún problema por resolver. El aparato intelectual, constituido a partir de la distorsión, posición ideológica o concepción de los propósitos políticos del historiador, debe ser aplicado a los problemas políticos en función de tales propósitos políticos y no de las condiciones

políticas de la realidad externa. De acuerdo con Sabine, son los propósitos formulados y justificados racionalmente los que deben determinar la realidad y no la realidad la que determina los propósitos políticos.

La definición del aparato intelectual renuncia a la realidad y se apega a un racionalismo lógico, conforme al cual los propósitos políticos del individuo que haga la historia fungen como axiomas, porque se disimula la no explicación denotada y lógica de su selección y a la vez se convierten en los criterios empleados para ejecutar una segunda selección, en el proceso de formulación de la historia de la teoría política. De acuerdo con Sabine, el historiador en ocasiones debe elegir un espécimen por encima de un grupo considerable de individuos, exaltándole sobre otros posibles representantes (a modo de ejemplo, John Locke por encima de Algernon Sidney, John Tyrrell e incluso del Conde de Shaftesbury). Lo paradójico de este procedimiento yace en el hecho de generar una cadena de sucesivas selecciones, determinadas en última instancia por los axiomas ocultos, los propósitos políticos (a modo de arcano político de carácter académico), y en menor medida por los resultados de las selecciones siguientes. De esta manera, los axiomas o propósitos políticos del historiador fungen como una especie de motor inmóvil de cualquier otra selección de la teoría política, en una cadena de selección de la selección de la selección en la que, a modo de ejemplo, se visualiza los *Two Treatises* y se confina al silencio los *Two Tracts*; se sobreestima el *Second Treatise* y se confina al olvido el *First Treatise*; se enfatiza un conjunto de argumentos simples para lograr una interpretación intencionada de las obras seleccionadas y se deja en el olvido otras posibles explicaciones más complejas, a partir de las cuales se comprenden más elementos y contradicciones internas; se elige un determinado conjunto de interpretaciones teóricas, entre todos los mundos posibles de la plurivalencia lingüística y ciertos métodos concretos, frente a la multiplicidad de caminos por los que podemos experimentar acercarnos al ser de la política. En otros términos, la teoría política con Sabine, sin haber adquirido aún su independencia de la ciencia política, constituye un mecanismo de exclusión disciplinar. Aparte, este racionalismo lógico y la renuncia al

contexto o la realidad como fundamentos de la justificación metodológica de la elección individual, constituirán precedentes de gran importancia para examinar las pretensiones metodológicas de Rawls (1999) de solucionar el problema de la elección social, en la segunda mitad del siglo XX.

La crítica planteada desde el punto de vista de la investigación sobre la teoría política e incluso la ciencia política de las primeras décadas del siglo XX, no recae sobre el hecho de tomar partido o asumir una posición ideológica, sino de presentar el proceso riguroso generado a partir de la suposición de los principales postulados de su posición política como axiomas ocultos o partes de un arcano político. Con la consolidación de la teoría política como disciplina independiente, durante la segunda mitad del siglo XX, este proceso, característico del esquema básico teórico-metodológico de la disciplina, llevará estas consecuencias aún más allá: si los resultados de un proceso riguroso, conducido a partir de la teoría política y sus supuestos axiomáticos, lleva a resultados propiamente científicos, tales resultados no serán considerados como ideológicos, mientras que cualquier otro proceso que conduzca a otros resultados o parta de otros supuestos ideológicos, no es científico sino ideología. La importancia de estudiar el surgimiento y la disputa entre la ciencia política y la teoría política en el seno del liberalismo de la primera mitad del siglo XX, radica en reconocer que esa pretendida diferenciación en el plano político entre los resultados científicos y las posiciones comprometidas no es tal, porque de una u otra manera toda posición que parta de uno de estos abordajes es comprometida, lo presentado como científicamente liberal no puede ocultar del todo su raíz ideológica y tal proceso de ocultamiento es producto de un arcano político de carácter académico. Este será el punto crítico de partida del abordaje metodológico del contextualismo de la segunda mitad del siglo XX, para estudiar lo que los escritores quisieron decir en sus textos a sus propios auditorios y de ahí arribar a resultados con un mayor grado de comprensión contextual, pero esto será tratado en el siguiente capítulo.

Retornando a Sabine, en el apartado dedicado al tratamiento de John Locke, para

el autor a duras penas la filosofía política de Locke puede ser presentada mediante una exposición simple por sus contradicciones internas, pero una vez alcanzada esta simplicidad, su pensamiento ha llegado a ser una de las filosofías políticas más importantes por tratar con claridad muchas cuestiones políticas fundamentales del siglo XVII, a partir de una mezcla de argumentos sin una estructura lógica lo suficientemente elaborada. Locke no fue un pensador radical y fueron las circunstancias políticas las que le hicieron un defensor de la Gloriosa Revolución. Él heredó los principios de la Guerra Civil, pero nunca los examinó a profundidad. Su filosofía política fue un esfuerzo por combinar el pasado y el presente y encontrar un núcleo de acuerdos para los hombres racionales de todos los partidos, sin brindar una síntesis de todo lo que combinó. Por estas razones, de su filosofía política emergieron diversas teorías a lo largo del siglo XVIII (p. 537) y esto dificulta el establecimiento de las diferencias entre lo fundamental de su planteamiento y aquello derivado (p. 538).

Para Sabine, la totalidad del sistema lockeano ha sido interpretada en función del individuo y sus derechos, principalmente los de propiedad. Su explicación de la sociedad civil tiene cuatro niveles entre los cuales, tres derivan del primero. El primer nivel es la fase más significativa de su teoría y abarca una defensa de la libertad individual, en contra de la opresión política. El segundo nivel sostiene que los hombres son miembros de una comunidad y a pesar de que esto depende de un consentimiento tácito de la mayoría, Locke valora la conformación de la unidad definitiva de la comunidad como garante de los derechos individuales. El tercer nivel implica que en la sociedad hay un gobierno capaz de garantizar la comunidad. Finalmente, el cuarto nivel propone que en el gobierno el ejecutivo es menos importante y posee menos autoridad que el legislativo (p. 539). La plausibilidad de su teoría política fue incrementado, porque no intentó mostrar tan precisamente como el poder actual de las instituciones deriva de los derechos iguales e inalienables de los individuos. La boga del pensamiento lockeano a inicios del siglo XVIII se debió a esta simplicidad engañosa de su pensamiento (p. 538), la cual ha conducido su filosofía hacia el sentido común y como

pensamiento liberal, sobrevivió a los sucesos de la Gloriosa Revolución, principalmente en lo que concierne a la tolerancia religiosa (p. 539).

En síntesis, si Fraser (1895) había considerado a Locke como la máxima representación del espíritu de su época y Sabine (1961) en 1937 estipula tanto a la filosofía política de Locke en específico, como a su época en general, como un pensamiento y una época liberal, hacia la segunda mitad de la década de 1930 se dispone en la tradición estadounidense de los elementos suficientes para la estipulación de John Locke como padre del liberalismo.

Sabine también tiene una lectura propia del liberalismo. Para este importante autor de la primera mitad del siglo XX, durante el siglo XIX el liberalismo fue una especie de radicalismo filosófico, basado en la teoría de los derechos naturales de Rousseau y Burke, sistematizada por Hegel y la cual incorporó la tradición del individualismo de los siglos XVII y XVIII, liderando sus consecuencias prácticas durante el siglo XX. Los principios de la era revolucionaria del siglo XVII fueron presentados por primera vez con claridad por John Locke y acuerpados por grandes manifestaciones políticas como la Declaración de la Independencia de Estados Unidos y el Acta de los Derechos de Francia y de Estados Unidos. Mediante este proceso, se determinan las libertades civiles: libertad de pensamiento, expresión y asociación, seguridad de la propiedad, control de las instituciones políticas y opinión pública informada. El alcance práctico de estos fines implica la adopción de formas de gobierno constitucional, la aceptación de las reglas dentro de cuyos límites puede accionar el gobierno (siendo las legislaturas representativas el centro de la autoridad legislativa) donde todas las ramas del gobierno deben ser el resultado de la responsabilidad de un electorado compuesto por toda la población adulta (p. 669). Para Sabine, estos principios liberales están manifiestos en el ideal kantiano de comprender a las personas como fines en sí mismas y no como medios y en el de Jefferson, para quien los gobernantes existen para proteger y hacer cumplir los derechos inalienables del hombre. Sin embargo, reconoce el historiador, no hay un camino para defender teóricamente los

derechos individuales como imprescriptibles, a excepción de afirmar, como Locke y Jefferson, que tales derechos son evidentes por sí mismos. Ahora bien, desde el empirismo, solamente mediante la fe una proposición puede ser tomada como axiomática por el hecho de que parezca obvia. Como consecuencia de esto, de acuerdo con la influencia teórica de la conformación del liberalismo, la autoridad del racionalismo disminuyó, pero la teoría de los derechos humanos siempre ha contado con un elemento filosófico racionalista (p. 670). Por otra parte, el liberalismo también está asociado a una clase media comercial e industrial, a partir de cuya influencia se dio la reforma liberal del siglo XIX y su expansión en el poder político, de modo paralelo a la decadencia relativa de una elite agraria (p. 671).

El enfoque de la teoría política de la época de Sabine se verá enriquecido con el aporte de intelectuales migrantes, quienes arribaron a Estados Unidos entre las décadas de 1930 y 1940, como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Además, durante el transcurso de la guerra, aumentaron los cuestionamientos planteados entre los mismos científicos políticos estadounidenses al enfoque metodológico tradicional, debido a su fracaso en su intento de evitar otra contienda bélica de tal magnitud. Un sector de científicos sociales, influenciado por Sabine y los académicos migrantes, quienes importaron mundos conceptuales propios de la tradición liberal continental como el positivismo y el relativismo, romperá con las perspectivas de Merriam y Lasswell y sus enfoques endógenos de un pensamiento liberal estadounidense (Gunnell, 1988, p. 74). Este divorcio y las nuevas ideas de la década de 1940 plantearán la mesa de la discusión para hacer prevalecer el enfoque racionalista de la teoría política por encima de los enfoques tradicionales de la ciencia política estadounidense, lo cual desembocará en la constitución de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política (1985, p. 339).

En 1939, Sabine escribió otro texto clave para comprender esta discusión. En su ensayo, titulado *What is Political Theory?* no parte de un estudio de la historia de las ideas políticas estadounidenses ni del modo en que estas se manifiestan en lo que dice y

hace la gente. El autor recurre a la tradición filosófica continental e inglesa y se refiere a ellas como la tradición occidental. De acuerdo con Sabine, desde la antigua Atenas se han realizado estudios sobre la naturaleza y el bienestar de las sociedades civiles y constituido a la filosofía política como el análisis descriptivo y crítico de las instituciones políticas y económicas, siendo esta la principal diferencia entre la filosofía política y la narrativa histórica (p. 1). El contenido de la filosofía política es la historia del sujeto o el resultado de lo que los filósofos han pensado sobre la sociedad civil y ha sido asumida desde distintas perspectivas y servido para diferentes propósitos, a lo largo de la historia. Esto porque, a pesar de que el sujeto ha tenido cierta unidad a lo largo de la historia y se puede realizar una descripción no histórica de algunas de sus características más sobresalientes, referentes a la verdad y la certeza<sup>81</sup> (p.2), los mejores análisis teórico-políticos enfatizan la situación desde la que surge la teoría política, en la misma medida que una serie de sugerencias para situaciones futuras, desde la óptica del individuo quien realiza la reconstrucción histórica. En otros términos, Sabine en este texto de 1939 vuelve a reafirmar la primacía de los propósitos políticos del sujeto que hace la historia como el norte racional hacia el que debe conducirse la formulación de la teoría política, en cualquier situación y afrontándose a una variedad diferente de obstáculos. Los planteamientos del sujeto contienen de por sí ya una política; elogian una forma de hacer política y critican otra, defienden y atacan lo que se ha dicho, al respecto de la teoría política (p. 4). En conclusión, las cosas no son desinteresadas en la teoría política, ya que prevalece una actitud comprometida hacia el futuro y esta involucra preferencias, elecciones, el sentido y la moral imperativa. La palabra “política” para Sabine carece de sentido sin alguna asunción de lo que es deseable u obligatorio (p. 5).

---

<sup>81</sup> Este es un punto de quiebre entre Hobhouse y Sabine, a pesar de que ambos autores sean precedentes fundamentales de la canonización de Locke como padre del liberalismo. El primero propone presentar ideas temporales e históricas como eternas para alcanzar los fines políticos del liberalismo socialista de Inglaterra, mientras que el segundo admite la existencia de algunas características eternas del sujeto a partir de las cuales se determina parte de su naturaleza.



En relación con John Locke, en este artículo Sabine se refiere al filósofo de esta manera,

*Locke, as everyone knows, wrote “to establish the throne of our great restorer, our present King William,” and to show the validity of representative government founded in the consent of the people. Quite regularly his version of natural rights served to consolidate the gains of successful revolution or to defend the legitimacy of revolutionary programs. With equal regularity the great opponent of Locke’s theory, the theory of dynastic legitimacy or royal divine right, was used to commend the values of political stability and national unity, or to neutralize revolutionary propaganda (p. 5).<sup>82</sup>*

En síntesis, si Dunning planteaba un estudio de la historia de las ideas políticas estadounidenses, Merriam condiciona este estudio a las necesidades del momento histórico y Lasswell enfatiza la manifestación de las ideas políticas en lo que dice y hace la gente, entonces Sabine y las nuevas perspectivas implican el planteo de una teoría política racionalista, donde las ideas son examinadas desde una posición política definida frente a otra y sin partir de la tradición liberal estadounidense, sino del estudio y la estipulación de un canon, en un intento por conformar la tradición liberal occidental, una tradición que tienda hacia el bien en un mundo que comienza a polarizarse y a considerar a todas las demás interpretaciones, ajenas a los mecanismos restrictivos de exclusión discursiva occidental, como el mal de la humanidad.

El conflicto entre la ciencia política y la teoría política se agudiza a lo largo de la década de 1940. La parcialidad, presente tanto en la teoría política como en las perspectivas tradicionales de la ciencia política, genera nuevas críticas a partir de las

---

<sup>82</sup> “Locke, como todos saben, escribió ““para establecer el trono de nuestro gran restaurador, nuestro actual rey Guillermo” y para mostrar la validez del gobierno representativo, fundado en el consentimiento del pueblo. Muy regularmente su versión de los derechos naturales sirvió para consolidar los logros de la exitosa revolución o para defender la legitimidad de los programas revolucionarios. Con igual regularidad la gran rival de la teoría de Locke, la teoría de la legitimidad dinástica o derecho divino real, fue usada para elogiar los valores de la estabilidad política y la unidad nacional o para neutralizar la propaganda revolucionaria”.

cuales se exige una mayor objetividad teórica y un nuevo abordaje metodológico, inspirado en el positivismo.

De acuerdo con los estudios de Lippincott (1940), sólo cuatro de quinientos artículos escritos por los científicos políticos estadounidenses hacia 1940, intentaron mostrar sistemáticamente las relaciones económicas de la política, por lo que *“this record would suggest that the official mind of political science has been all but immune to economic events in the real world.”*<sup>83</sup> (p.128). De acuerdo con este autor, quien fundamenta su marco teórico en Aristóteles, los problemas políticos tienen un trasfondo ético y psicólogo y las actividades políticas de los hombres son afectadas a menudo por factores económicos, pero entre los académicos de profesión de la ciencia política, desde la Guerra Civil, sólo dos han hecho un estudio especial sobre los factores económicos en la política: J. Allen Smith y Charles A. Beard (p.125). Finalmente, para Lippincott, vivimos en una época en la cual dependemos como nunca de la actividad económica. Los valores materiales penetran profundamente nuestras vidas,

*It is obvious that in such a system economic interests profoundly affect the state; it is a truism to say that those who own property can bend the will of the state to their will, and create a system of privilege... But American political science has not seen fit to study intensively facts which could throw a penetrating light on the process of government*<sup>84</sup> (p.126).

En lo que concierne al tratamiento de John Locke, este autor acota: *“We have apparently forgotten that Harrington and Locke, writing in the seventeenth century, showed that a realistic view of politics includes a view of economics”*<sup>85</sup> (p.127).

---

<sup>83</sup> “este registro sugeriría que la mentalidad oficial de la ciencia política ha sido casi inmune a los eventos económicos del mundo real”.

<sup>84</sup> “Es obvio que en un sistema tal los intereses económicos afectan profundamente el estado; es una necesidad decir que aquellos que son propietarios pueden doblegar la voluntad del estado a su voluntad y crear un sistema de privilegios... Pero la ciencia política americana no ha tenido a bien estudiar intensivamente factores que podrían arrojar una luz penetrante sobre el proceso de gobierno”.

<sup>85</sup> “Nosotros aparentemente hemos olvidado que Harrington y Locke, escribiendo en el siglo XVII, mostraron que una visión realista sobre política incluye una visión de la economía”.

En medio del complejo contexto de la Segunda Guerra Mundial, Locke también comienza a ser una figura filosófica importante entre los partidarios del principio democrático de la ley de la mayoría. Uno de los principales teóricos de esta línea de argumentación es Wilmoore (1951), quien en 1941 publica un texto titulado *John Locke and The Doctrine Of Majority-Rule*. En la primera parte del texto realiza una defensa de la ley de la mayoría en contra de las críticas históricas planteadas contra esta, tanto en el mundo antiguo como en la modernidad, a la vez que presenta diversos puntos a favor de este principio, frente a otros desde los cuales se promueve los intereses de alguna clase en particular (p. 11-59). En la segunda parte, Wilmoore se refiere a aspectos específicos de su interpretación de la teoría política de Locke, como los principios del individualismo (p. 63-67), la doctrina de los derechos inalienables (p. 68-74), la ley de la naturaleza (p. 75-89), la soberanía popular (p. 90-111), el derecho de la mayoría (p. 112-119), la equidad política (p. 120-123), entre otros. Wilmoore considera al Locke del *Second Treatise* como su mentor en filosofía política (p. 132). De acuerdo con su interpretación, la expresión “*right is that which the majory wills*”<sup>86</sup> no significa lo mismo que la proposición “*the majory always wills that which is right*”<sup>87</sup>, aunque las dos proposiciones conducen a una misma cosa cuando son consideradas como los primeros principios de la política, ya que de ambas se deriva que un buen sistema político es aquel que aloja el máximo poder en las manos de la mayoría (p. 133).

El viraje significativo de la imagen de John Locke hacia el interior de la estipulación y consolidación del canon de la teoría política occidental, va de la mano con el conflicto entre las diversas posiciones teóricas y metodológicas en pugna en el seno de la ciencia política. Whyte (1943) realiza sus propios aportes a la discusión al afirmar que la forma de gobierno de Estados Unidos y su estilo de vida democrático pendieron en la balanza en la Segunda Guerra Mundial y esto impulsó a los científicos

---

<sup>86</sup> “El derecho es lo que la mayoría quiere”.

<sup>87</sup> “La mayoría siempre quiere lo que está de acuerdo con el derecho”.

políticos más que nunca hacia una defensa de los valores nacionales. Sin embargo, los políticos siguen siendo incapaces de expresarse adecuadamente sobre la responsabilidad inherente de construir una teoría política. Esto muestra que los científicos políticos no están interesados en la política (p.692). El autor invita a estos especialistas a relegar la ética a los filósofos e interesarse más en la política, interpretada en términos de estructura social. *“The political organization should be viewed as an interactive system of personal relations. In order to carry on studies that fit these specifications, political scientists must establish themselves as participant observers in the field of practical politics”*<sup>88</sup> (p.697).

Este tipo de cuestionamientos se convierte en el blanco de John Hallowell. Con este autor las perspectivas teóricas conservadoras encuentran un nicho en la discusión de la teoría política, ya que polemiza la renuncia a la ética, planteada por Whyte, y presentan un punto de vista totalmente diferente. De acuerdo con Hallowell (1944a), las posturas de Whyte reflejan tendencias cada vez más cercanas al positivo y esto amenaza con debilitar la creencia en las verdades trascendentales y los valores que protegen a la ideología liberal contra el nihilismo (p. 639-641). La caída de Alemania en un pensamiento totalitario se debió a una falta de convicción liberal en sus propios filósofos, quienes le apostaron a la historia de las ideas (he aquí un ataque contra la línea de Dunning y Merriam) y el positivismo (una arremetida contra Lippincott y Whyte). Para evitar eso a toda costa, la ciencia política estadounidense, mejor dicho la ya casi independiente teoría política, debe renovar los valores religiosos y espirituales de la democracia liberal (p. 641-642).

El debate generado al respecto de estas polémicas fue mapeado por el presidente de la *American Political Science Association*, Francis G. Wilson (1944). Para él, algunas manifestaciones de este conflicto eran: a. una profunda división entre los teóricos

---

<sup>88</sup> “La organización política debería ser vista como un sistema interactivo de relaciones personales. Con el fin de continuar con los estudios que se ajusten a estas especificaciones, los científicos políticos deben establecerse como observadores participantes en el campo de la política práctica”.

políticos en lo referente a las ideas primarias y los problemas últimos de la política; b. una disputa entre quienes tomaron seriamente la metafísica en sus planteamientos y quienes llegaron a creer que la filosofía era solamente relevante como una lógica del pensamiento; c. una querrela entre aproximaciones liberales, teóricas y positivistas para abordar los estudios sociales; d. un conflicto entre quienes enfatizaron las discusiones sobre los valores de la libertad en la ciencia y quienes creían que había más en la política que una simple observación crítica; e. una diferencia entre quienes argüían que Estados Unidos necesitaba de una conciencia de la historia y un examen de la filosofía de la historia nacional y quienes prefirieron concentrarse en cuestiones prácticas de elección política y la relación entre los medios y los fines. Entre estas divergencias, una muy extendida y atinente para nuestro tema versaba sobre la división fundamental manifiesta entre la Edad Media y la Modernidad y su concepción de ley natural y derechos naturales (p. 727-728).

Wilson también identificó algunos consensos importantes entre todas o la mayoría de estas posiciones para discernir una especie de arcano político de carácter académico: a. la importancia de formular y criticar los valores de la sociedad política de Estados Unidos para arribar a principios sociales y políticos válidos; b. tanto la visión utópica como la basada en los hechos debían ser tomadas en cuenta, pero este consenso claramente se estaba derrumbando; c. la necesidad de una mayor disponibilidad de los textos de los grandes pensadores; d. la tradición política de Occidente debía estar sujeta a un estrecho control y los antiguos debían ser estudiados como si realmente fueran modernos y su pensamiento fuera eterno, porque nosotros pertenecemos a la misma tradición, pero quizá también porque hay una naturaleza esencial del hombre moral o de la moral universal e incluso del hombre satánico y de la fase satánica del universo (p.728-733).

En otras palabras, tanto la ciencia política como la teoría política están de acuerdo en concebir un mundo constituido por dos polos opuestos: un lado bueno y un lado malo y en que la ciencia política y la teoría política deben ejecutar todos sus

esfuerzos para justificar la creación y el mantenimiento de un mundo bueno y denunciar y refutar todo lo que sea considerado como malo en el mundo. Como consecuencia, lo bueno no es exclusivamente estadounidense, inglés o continental; lo bueno es aquello a partir de lo cual se puede conformar una tradición occidental moderna, a la cual pertenezca la misma antigüedad continental. Lo malo, por otra parte, estará conformado por una diversidad de posiciones consideradas erróneas que van desde el socialismo soviético, el pensamiento no occidental y formas totalitarias de gobierno. Por estas razones, la tradición liberal occidental, tal y como se realiza en la teoría política, debe ser sometida a un estricto control.

En su discurso para la primera cena anual del Partido Liberal de New York, Biddle (1945) no muestra mucho interés por discutir sobre el origen del liberalismo y se centra en lo que es el liberalismo estadounidense de su tiempo. El debate liberal planteado a partir de la insatisfacción generada por las desigualdades de la sociedad industrial moderna ha provocado gran diversidad de opiniones. Por estas razones, el liberalismo no cuenta con la cohesión del conservadurismo. En esta característica yace la debilidad y la fortaleza del liberalismo. Su fortaleza, porque propicia un crecimiento fluido, experimental y creativo que tiende hacia el cambio y su debilidad porque la organización tiende a decaer y desintegrarse (p. 1). En contraposición, el conservadurismo fortifica su núcleo a partir del mantenimiento de una serie de creencias tradicionales, adecuadamente ordenadas, a pesar de que muchas de tales tradiciones no sean acordes con la época. En tiempos de estabilidad política, el liberalismo y el conservadurismo propician las condiciones para que la democracia liberal alcance un adecuado balance entre el progreso y la resistencia al cambio. La vitalidad de los movimientos políticos liberales y la promoción y puesta en práctica de las mejoras sociales ha dependido históricamente de la capacidad de un liderazgo creativo de hombres quienes han sido llevados al poder como Lincoln y Roosevelt o Jefferson y Cleveland. El rasgo distintivo de liberalismo en la arena de la disputa política es su lucha por la preservación y protección de los derechos humanos (p. 2). Muchos

principios liberales se encuentran en el Acta de la Independencia, conforme a la cual todos los hombres fueron creados libres e iguales y con el mismo derecho de perseguir su propia felicidad. El Acta de los Derechos protege las libertades civiles garantizando libertad de culto, libertad de expresión y juicio por derecho. Todas estas conquistas fueron logradas en el pasado, pero no son suficientes. La esclavitud humana sobrevivió en el transcurso de estas garantías que no fueron universales hasta la abolición de la esclavitud. Lord Action estableció medidas para que la libertad de un país brinde la seguridad necesaria para proteger a las minorías, pero los odios raciales no han desaparecido y contrariamente persisten crueles discriminaciones de raza, piel y religión en el mundo (p. 3). Ante estas situaciones, los liberales no deben perder la capacidad de indignarse. Además, existe otra libertad que aún no ha sido alcanzada y no se encuentra en el Acta de los Derechos. Jefferson aconsejó que debía incluirse en la constitución una cláusula que proscribiera los monopolios, pero el monopolio llegó a ser la prerrogativa de la soberanía y debe romperse con cualquier otra soberanía que no sea la del pueblo. Para Biddle, el liberalismo de su época debe luchar por restringir el comercio y la competencia, porque el poder económico concentrado en los grandes monopolios es incompatible con la preservación de la libertad individual (p. 4).

Este discurso sirve adecuadamente para mapear algunas de las principales posiciones políticas en Estados Unidos, a finales de la primera mitad del siglo XX, cuando el país norteamericano comienza a ser una potencia mundial hegemónica y a asumir la batuta de la reciente constitución del pensamiento político occidental. La polarización entre la concepción de un mundo bueno y uno malo impregnará los estudios de la política y será uno de los puntos claves por los cuales, para asegurar un estricto control de una tradición occidental construida analíticamente, la teoría política adquiere el estatus de una disciplina autónoma, separada de la ciencia política. Sin embargo, hacia el interior del “mundo bueno”, definido como tal por la tradición occidental, no tendrá una identidad política monolítica sino más bien, una serie de identidades políticas cuya libertad de pensamiento y acción estarán estrictamente

reguladas por una serie de mecanismos de exclusión, constituidos a partir de un arcano político. Paradójicamente, el *arcano imperii* dominante hacia el interior de Estados Unidos, sostiene que una democracia liberal es la que garantiza las libertades civiles y derechos individuales como la libertad de creencia, la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. En el seno de esta democracia, el conservadurismo se presentará a finales de la primera mitad del siglo pasado como la identidad política más compacta y en el liberalismo habrá una diversidad de opiniones y diferencias ideológicas que variarán desde propuestas con tintes socialistas moderados hasta otras más cercanas a los conservadores. Esta diversidad de la palestra política también será propicia para la separación de la teoría política de la ciencia política, ya que, al encontrar un nicho en esta disciplina intrínsecamente liberal, determinadas posiciones conservadoras cuentan con defensores en distintos sectores de la mesa de la discusión de la época, tanto en las prácticas políticas como en las prácticas académicas.

### **SÍNTESIS DE LOS RESULTADOS CAPITULARES**

En Inglaterra no existió ninguna forma de liberalismo antes del siglo XIX; siglo en el cual el Nuevo Liberalismo se presenta como una ideología promotora de la intervención del Estado en la economía y la sociedad, a partir de una serie de programas de reformas sociales, en pos del bien común. El llamado Viejo Liberalismo; inspirado en Spencer, el *laissez faire*, la superposición de los derechos del individuo y del principio de la propiedad privada; nunca se consideró como un movimiento liberal, sino más bien fue defendido por el ala conservadora del Partido *Whig*. Esta ala, más cercana al conservadurismo que al Nuevo Liberalismo, no exaltó la filosofía política de Locke, a la cual consideró como mera especulación y rehusó a la especulación como un mecanismo adecuado para hacer política. El Nuevo Liberalismo, de la mano del cual Locke llega a ser estipulado como un autor liberal, debido al valor funcional de algunos de sus argumentos políticos para potenciar una revolución liberal, es la primera versión de liberalismo auto-proclamada como tal en la tradición angloamericana.



A pesar de esta temprana estipulación de Locke como un autor liberal y el viraje de su imagen política en el sector más progresista de la academia inglesa, el filósofo no llega a ser considerado el padre del liberalismo sino a partir de un largo proceso histórico, en el cual el papel fundante del liberalismo es asociado a otros nombres anteriores a Locke, como Richard Hooker, contemporáneos suyos, como Algernon Sidney o del siglo XIX, como Charles James Fox y Jeremy Bentham. En el periodo de la estipulación de John Locke como un autor liberal, pululan visiones diferentes de su filosofía en general y de su teoría política en específico, entre las cuales a inicios del siglo XX predominan las versiones detractoras, pero conforme avanza la centuria y adquiere mayor importancia teórico-política la teoría del contrato social, aumentan las perspectivas que presentan una imagen mucho más significativa del filósofo.

En Inglaterra no existía un canon de autores y textos rígidamente definidos como la tradición de la teoría política. Al igual que en otras naciones europeas, se busca definir nuevas identidades políticas que respondan a los acelerados cambios de las sociedades industriales y las consecuencias existenciales de las guerras mundiales. Se puede recurrir a una masa indeterminada de historia, no para interpretar la historia misma sino para darle sustento a determinadas posiciones políticas, donde el carácter comprometido de la teoría política no es considerado peyorativamente. La imagen positiva de Locke no fue granjeada en Inglaterra exclusivamente por autores progresistas; distintos autores conservadores comenzaron a rescatar sectores específicos de sus planteamientos y algunos de sus argumentos, principalmente en el campo de la teoría de la educación.

En Estados Unidos, durante la primera mitad del siglo XX se vive dos periodos diferenciados. En el primero, la teoría política es una sub-disciplina de la ciencia política y predomina el método de la historia de las ideas estadounidenses, en función de adecuar la conducta de las personas a los intereses políticos del momento presente. El segundo se caracteriza por la lucha entablada desde la teoría política por separarse de la ciencia política y su intención de conformar el canon propio de la tradición occidental,

el cual deberá constituirse como su objeto de estudio y el abordaje analítico de su objeto de estudio como el método propio para abordar la teoría política.

Al igual que en Inglaterra, durante la primera mitad del siglo XX, tanto en la ciencia política como la teoría política, se aceptará abiertamente la parcialidad política y la asunción de determinados propósitos políticos a la hora de plantear sus argumentos. Conforme avanzan las décadas y las posiciones partidarias de la separación de la teoría política de la ciencia política se afianzan, también se consolida la imagen de Locke como un pensador importante para la teoría política liberal.

## **CAPÍTULO 4: JOHN LOCKE, TEORÍA POLÍTICA Y LIBERALISMO OCCIDENTAL DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX**

### **INTRODUCCIÓN**

Este capítulo explica algunas características importantes de las concepciones auto-proclamadas liberales de la segunda mitad del siglo XX y sus principales disputas, en el contexto de afianzamiento de la teoría política occidental como una disciplina autónoma, al margen no solamente del método de la historia de las ideas y su abordaje endógeno (principalmente en Estados Unidos) sino también del contextualismo y de los estudios coloniales. A diferencia del capítulo anterior, debido a las características de la teoría política liberal y occidental, no se hará ninguna diferencia entre el tratamiento académico brindado al liberalismo en Inglaterra y Estados Unidos. Esto permitirá comprender de una manera más amplia el contraste de este periodo con el tratamiento académico del liberalismo, durante la primera mitad del siglo XX. Como conclusión de este proceso, se reconocerá el modo mediante el cual Locke es canonizado como padre del liberalismo y el *Second Treatise*, más específicamente el *On Government*, como un primer texto en la versión tradicional y canónica de la teoría política occidental.

### **JOHN LOCKE Y EL LIBERALISMO OCCIDENTAL**

La segunda mitad del siglo XX se caracteriza por la Guerra Fría, un nuevo orden

espacial implantado como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y el auge de una serie de instituciones de política internacional, inventadas en función de determinados intereses y propósitos políticos, como la ONU.

El pensamiento académico dominante en Estados Unidos y sus aliados europeos adquiere cierta cohesión intencionada, artificial y analítica y llega a institucionalizarse en la educación formal como la tradición occidental; una tradición en la que dejan de remarcarse las diferencias entre las tradiciones estadounidense, inglesa y continental, imperantes durante la primera mitad del siglo XX.

La consolidación de la teoría política como una disciplina académica independiente de la ciencia política en Estados Unidos, será fundamental para la construcción de esa versión transatlántica de la teoría política y para oponerse al enfoque estadounidense tradicionalista o endógeno, de acuerdo con el cual la tradición liberal estadounidense posee características que la diferencian sustancialmente del liberalismo inglés y del liberalismo continental.

La confección y delimitación del objeto de estudio de una teoría política con pretensiones de universalidad (un canon de autores y textos selectos en la historia de la filosofía política continental, inglesa y estadounidense) y el establecimiento de un conjunto de supuestos disciplinares de continuidad, epistemológicos y metodológicos, servirá en este contexto de polarización del mundo<sup>89</sup> para clasificar las investigaciones sobre teoría política entre científicas y no científicas, etiquetándose generalmente a las últimas como comprometidas, ideológicas e incluso panfletarias. En otras palabras, el auge de la institucionalización de la teoría política funge como un mecanismo interno de exclusión discursiva de carácter disciplinar.

Debido a las circunstancias históricas, las críticas a la teoría política y su modo

---

<sup>89</sup> Si bien, la polarización en las prácticas políticas se presenta como una división entre Estados Unidos, sus aliados y sus zonas de influencia y la URSS, sus aliados y sus zonas de influencia; en el plano de la academia, la bipolaridad se manifiesta en una división entre el pensamiento occidental y aquello que se adecua a sus parámetros y mecanismos de exclusión y cualquier otro pensamiento entendido como no-occidental o sospechoso de ir en contra de esta institucionalizada tradición.

analítico de conformar un canon y comprender la política, a pesar de haber aflorado de modo paralelo a la canonización e institucionalización de esta disciplina, no recayeron directamente sobre los axiomas ideológicos o propósitos políticos ocultos desde los que brotaba la teoría política transatlántica u occidental, sino principalmente sobre aspectos epistemológicos, metodológicos y algunos sesgos significativos en el modo de interpretar la historia de la filosofía política. En otros términos, las críticas en contra de la teoría política pueden ser entendidas como las posiciones más periféricas del centro de influencia de la tradición occidental (algunos autores incluso conservan algunos de los principios fundamentales del socialismo liberal inglés de la primera mitad del siglo XX), pero no rompen totalmente con los axiomas primeros de esta tradición.

El conflicto entre la ciencia política y la teoría política tendrá como resultado la estructuración y el contenido de la política contemporánea (Gunnell, 1988, p.71). En la década de 1950, surge la era post-conductista, la cual se caracteriza porque la teoría política funciona como una disciplina independiente de la ciencia política, tanto en el sentido del producto teórico como de su actividad, con sus respectivos temas de estudio y métodos de investigación (Gunnell, 1986, p. 72). La teoría política a lo largo de la década planteó su propio lenguaje académico e intentó justificarse una historia, construyéndose en el pasado una tradición. El resultado de este ejercicio fue la tradición canónica filosófico-política que se extiende desde Platón hasta nuestros días, producto del intento continuo por justificar ese campo profesional. De ahí que esta tradición sea incapaz de soportar un escrutinio analítico (Gunnell, 1986) y que,

*although we have become accustomed to thinking of the history of political p as the chronologically ordered canon of classics texts, such history is in fact largely a reified analytical construct. What we might call the “real history of political theory” is the history of the academic field that created this image as its subject*

*matter and projected it as its past*<sup>90</sup> (1988, p.72).

Una de las consecuencias de este cambio fue que a lo largo de la década de 1950 trató de oscurecerse las causas del conflicto original entre la ciencia política y la teoría política, realizando estudios en los que convergieron el carácter normativo y el carácter empírico, a través de los cuales los problemas causantes del conflicto estuvieron rodeados por una atmósfera de retórica y legitimidad filosófica y tales problemas fueron presentados como una división entre una teoría científica y una teoría tradicional (p.72).

La teoría política adquiere el carácter de científicidad disciplinar a partir de sus producciones académicas, reguladas ideológicamente a partir del arcano político de la teoría política, las cuales pretenderán ser rigurosamente neutrales y abordar objetivamente la realidad y, desde este enfoque disciplinar, se catalogará de ideología cualquier otra producción teórica que asuma la responsabilidad de su compromiso político, como las tendencias marxistas y otras posiciones no occidentales.

El oscurecimiento del papel de autores como George Sabine también se debió a que sus planteamientos, tan importantes para la discusión entablada en la primera mitad del siglo XX, dejaban en evidencia el carácter del compromiso político del historiador o el filósofo a la hora de hacer teoría política y tal confesión es una de las razones por las cuales la rica discusión a partir de la cual la teoría política se escindió de la ciencia política pasó al olvido de los estudios académicos sobre la política y sobre el liberalismo. De esta manera, muchos de los fundamentos metodológicos y epistemológicos de Sabine serán de gran influencia en otros autores como Rawls (1999), pero estos otros autores buscarán partir de una pretensión epistemológica y metodológica de imparcialidad, a diferencia del racionalismo de Sabine, como se explicará más adelante.

El contextualismo será una de las primeras corrientes en criticar el modo de

---

<sup>90</sup> “aunque nosotros nos hemos acostumbrado a pensar sobre la historia de la teoría política como el canon cronológicamente ordenado de textos clásicos, tal historia es de hecho en gran parte una construcción analítica cosificada. Lo que nosotros podríamos llamar 'la historia real de la teoría política' es la historia del campo académico que creó esta imagen como su tema de estudio y la proyectó como su pasado”.

abordar la política, propio de la teoría política occidental, conforme a la cual, se extrae una serie de autores y textos de sus propios contextos y se les asigna una serie de valores interpretativos, en función de intereses filosóficos y políticos de determinados grupos en otras épocas e incluso lugares, pero negando el carácter comprometido del proceso, a diferencia de la ciencia política liberal de la primera mitad del siglo XX, cuando el compromiso político era abiertamente aceptado por autores con posiciones tan diferentes como Hobhouse y Sabine.

El contextualismo propone investigar lo que cada autor quiso decir realmente en su propio contexto, de acuerdo a las circunstancias políticas y al auditorio para el cual escribió. Esto tiene dos consecuencias fundamentales: a. para comprender adecuadamente el contexto, la investigación académica no puede limitarse a un abordaje del texto y del autor canonizado por la teoría política y debe recurrirse a todos los contemporáneos quienes escribieron sobre el mismo tópico, los precedentes históricos, los momentos específicos de la redacción y a la comprensión de otra serie de elementos como obras de arte, hechos históricos, correspondencia y noticias de la época, circunstancias familiares y sociales, etc., (en otras palabras, la comprensión contextual no se limita a la selección exclusiva del canon de la teoría política); b. se amerita separar las interpretaciones analíticas de los textos, formuladas con posterioridad a la vida y la obra del autor. En conclusión, el valor de este tipo de abordaje no solamente recae en la búsqueda de la precisión de lo que realmente quiso decir un autor en sus escritos y su momento histórico, sino en develar las interpretaciones ideológicas posteriores sobre la obra de dicho autor. En este sentido, el contextualismo no es equiparable con el abordaje de la historia de las ideas, predominante durante las primeras décadas del siglo XX en la ciencia política, porque mientras la historia de las ideas recurre a la historia para adecuar la conducta de las personas a los acontecimientos políticos actuales, el contextualismo busca en la historia lo que un autor y un texto significó para su propio contexto histórico. El abordaje contextualista es fundamental para comprender que Locke nunca se consideró a sí mismo un autor políticamente liberal y no llegó a ser etiquetado como

padre del liberalismo, sino hasta la segunda mitad del siglo XX.

Peter Laslett no solamente es un pionero del método contextualista y uno de sus intelectuales más destacados, sino también uno de los teóricos con mayor importancia para el estudio de la obra política de Locke, a mediados del siglo pasado. De acuerdo con Laslett (1948a), las causas de las diferencias políticas, sociales y religiosas de los conflictos ingleses del siglo XVII, no se deben exclusivamente a la Guerra Civil, sino a la especulación política desde la que se abordaba las preocupaciones teóricas sobre los fundamentos de las instituciones, características de la vida intelectual inglesa entre 1649 y 1670, así como a la urgencia de crear nuevas sociedades adecuadas a la imagen de las nuevas instituciones. Como consecuencia, entre el periodo de la especulación política y el establecimiento del Largo Parlamento en 1688, no parece haber habido muchos progresos y de ahí que todo el pensamiento político de John Locke haya sido anticipado una generación antes. Por consiguiente, no parece haber habido muchos avances entre la Guerra Civil y el establecimiento del Largo Parlamento. Aparte, de acuerdo con Laslett, la obra de Filmer con la que polemiza Locke en los *Two Treatises* fue escrita entre 1638 y 1642, a pesar de no haber sido publicada sino hasta 1680, como si su autor todavía continuara activo.

Laslett también examina detalladamente el *Essay* y los *Two Treatises*, a través de una revisión exhaustiva de los distintos manuscritos conservados de estas obras (1952; 1954). Como resultado de sus investigaciones, en 1960 el autor nos brindará una de las ediciones más importantes de los *Two Treatises*, la cual se comentará más adelante y será la base de la parte del quinto capítulo, dedicada a analizar esta obra lockeana.

Al igual que Laslett, Bowers y Garritsen se interesaron en la investigación especializada del orden real de la redacción de las distintas secciones de los *Two Treatises* y realizaron estudios de los manuscritos de sus publicaciones tempranas y comparaciones entre los títulos y los estilos de redacción, para obtener un mejor acercamiento a la versión original de lo que quiso decir realmente Locke, en su propio contexto. Los debates y colaboraciones llevaron a la conclusión de que gran parte de la

estructura de la obra se remite a la mera especulación, ya que, a pesar de coincidir en muchos puntos en relación con sus estudios, los tres autores arriban a conclusiones distintas al respecto del orden real de la obra. Como resultado, para Laslett parece justo concluir que la impresión del texto de los *Two Treatises* no parece representar lo que originalmente Locke entregó a la casa editorial, tal y como se desprende tanto de la evidencia textual como contextual (Bowers, Garritsen y Laslett, 1954, p. 83).

En contraste con el abordaje contextualista, la teoría política enfatiza la interpretación textual y analítica de textos seleccionados y canonizados previamente, a partir de determinados propósitos políticos, entendidos como liberales, los cuales funcionan como axiomas de toda posterior selección de la disciplina, pero permanecen ocultos, bajo una atmósfera de aparente objetividad, en el tratamiento académico de la filosofía política. La canonización de John Locke, no solamente como un autor liberal sino como el padre del liberalismo y la selección del *Second Treatise*, más precisamente *del On Government*, como un primer texto de la teoría política, va de la mano con el afianzamiento institucional de esta como una disciplina independiente de la ciencia política, la construcción analítica de un canon transatlántico para la teoría política occidental de la segunda mitad del siglo XX y el establecimiento académico del siglo XVII como el periodo del origen tradicional del liberalismo. Al respecto de este último punto, autores como Dawson (1954) consideran el proceso de secularización de esa centuria como un movimiento histórico con igual o incluso mayor importancia que la Reforma. Este proceso comienza a partir de una minoría, pero gradualmente se fue transmitiendo a círculos más amplios y ganando posiciones claves de influencia social e intelectual (p. 267). Para Dawson, esto ha sido estudiado detenidamente por los principales historiadores alemanes y franceses, pero no ha sido asimilado completamente por la opinión culta de Inglaterra ni de Estados Unidos, donde los estudios sobre la política se han enfocado en el cambio político y económico y específicamente en Estados Unidos, el abordaje tradicional ha centrado su atención en la Revolución Americana y la Revolución Francesa (p. 268).



De la mano con la institucionalización del siglo XVII (principalmente la Gloriosa Revolución) como el periodo de gestación del liberalismo, se oscurece nombres de autores importantes tanto para esa época como para las dos centurias siguientes, entre los cuales se encuentran Richard Hooker, el Conde de Shaftesbury, John Tyrrell y Algernon Sidney. En contraste, la academia se centra de una manera más pronunciada en la imagen de John Locke, ya que el *Second Treatise* llega a formar parte del canon de la teoría política y a representar el origen analítico del pensamiento liberal.

Esto propiciará el surgimiento de diversas interpretaciones del pensamiento del filósofo, pero no en función de lo que este quiso decir realmente a sus contemporáneos, sino asumiéndolo como una figura de autoridad para reafirmar distintos intereses políticos de mediados del siglo XX, auto-proclamados como liberales. A través de las interesantes discusiones desde las que se presenta a Locke como partidario de distintas posiciones, su imagen y una parte exclusiva de su obra política, el *Second Treatise*, se afianzan como primer texto de la teoría política, generando a partir de esto el mecanismo interno de exclusión discursiva del comentario.

La consideración del *Second Treatise* como un primer texto de la teoría política y John Locke como padre del liberalismo, van acompañadas de dos tipos de planteamientos: a. un grupo de teóricos políticos quienes reivindican la imagen del filósofo frente a las opiniones detractoras, predominantes durante los siglos XVIII y XIX, las cuales serán borradas casi totalmente de la historia de la teoría política; b. otros autores le concederán el honor de haber formulado los postulados básicos de sus propios planteamientos, estipulados como los más auténticamente liberales. Entre los primeros encontramos a Brogan (1959), para quien los escritores de ética parecen haber negado casi unánimemente que Locke fue un utilitarista, a pesar de que la atmósfera que va de John Gay a Jeremy Bentham y William Paley es en gran medida dominada por Locke. Luego, el filósofo formuló las tesis básicas del utilitarismo incipiente, a pesar de no haber redactado un libro sistemático sobre teoría ética, tarea realizada por John Gay, quien tomó las tesis lockeanas y las ordenó sistemáticamente. Para Brogan, Locke es el

padre de la Ilustración tanto del conocimiento (por su obra sobre el entendimiento) como de los asuntos prácticos; las doctrinas éticas de Locke no solo constituyen un sistema consistente y comprensible sino también componen el sistema ético que más ha influenciado el mundo de habla inglesa (p. 79). Por su parte, en el segundo grupo encontramos a Gough, quien en 1950 se adscribe a la tradición del individualismo liberal y enfatiza al constitucionalismo de Locke, haciendo hincapié en el compromiso entre el individualismo y el colectivismo en la obra del filósofo, pero sin explicar sus principales inconsistencias (en Macpherson, 2011, p. 196-197).

Aparte del contextualismo y la teoría política, la posición tradicionalista de la ciencia política de Estados Unidos sigue estando presente en esa nación, pero fue etiquetada como una versión tradicionalista y endógena de la política liberal estadounidense. Uno de sus autores más destacados es Hartz (1955), quien al referirse al concepto de una sociedad liberal, llega a la conclusión de la necesidad de separar el estudio de la historia y la política de Estados Unidos y Europa (p. 4), debido a que Estados Unidos fue fundado por hombres quienes huían de la opresión feudal y clerical del Viejo Mundo, por lo que Estados Unidos es desde un inicio, una sociedad liberal (p. 3). A partir de los planteamientos de Hartz, en 1959 Crick (en Adcock, 2014) enfatiza la unidad y unanimidad del liberalismo estadounidense y su continuidad en el tiempo (p. 5-6).

A inicios de la década de 1960, los abordajes contextualistas se encuentran entre las posiciones académicas más críticas de la política y entre esta década y la de 1980 se publicará la mayoría de sus trabajos más destacados, al respecto del tema de esta investigación. Sin embargo, las críticas angloamericanas a la teoría política occidental no se transmitirán con igual fluidez a las demás academias de influencia occidental que las producciones académicas de la teoría política transatlántica.

En 1960, Laslett (en Locke, 2015) publica la edición más importante de los *Two Treatises* del siglo XX. La presentación de la obra por parte del autor revolucionó los estudios especializados sobre John Locke y merece ser examinada con cierto

detenimiento.

De acuerdo con las investigaciones de Laslett, no fue sino hasta hace poco tiempo que el *Second Treatise* o el *On Government* de John Locke fue universalmente reconocido como parte de una misma clase de obras que la *Política* de Aristóteles (esto en alusión a su inclusión en el canon de la teoría política) y no ha sido sino hasta muy recientemente que se le ha pensado como un libro sobre la propiedad. A pesar de esto, en sus días Locke es un autor familiar para ocho generaciones de estudiosos de la política de todo el mundo y su enorme influencia histórica se asocia al papel que jugó la interpretación de su pensamiento en el periodo de crecimiento y madurez del liberalismo inglés o de aquellos movimientos que tomaron al filósofo en cuenta en la Revolución Americana, la Revolución Francesa y sus paralelos en América del Sur e Irlanda (p. 3).

El objetivo del estudio de Laslett es identificar en los textos de Locke aquel modo en el que Locke mismo hubiera querido que sus textos fueran interpretados y determinar posteriormente su conexión con lo pensado y escrito sobre el Locke de influencia histórica. No existen pruebas de que él haya escrito la totalidad del libro (p. 4); estando en presa, Locke cambió el título principal y el de uno de sus tratados y alteró la relación aparente entre ambos. Además, la primera edición de los *Two Treatises* le fue completamente insatisfactoria (p. 8) y por eso le envió una copia tanto a Clarke como a Churchill, con aproximadamente ciento cincuenta correcciones (p. 9). Además, las variaciones encontradas entre las ediciones de 1694 y 1698 y entre 1703 y 1704, presentan ciertos matices microscópicos que las hace diferir de la versión de 1690 (p. 11), a pesar de la ironía de que estas diferencias confundan a los especialistas de su época, pero hayan sido pasadas por alto por los estudiosos del siglo XVIII.

Aparte de esto, en 1713, cuando el filósofo oscilaba los nueve años de haber fenecido, se publicó la cuarta edición de los *Two Treatises* (p. 10) y esta fue reimpressa sucesivamente a lo largo del siglo XVIII. No fue sino hasta 1764 que Thomas Hollis tuvo acceso a una copia maestra, publicada por Mr. Coste y hasta 1949 se comienza a recuperar una segunda copia maestra (p. 11).

Otro aporte importante de las investigaciones de Laslett fue identificar los dos caminos diferentes seguidos por los *Two Treatises*, como consecuencia de circunstancias políticas de la Revolución Francesa y la Revolución Americana, ya que si bien en Inglaterra se sigue reconociendo la unidad de la obra, en el continente, principalmente en Francia, el *Second Treatise* por separado llega a ser el primer trabajo de Locke en ser puesto en el lenguaje político y universal de las circunstancias revolucionarias de la época (p. 12). Posteriormente, en 1773 en Boston, Massachusetts, se publica la primera versión estadounidense, basada indirectamente en la edición de Thomas Hollis, pero no concebida directamente de su versión inglesa sino de una traducción francesa, basada en las convenciones establecidas por Mazel. El resultado es que la primera edición estadounidense de esta obra política de Locke omite tanto el *First Treatise* como el primer capítulo del *Second Treatise* (p. 14).

Además de estos hechos editoriales, de acuerdo con Dunning, para Laslett, Thomas Jefferson pudo haber sido un pensador lockeano, como se podría desprender de la coincidencia de frases entre la Declaración de la Independencia y el *Second Treatise*<sup>91</sup>, a pesar de que no fueran muchos de sus contemporáneos quienes le siguieran en esto porque no hubo ninguna otra edición de *On Government* en Estados Unidos hasta el siglo XX, a pesar de haber existido una propuesta de publicación por suscripción en 1806, la cual no obtuvo respuesta (p. 15).

Aparte de estos hechos históricos de suma importancia para el abordaje especializado de la vida y la obra de John Locke, Laslett propone una variación en la fecha de la composición de los *Two Treatises*, la cual propiciará todo un nuevo mundo de posibilidades interpretativas de los motivos de estos escritos. De acuerdo con Laslett, a pesar de que los *Two Treatises* no fueron publicados sino hasta 1689, con fecha en la portada de 1690 (motivo por el cual se les había asignado a lo largo del siglo XVIII y XIX un valor meramente cívico y durante la primera mitad del siglo XX se le había

---

<sup>91</sup> Laslett sugiere que muchos de estos paralelismos también pudieron provenir de la obra de Algernon Sidney.

llegado a considerar la síntesis del pensamiento promotor y representativo del espíritu de la Gloriosa Revolución), en realidad fueron escritos entre 1679 y 1680 (Laslett en Locke, 2015).

Finalmente, otra hipótesis de este autor que caló en la discusión hasta inicios de la década de 1980, cuando fue debatida por James Tully, es el supuesto de la necesidad de estudiar por separado el *Essay* y los *Two Treatises* (Laslett en Locke, 2015).

Partiendo de argumentos similares a los de Laslett, Skinner (1960) realiza agudas críticas al abordaje de la teoría política. Este autor hará hincapié en que los argumentos ideológicos apelan al pasado para encontrar precedentes de las nuevas demandas o para hacer ver a la historia misma como un desarrollo hacia un único punto de vista, defendido o denunciado. Un ejemplo de esto es el uso prescriptivo de la información de la historia de Inglaterra para proveer de argumentos ideológicos, asociados a la Gloriosa Revolución, a posiciones ideológicas de otros contextos (1965, p. 151). Para Skinner estas interpretaciones subjetivas oscurecen otros problemas de suma importancia para comprender las interacciones ideológicas y las intenciones en pugna de los autores en sus propios contextos. Por ejemplo, al exaltar a los autores *whig* del siglo XVII, pasan a la oscuridad paradojas como la relación entre el valor de su pensamiento constitucional, en oposición a la monarquía absoluta y su interés por lucrar en las incipientes colonias inglesas (1965). En la primera década del siglo XXI, este autor brinda otro ejemplo que ilustra adecuadamente los resultados de la institucionalización de la teoría política como una disciplina académica. Para Skinner, la interpretación histórica que se mantuvo durante la segunda mitad del siglo XX sobre la obra de autores de inicios de la modernidad y más específicamente sobre el rechazo de la retórica clásica y renacentista, (expresado entre otros por Descartes, Hobbes y Locke, debido a que la consideran ofensiva para toda argumentación racional y para las intenciones de construir sistemas demostrativos de pensamiento), tienden a oscurecer la paradoja entre este rechazo y el hecho de que los mismos autores modernos estaban conscientes del potencial de las artes retóricas y no les tuvieron tanta aversión al emplearlas en sus propios trabajos

(Skinner y Fernández, 2007, p. 111).

Otro autor cuyas críticas a la teoría política occidental comenzaron a destacar en la década de 1960 es Pocock. Este intelectual cuestiona el esquema general conforme al cual llegamos a asumir las ideas de un pensador de importancia en función de una armonía interna de la unidad de su obra filosófica, para descubrir en el todo un fundamento metafísico o epistemológico en común y luego dar un paso aún más general y simplificar el pensamiento de un periodo en particular y caracterizarlo a partir de ciertos principios filosóficos comunes, los cuales lo diferencian de los periodos subsiguientes por los cambios en estos fundamentos. En consecuencia, el pensamiento político de Locke constituye simplemente un modo explicativo de comprender la experiencia política, puesto a disposición de sus contemporáneos, paralelo a otros modos de comprensión, y no una extensión de su obra filosófica (1960, p. 126). A mediados de la década de 1970, Pocock llevará sus observaciones a consecuencias mucho más puntuales y afirmará que el liberalismo no fue un término empleado en la política inglesa durante el siglo XVIII y el adjetivo “liberal” no estaba dotado del sentido moderno, por lo que los orígenes del liberalismo no se encuentran en la época de Locke y esto nos invita a repensar la elaboración del estatus de este filósofo como fundador de la teoría liberal, en el transcurso del siglo XX (1975, p. 581).

En 1961, Sabine publica una edición ampliada de su obra *A History of Political Theory*. En los nuevos apartados presenta detalladamente algunas de las posiciones más rígidas del arcano de la teoría política, a través de una descripción y comparación entre las principales ideologías europeas que conllevaron a la II Guerra Mundial. Su exposición, al igual que la de Strauss (1995), es un ejemplo claro de las posiciones más arraigadas de la tradición transatlántica occidental en medio de la Guerra Fría y el autor sigue presentándose como un intelectual comprometido con los intereses políticos que representa. Esta persistencia en aquellos postulados, planteados y defendidos por Sabine en el contexto de la academia estadounidense de la primera mitad del siglo XX, es uno de los motivos del posterior oscurecimiento de su obra, e incluso del nombre del

autor del canon y la historia artificial de la teoría política.

Para Sabine, la democracia liberal imperante en Occidente es la mejor forma de gobierno, porque el liberalismo respeta las libertades individuales y la representación parlamentaria evita el peligro de las dictaduras. En un segundo plano coloca al comunismo, identificado con el pensamiento imperante y la forma de gobierno del bloque soviético, el cual se encuentra en un nivel más alto de moralidad e intelectualidad que el nacional socialismo, pero es inferior a la democracia liberal y a la teoría política transatlántica o la propia de la tradición occidental (1961, p. 923). A pesar de esta jerarquía ideológica, tanto el nacional socialismo como el comunismo y la democracia liberal tienen en común el oponerse al realismo e incentivar en sus seguidores la conciencia de la necesidad del esfuerzo y el sacrificio en la lucha por sus propósitos políticos (p. 922). Sin embargo, a diferencia de la democracia liberal de occidente, tanto el comunismo como el nacional socialismo tienen una serie de características negativas en común. Entre estas se encuentra una desmoralización social y política del pueblo; la presencia de formas de dictadura gubernamental; descartar la creación de un parlamento con poder de decisión en la deliberación política; un rechazo radical a negociar con una experiencia europea de centurias, de acuerdo con la cual los principios liberales han sustituido a las dictaduras (p. 922); la existencia de un único partido; ser estados totalitarios; tornar el sistema educativo en una agencia de adoctrinamiento político universal; generar una filosofía dogmática, ya fuera a partir de la noción de raza aria o de clase proletaria; introducir un esquema mental similar al fanatismo religioso y ejecutar acciones violentas en contra de sus oponentes (p. 923).

El nacional socialismo fue destruido por una alianza temporal entre la democracia liberal y el comunismo, pero una vez alcanzado este objetivo la alianza se disolvió y generó una intensa rivalidad. Esto trae como resultado dos consecuencias que

cambiarán para siempre el ambiente en el que la filosofía política puede operar<sup>92</sup>: a. las armas creadas por la ciencia de la guerra podrían llevar a la destrucción total de la civilización; b. la guerra supuestamente finalizó con la disparidad del poder entre los pueblos europeos y no europeos, en contradicción con el dominio y control europeo desde el siglo XVI de las naciones asiáticas y africanas. Al respecto de este último punto, desde la perspectiva de legitimación del pensamiento occidental en el mundo no occidental, para Sabine, de ahora y en adelante estas naciones deben ser tratadas con al menos un potencial de igualdad porque la construcción de sus estructuras políticas y económicas modernas es materia de interés universal (p. 922).

Bajo este discurso occidental, la política internacional llega a ser comprendida en términos de una competencia entre la democracia liberal y el comunismo, dividiendo el mundo en dos campos rivales en los cuales las sociedades comunistas se asocian a la URSS y las capitalistas a Estados Unidos (p. 927).

En este contexto, la imagen de Locke brilla como parte de la conformación del canon de la teoría política occidental. El descubrimiento hecho en 1949 de su escritorio y diversos manuscritos del filósofo sirve de soporte para nuevas interpretaciones, tanto analíticas como contextuales de su obra. En relación con la teoría política, autores como Colie (1965) estudian los nuevos archivos y se centran en el lenguaje social del filósofo (p. 29). Desde el *Essay*, el lenguaje ha fungido como un modelo para la sociedad y su idea de sociedad como un modelo para su teoría del lenguaje (p. 30). Para Colie el *Essay* plantea la mayoría de los problemas modernos, manifiestos tanto en la filosofía como en la vida cotidiana (p. 31). Al igual que Montaigne, Locke se preocupó por el tema del cambio y del progreso, pero no se limitó a considerar estos cambios en la mente, cuerpo y espíritu, ya que brinda una descripción generalizada de los procesos del entendimiento de toda la humanidad (p. 32). Locke llegó a concebir a la sociedad como el desarrollo

---

<sup>92</sup> ¿Acaso aquí Sabine se refiere a la preponderancia de la teoría política occidental como un mecanismo de exclusión disciplinar desde el que se define lo que se puede ver y decir al respecto de la teoría política en la academia de la zona de influencia occidental?



del organismo y le concedió tanto cambios particulares como cambios estructurales en su totalidad (p. 33).

Otro autor destacado en el proceso de canonización de John Locke como un autor liberal y como el padre del liberalismo es Macpherson (2011), quien presenta al filósofo como el máximo representante del individualismo posesivo, estableciendo las bases para una de las discusiones más interesantes sobre la obra de Locke, en este contexto de Guerra Fría: la teoría de la propiedad.

Macpherson plantea dos formas mediante las cuales un teórico puede asumir supuestos políticos: a. la necesidad de derivar lógicamente sus conclusiones (vía criticada por el autor, debido a que los requisitos de la persuasión política y de la lógica no siempre son los mismos); b. ningún pensador puede desprenderse de algunos supuestos generales sobre la naturaleza humana y la sociedad, propios del sitio desde donde piensa y escribe e incluso puede reproducir estos supuestos sin estar consciente de hacerlo. Para Macpherson, esta segunda forma es la causa de que autores del siglo XVII como los *levellers* y Locke asuman el supuesto de que la clase trabajadora es una clase aparte y no forma parte de la sociedad civil (p. 4-8). Ahora bien, este segundo camino puede resultar útil para comprender los supuestos generalizados en el pensamiento del contexto de Locke, en la misma medida que para comprender otros supuestos generalizados en el pensamiento político de la segunda mitad del siglo XX y el contexto específico de Macpherson.

En 1962, se publica la obra más destacada de este autor: *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*. En este escrito de inicios de la década de 1960 ubica el origen del liberalismo en el siglo XVII. Este supuesto responde a la atmósfera académica predominante en la teoría política y su propia construcción teórica y no al contexto real de Inglaterra en el siglo XVII. Para brindarle una justificación, Macpherson establece una implicación necesaria entre el liberalismo y el individualismo, de tal manera que su forma implícita sería “si hay liberalismo, entonces hay individualismo” porque el individualismo sería una posición teórica básica del

liberalismo y no se podría hablar de liberalismo sin una justificación teórica del individualismo (p. 1-4). Pero, aunque aceptáramos sin examinar a profundidad que el individualismo surge en Inglaterra en el siglo XVII, desprender del constructo analítico anterior que las raíces históricas del liberalismo se encuentran en el contexto histórico del individualismo sería una falacia. En otras palabras, si el liberalismo implica el individualismo, el individualismo no necesariamente implica el liberalismo. Por esto se podría decir que la estipulación del origen del liberalismo en el siglo XVII (en Hobbes y Locke) no responde tanto al contexto histórico del siglo XVII como al propio contexto de Macpherson y sus supuestos ideológicos.

Como lo afirma Cunningham refiriéndose al autor, *“he explicitly sets aside speculation about any particular theory of the origin or development of market societies”*<sup>93</sup> (en Macpherson, p. viii) y da esto por sentado. Sin embargo, Macpherson conoce las consecuencias del desarrollo histórico del capitalismo occidental durante el siglo XX, mientras que Locke plantea argumentos referidos a un sistema económico temprano, fundamentando algunas de las bases, no de aquello que posteriormente ocurrió con el capitalismo y las sociedades de mercado, sino de lo que él proyectaba podía llegar a ser el capitalismo. Además, si para Macpherson *“all these theories were closely related to the struggle for a more liberal state”*<sup>94</sup> (p. 2), entonces antes de estas teorías, consideradas por él como individualistas y liberales, asume la existencia de algo liberal, aunque mínimo, en el Estado. Esto puede estar relacionado con la afirmación de Macpherson de la existencia de los primeros principios de los derechos naturales y racionales de los individuos, como el gobierno basado en un consentimiento, la regla de la mayoría, el derecho de las minorías, la supremacía moral de los individuos y la santificación de la propiedad individual en la tradición cristiana previa a Locke y presente en el utilitarismo posterior al filósofo (p. 194).

---

<sup>93</sup> “Él explícitamente deja a un lado la especulación sobre cualquier teoría particular del origen o desarrollo de las sociedades de mercado”.

<sup>94</sup> “todas estas teorías estaban estrechamente relacionadas con la lucha por un estado más liberal”.

Macpherson hace una lectura del siglo XVII para explicar analíticamente los complejos cambios del siglo XX y pone al servicio de sus propósitos políticos el pensamiento de Locke, basándose en una estipulación lineal y abstracta de la historia del individualismo, cuyo primer momento se halla en el supuesto liberalismo del siglo XVII, seguido por el utilitarismo de los siglos XVIII y XIX (donde el egoísmo racionalista de Bentham es considerado como una perversión de la comprensión fundamental del liberalismo anterior) y el siglo XX. Macpherson escribe en la segunda mitad del siglo XX y considera a los argumentos del siglo XVII agrietados y con necesidad de ser reparados (p. 2). Esto lo plantea a modo de respuesta a otros autores occidentales contemporáneos quienes comienzan a interesarse en el planteamiento de Locke referente a los derechos de propiedad y a la consideración de que toda su teoría se limita precisamente a una defensa de la propiedad (p. 195). Sin embargo, los argumentos lockeanos no se han agrietado, en el sentido planteado por Macpherson; han sido extraídos de su contexto, reinterpretados y se les ha asignado nuevos valores en función de nuevos intereses del siglo XX y la experiencia histórica de las sociedades capitalistas occidentales. En este desarraigo del pensamiento del siglo XVII de su propio significado contextual, Macpherson juega un papel fundamental al considerar a Locke como un incipiente liberal y un fundador del liberalismo (p. 2).

Al respecto de la teoría de la propiedad en Locke, Macpherson refiere dos momentos. En una primera instancia ubica el planteamiento de un derecho inicial y limitado a la apropiación necesaria para la satisfacción de las necesidades de la vida, esto de acuerdo con su derecho de preservación. La labor fija la propiedad y el derecho de apropiación no puede extenderse más allá de lo que puede ser producido por la labor de cada hombre, esto en función de los frutos de la tierra. Este primer estado no amerita de ningún tipo de consenso, porque este tipo de apropiación no perjudica a otros hombres y en el estado natural la institución de la propiedad individual de la tierra se hace necesaria para cultivar, por lo que, de acuerdo con la razón natural, es necesaria la producción privada (p. 199-205). El segundo momento de la propiedad en la teoría

lockeana trasciende los límites anteriores; si en el mundo hay suficiente tierra como para duplicar la posesión de cada habitante, en relación con los límites del derecho a la propiedad, este argumento es aceptado por quienes han consentido tácitamente en el uso del dinero, el cual había sido introducido para remover los límites del derecho de apropiación; de acuerdo con esto, el oro y la plata no son perecederos y pueden ser acumulados ilimitadamente como producto del intercambio de los excedentes. Al llegar a este punto, Macpherson se pregunta ¿por qué alguien puede apropiarse de más de lo que necesita para satisfacer sus necesidades? Locke está pensando en un hombre cuya conducta es racional, en el sentido utilitarista ordinario. Para Macpherson, Locke fue un mercantilista para quien la acumulación del oro no era un fin en sí mismo sino algo en función de incrementar el comercio; la acumulación suple de suficiente dinero para conducir el comercio y esto propicia el empleo de la tierra y el dinero como capital (p. 203-205).

Este último argumento sirve para comprender la interacción contradictoria entre el individuo y la colectividad y para subordinar el individualismo a los intereses de la comunidad, en el pensamiento lockeano. Sin embargo, cuando Macpherson se refiere al individualismo en Locke, tiene conocimiento y experiencia de las atrocidades del desarrollo histórico del capitalismo, durante los dos siglos y medio posteriores a la muerte de Locke. A diferencia de Macpherson, Locke plantea una ingeniería social en la cual el orden social patriarcal se respira como supuesto social de las políticas públicas de su época y se arraiga profundamente en la conciencia social y el orden del discurso institucional y cotidiano. En este sentido, la ingeniería social lockeana parte de un capitalismo experimental y su proyección de la trayectoria futura del mismo parte del supuesto de una razón natural dada por Dios a hombres racionales, por lo que su panorama del futuro del capitalismo puede ser ubicado más en el ámbito de la utopía capitalista que en la valoración teológica predominante en el protestantismo del siglo XVI e inicios del siglo XVII, conforme a la cual, el hombre es perverso por naturaleza. La introducción del dinero y la acumulación burguesa se plantea como mecanismo para

dinamizar el comercio y aumentar la riqueza colectiva; en otras palabras, la acumulación individual es planteada por Locke como una premisa para derivar de ella, combinada con otros factores o argumentos, el bienestar social. Si Locke hubiese contemplado como un mundo posible las atrocidades del capitalismo en los siglos venideros, no sabemos si habría continuado o hubiese retrocedido en sus propios pasos para seguir otro camino para arribar a la verdad de la cosa política. Su diseño de estado implica una economía capitalista incipiente y experimental, cuya proyección futura podría ser mejor comprendida en su propia mente como utopía, referida a “lo que va a suceder” y probablemente, “no sucedió”, a diferencia de Macpherson, quien valora los argumentos lockeanos en función del individualismo capitalista de la segunda mitad del siglo XX, desde “lo que ha sucedido” y es por eso que para Macpherson, desde este ángulo y con toda razón “*the desire to accumulate may equally be shown to be inappropriate*”<sup>95</sup> (p. 205), aunque en Locke, a diferencia de Hobbes, el objetivo de la actividad individual no es la riqueza y el poder o la hacienda de los individuos, sino que esto funge como premisa necesaria para la riqueza del estado y del gobierno civil (p. 207) y Locke no valorara que con esto introdujera en su sistema la potencialidad de un deseo desmedido de algunos individuos de acumular tierra y dinero como capital (p. 208), en perjuicio histórico no solo de otros individuos sino también del estado de bienestar. Efectivamente, “*Locke has justified the specifically capitalist appropriation of land and money*”<sup>96</sup> (p. 208), pero por intereses muy distintos a aquellos en los que ha desembocado esta justificación materializada, no por los argumentos de Locke o su canonización como padre del liberalismo durante la segunda mitad del siglo XX, sino por otros eventos históricos y teorías desde las cuales se ha menospreciado tanto los fundamentos como los fines políticos de Locke.

Esta posición de Macpherson posee una ambivalencia significativa en relación

---

<sup>95</sup> “el deseo de acumular puede igualmente ser demostrado como inapropiado”.

<sup>96</sup> “Locke ha justificado la apropiación específicamente capitalista de la tierra y el dinero”.

con el interés de este trabajo. Por un lado, contribuye a canonizar la figura de Locke como padre del liberalismo; por otro, evidencia en su denuncia como esta canonización puede responder a un arcano político. En relación con el último punto, a pesar de no brindar una distinción entre el contexto de Locke y su propio contexto, desde su posición interpreta a Locke y en general el pensamiento del siglo XVII como una plataforma a través de la cual el individuo llega a ser dueño de sí mismo; desarrolla una concepción de la naturaleza humana como libre de su dependencia de la voluntad de otros; una concepción de la libertad en función de la posesión; una sociedad general comprendida en sus relaciones de intercambio entre propietarios; una sociedad política como un dispositivo para la protección de su propiedad y para el mantenimiento de una ordenada relación de intercambio (p. 3).

Otro autor fundamental para la constitución del campo de estudio de la teoría política de la segunda mitad del siglo XX es Leo Strauss. Este autor presenta una de las definiciones de tradición más importantes para la constitución de la teoría política occidental, así como algunos principios conservadores referentes a los criterios de selección del canon de esa disciplina.

En 1968, Strauss (1995), basándose en un discurso analítico y claramente ordenado, despliega una serie de filosofemas a partir de los cuales relativiza dos de las fronteras fundamentales del liberalismo, tal y como había sido entendido por la mayoría de científicos políticos de la primera mitad del siglo. Para estos autores, el liberalismo es una posición política distinta del conservadurismo y del comunismo, la cual, al igual que las dos anteriores, se posiciona frente a los totalitarismos. Como consecuencia, para los científicos políticos de la primera mitad del siglo XX, la ciencia política y la teoría política son una disciplina y una sub-disciplina propiamente liberales. En contraste, el planteamiento de Strauss relativiza la frontera del liberalismo con el conservadurismo y del liberalismo con el comunismo, así como del conservadurismo con el comunismo, para posicionar al conservadurismo en un lugar privilegiado, dentro de la teoría política liberal.

Al relativizar la frontera entre el liberalismo y el conservadurismo, Strauss deroga el axioma secreto o arcano de la ciencia política de la primera mitad del siglo XX, de acuerdo con el cual el objeto de estudio de la ciencia política es exclusivamente liberal y reafirma la separación de la teoría política de la ciencia política, permitiéndole al conservadurismo definir el eje central de la nueva disciplina y el criterio unificador y selector del canon de la teoría política: la tradición. En el proceso de institucionalización de la teoría política como una disciplina independiente del estudio de la historia de las ideas, característico de la ciencia política estadounidense, el conservadurismo, al relativizar su frontera con el liberalismo, invade el terreno de las principales concepciones liberales de la primera mitad del siglo XX y llega a tomar posición significativa en la elección de los criterios propedéuticos de la teoría política, los cuales se constituyen como una especie de arcano político de carácter académico del liberalismo. En otras palabras, el conservadurismo toma suma importancia a la hora de definir los textos, los autores, los marcos teóricos y metodológicos válidos de la teoría política y su materialización como una disciplina liberal, universitaria e independiente. A partir de Strauss, la teoría política parece ser, tal y como se le presenta a la academia, una fresca disciplina de corte liberal, pero ha sido configurada en sus propios cimientos por el conservadurismo.

Para Strauss, a pesar de que el liberalismo es entendido social y académicamente por su distinción del conservadurismo, muchas personas son liberales en algunos asuntos y conservadoras en otros y por eso un liberal muy moderado no puede ser distinguido de un conservador muy moderado. Esto se debe a que ambos tienen una misma base en común: la democracia liberal y su oposición no parece ser fundamental (p. vii). Si el conservadurismo se caracteriza por oponerse radicalmente o desconfiar del cambio y el liberalismo por ver en el cambio progreso y una mejora de las cosas, entonces para resaltar de una forma más precisa la diferencia entre un grupo y otro es más adecuado utilizar el término “progresista”, empleado para auto-definirse por muchos autores y políticos liberales y referir la postura progresista frente a la

conservadora, en el seno de la democracia liberal (p. ix). Luego, con esto el conservadurismo no es algo aparte de lo liberal sino una de las dos partes que conforman el sistema político llamado democracia liberal. Debido a lo anterior, de acuerdo con Strauss, uno de los grupos más conservadores de Estados Unidos les ha llamado las dos hijas de la Revolución Americana. Además, el conservadurismo de finales de la década de 1960 es idéntico a lo que fue el liberalismo original. Por esto el liberalismo e incluso el comunismo tienen una raíz común con el conservadurismo, el cual se ubica en el origen de la modernidad, en el siglo XVII y su ruptura con la tradición premoderna.

En el sentido premoderno, el término “liberal” se asociaba a la educación liberal y ese tipo de educación no se opone a la educación conservadora, pues si la educación liberal busca la práctica de la virtud de la liberalidad, todas las virtudes en su perfección son inseparables las unas de las otras (p. ix). Desde una perspectiva crítica de este argumento cabe preguntarse, ¿habrá que entender, a partir de este argumento de Strauss, que el hombre conservador es el hombre virtuoso para la teoría política liberal?

Continuando con Strauss, la educación liberal es una educación en la cultura o hacia la cultura, donde la cultura significa el cultivo de las mentes, de las facultades nativas de la mente en concordancia con la naturaleza de la mente. La mente necesita maestros. Los maestros son ellos mismos pupilos, pero en última instancia deben haber maestros que no sean pupilos y estos son las mentes más grandiosas, pero la aparición de tan excelsos hombres es extremadamente rara. Podemos acceder a estos maestros a partir de los libros. La educación liberal consiste en estudiar con el debido cuidado los grandes libros que las grandes mentes han dejado atrás. Esto no es una tarea fácil porque existen muchos comentarios y las mentes más grandiosas no nos hablaron de las mismas cosas (p. 3) y difirieron entre sí. En otras palabras, es en apariencia la tradición, la conservación de la tradición, la responsable de preservar y exaltar aquellos autores y aquellas obras de las mentes más excelsas, aunque en realidad sean los propósitos políticos los que determinen desde un momento presente una tradición, tal y como se ha



venido estudiando la canonización de Locke como padre del liberalismo, de acuerdo con la tradición de la teoría política transatlántica u occidental y su propio corpus de autores y textos selectos.

A pesar del argumento anterior, para Strauss, la educación liberal, tal y como ha sido por él regulada (una tradición, unas mentes grandiosas y algunos textos, previamente seleccionados), no puede ser simple adoctrinamiento (p.4).

En contraste con los criterios reductores y analíticos de Strauss, Richard Ashcraft es uno de los principales estudiosos de la biografía y del contexto intelectual de Locke. Durante la segunda mitad del siglo XX, continuando con los trabajos de Laslett, este autor realizó estudios especializados sobre los registros de la biblioteca personal de John Locke. De acuerdo con Ashcraft (1969), esta estaba compuesta por alrededor de cuatro mil ejemplares (p. 55) entre los cuales ochocientos setenta se referían a teología, no registrándose la posesión de obras de Agustín de Hipona, Thomas de Aquino, Bellarmine o Lutero (p. 47), a pesar de una referencia hallada en su diario a *Ciudad de Dios* (14 de noviembre de 1677) (p. 56). Los trabajos teológicos más importantes de la colección comprendían *Institutio Christianae religionis*, algunos textos de Faustus Socinus y como una parte muy selecta, en relación con las bibliotecas de su época, una amplia colección de tratados unitarios y títulos cuáqueros, así como trabajos de otros autores protestantes, principalmente de sus amigos, Jean Le Clerc y Philipps van Limborch (p. 48). En relación con la filosofía, Locke poseía cuatro obras de Aristóteles, entre las que se encuentra la *Política*, la *Retórica* y la *Ética Nicomaquea*. Además, poseía algunos trabajos de Platón, siendo para él de especial atención la *Apología*. Su colección comprende una amplia cantidad de trabajos de Cicerón. Durante el periodo de la Restauración adquirió trabajos de Michael de Montaigne y Blaise Pascal (p. 49). Entre los escritos políticos, poseía muchos trabajos de Grotius, Maquiavelo y Pufendorf, pero están ausentes Suarez y Bodin. Espinoza parece haberle atraído, pero la influencia del autor se encuentra aún en disputa. Entre los escritores ingleses, Filmer evidentemente ocupa un lugar especial, a pesar de no poseer muchos escritos de su

opositor. La *Utopía* de Tomás Moro, *De republica Anglorum* de Thomas Smith y especialmente *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker podían ser encontradas en la mayoría de las bibliotecas del siglo XVII. Por otra parte, Algernon Sidney y James Harrington probablemente significaron menos para la generación de Locke que su participación activa en los problemas políticos del periodo. También tuvo la obra de Hobbes, como uno de cada cuatro intelectuales de su época. Otros políticos que influyeron en él y sus trabajos fueron John Selden, John Sadler y John Milton. Locke mostró poco interés por los tratados legales, a menudo consultados por otros personajes atraídos por las controversias políticas de su época. Poseyó *Institutes* de Justiniano y el *Corpus Juris Civilis* (p. 52). Además, Locke poseyó la colección más fina de libros de viaje del siglo XVII (p. 53). En arte, Locke demuestra un gusto variado en el que incluye obras de Aristófanes, Sófocles y Homero. Entre sus contemporáneos poseía libros de John Milton, Andrew Marvell, Abraham Cowley, Edmund Waller, John Cleveland y Ben Johnson. La popularidad de Shakespeare, John Donne y John Dryden parece haber crecido lentamente y alcanzaron su pico más alto en el siglo XVIII. También se registra la posesión de obras como *Fragmenta Aurea* de John Suckling, comedias de Beaumont y Fletcher, *Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, *Mourning Bride* de William Congreve, comedias de William Davenant y trabajos de Corneille, Molière y Rabelais; además, seis comedias de James Shirley (p. 54). En conclusión, en teología, ciencia y alguna medida en arte, Locke cultiva las nuevas ideas, aunque su propia contribución en estos campos es relativamente modesta. Su librería refleja un intento de quebrar con lo establecido por la ortodoxia y la influencia dominante de los antiguos. Es notable la amplitud de lectura en filosofía, política y economía (p. 54).

En 1971, Rawls publica *A Theory of Justice*. La importancia de este autor para la filosofía política y la teoría política occidental ha sido reconocida tanto por académicos mundiales como por políticos estadounidenses. De acuerdo con Mora (2007): “Se considera a Rawls el más prestigioso filósofo norteamericano de la segunda mitad del siglo XX” (p. 58), esto porque “... tiene el mérito de asumir una ruptura que llega,

incluso, al enfrentamiento con las corrientes más arraigadas de la historia política de su país, en especial, con su crítica al utilitarismo y, con ello, al empirismo anglosajón” (p. 59). Por otra parte, para Clinton (1999), Rawls es quizá el filósofo político más importante del siglo XX. El ex presidente de Estados Unidos aporta tres razones principales para justificar su aseveración: a. los nuevos fundamentos de los derechos a la libertad y a la justicia, expuestos en *A Theory of Justice*, influenciaron a millones de personas, incluidos él y su ex esposa cuando eran estudiantes universitarios; b. el filósofo fue capaz de revivir las disciplinas de la filosofía política y la ética política, con el argumento de una sociedad moral y a la vez lógica, en la cual los más afortunados ayudaban a los menos afortunados; c. sus planteamientos contribuyeron para que toda una generación de estadounidenses reviviera su fe en la democracia (s.p).

Rawls refresca las disciplinas de la filosofía política y la ética política, dentro del campo de la teoría política y ateniéndose a sus mecanismos disciplinares de exclusión discursiva. En ciertos aspectos, Rawls reproduce algunas de las principales características epistemológicas y metodológicas de Sabine, las cuales fueron necesarias para que la teoría política liberal y occidental alcanzara su independencia de la ciencia política. En otros, se separa de algunos supuestos fundamentales de Sabine, necesarios para alcanzar la autonomía de la disciplina, pero que no resultan importantes, incluso en algunos casos contraproducentes, en el contexto de la teoría política consolidada como una disciplina en sí misma.

Rawls, al igual que Sabine, renuncia al abordaje característico de la historia de las ideas estadounidenses de la primera mitad del siglo XX, denominado el abordaje endógeno en la segunda mitad de la centuria pasada. Recurre y ratifica a la tradición occidental o al canon de autores y textos que constituyen la versión analítica de la historia y el objeto de la teoría política occidental.

También, en concordancia con Sabine y por la influencia que ejerce sobre ambos el pensamiento de Kant, Rawls considera el deber ser del hombre como el norte hacia el que debe apuntar la teoría política y no la realidad política del contexto actual. Al

respecto, de acuerdo con Mora (2007), con Rawls, al igual que en la filosofía política clásica, hay un retorno al tópico del estado natural del hombre,

nada más que esta vez se reconoce de antemano que dicho estado no pertenece al pasado sino al futuro, pero que opera desde el presente como ideal o como utopía en que se funda el modelo ideal de sociedad al que todos debemos aspirar si queremos ser hombres y mujeres éticos en lo político, tanto en lo privado como en lo público (p. 63)

Un tercer aspecto de concordancia entre el pensamiento de Sabine y Rawls es desarrollar su pensamiento a partir de un racionalismo lógico y el tratamiento dado por Rawls a su modelo de la posición original y a su concepto de estado son un reflejo de esto.

A partir del tratamiento dado por Rawls a su modelo de la posición original y a su concepto de estado, también se pueden identificar aquellos supuestos fundamentales de Sabine, de los cuales se aparta Rawls. Si Sabine reconoce denotadamente su planteamiento como el producto de una posición comprometida con ciertos propósitos políticos, planteados por el individuo que interpreta el sujeto de la historia, Rawls trata de distanciarse de este carácter comprometido, porque este caracteriza a las posiciones comunistas, consideradas contrarias a las liberales y con las cuales se encuentra en pugna Occidente, en el contexto de la Guerra Fría. Para lograr esto, “Rawls rechaza de plano toda concepción dialéctica como clave de la inteligibilidad de las relaciones sociales propias de todo proceso histórico, y por ende, de la ética y de la política” (p. 63), presenta sus razonamientos lógicos como imparciales y plausibles y se centra en el problema de la elección social y no en el de la elección individual.

Como consecuencia de este distanciamiento de las posiciones comprometidas, el soporte moral desde el cual parte metodológicamente Rawls para justificar los principios básicos de la justicia, elegidos por las personas libres y racionales en el modelo de la posición original, pasa a ser una especie de arcano político de carácter académico del concepto de estado ideal de Rawls y este carácter ocultamente comprometido de su

planteamiento (aquella parte de lo propiamente deontológico), ha sido uno de los puntos en los que más se han centrado las críticas contra su planteamiento. Al respecto de este carácter deontológico, para Mora (2007):

De ahí parte Rawls para establecer la diferencia entre lo procedimental y lo deontológico, definiéndose este como aquel procedimiento que establece un proyecto, esto es, un conjunto de normas en vistas de la obtención de una meta que no es más que un *decideratum*. La relación que se da entre ambos se funda en que, lo deontológico fija las metas y la dimensión procedimental establece las normas para lograrlas. La política como justicia viene de lo procedimental porque lo deontológico viene establecido o estipulado por la naturaleza humana misma (p. 61).

Estos puntos de acercamiento y distanciamiento de los argumentos de Sabine y la posición de Clinton al respecto del papel de Rawls para la filosofía política y la ética política muestran, en distintos niveles de comprensión, algunos de los principales motivos por los cuales Rawls ha sido uno de los autores más recientemente incorporados al reducido canon de la teoría política occidental y *A Theory of Justice* se haya convertido en un primer texto del liberalismo occidental.

Sin embargo, a pesar de que, como lo menciona Clinton, en *A Theory of Justice* Rawls plantea el argumento de una sociedad moral y a la vez lógica (no el de una sociedad existente o un estado real), tanto su concepto de estado como su modelo de la posición original rozan en distintos puntos la realidad.

Al respecto del concepto de estado, este contacto se da en un punto muy específico: el mercado. De acuerdo con Fisk (1985): “*Somewhere in the process leading from small owner to monopoly capitalism are the centrifugal tendencies that are the key to reading Rawls not as a mouthpiece of a god but mouthpiece of the market those*

*tendencias destabilize*” (p. 350-351)<sup>97</sup>

Para Fisk, tanto Rawls como otros teóricos liberales consideran la “eficiencia” y la “libertad” como las virtudes del mercado y estas virtudes (las cuales podrían incorporarse al arcano político de la teoría de la justicia de Rawls, de la teoría política transatlántica y del liberalismo occidental de la segunda mitad del siglo XX) se encuentran amenazadas por los ingresos desiguales y la concentración del gran capital, generados por el mismo mercado. Para regular estos factores, Rawls requiere de un estado fuertemente intervencionista, capaz de contrarrestar el peligro de los monopolios. Por estas razones, su estado ideal promueve la justicia, interviniendo para generar una mayor igualdad, la cual es necesaria, si el mercado existe para proyectar eficiencia y libertad. Continuando con Fisk, el estado ideal de Rawls surge de las tendencias del mercado, porque el mercado permite que las ventajas iniciales puedan incrementarse. El mercado actúa de esa manera debido a que las personas con ventajas son las que sostienen en última instancia al mercado, independientemente de si se trata de un contexto de propiedad privada o uno de control burocrático, propio del socialismo de mercado. Pero cuando el incremento de las ventajas iniciales interfiere con la eficiencia y la libertad, surge la inequidad y el estado de Rawls interviene para preservar el mercado: “*The state of Rawls is, then, a set of institutions whose role is to stabilize a market society*”<sup>98</sup> (p. 348). Esto también es reconocido por Mora (2007), para quien:

De alguna manera aunque con excesos de formalismo, esto se aproxima a la concepción socialdemócrata que niega el “*laissez faire laissez passer*”... y reconoce en el Estado una función interventora en asuntos socioeconómicos que corrige la férrea ley de la oferta y la demanda, con el fin de buscar una mayor equidad en las relaciones socio-económicas (p. 62).

---

<sup>97</sup> “En algún punto en el proceso que conduce del pequeño propietario al capitalismo monopolista están las tendencias centrífugas que son la llave para leer a Rawls no como un portavoz de un dios sino como el portavoz del mercado de esas tendencias que desestabilizan”.

<sup>98</sup> “El estado de Rawls es, entonces, un conjunto de instituciones cuyo rol es estabilizar una sociedad de mercado”.

En conclusión, para Fisk, este planteamiento puede ser visto como un intento de conservar una sociedad de clases y toda la concepción de la justicia de Rawls se funda en estas clases.

No solo el concepto de estado de Rawls roza con la realidad. Su versión de un contrato social parte del modelo de la posición original, a través del cual plantea los principios de los que deriva su teoría de la justicia. Este modelo tampoco se refiere al ingreso a una sociedad real; constituye un modo racional de articular ciertos principios básicos de la justicia y el contrato estará conformado por “... *the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association*”<sup>99</sup> (Rawls, 1999, p. 10). No obstante, los principios presentados por Rawls como la mejor decisión que tomarían estas personas libres y racionales son controversiales, porque mediante el empleo del mismo método de Rawls se puede arribar a otros principios básicos de la justicia, a través de las intuiciones más confiables y decisiones procedentes de la prudencia racional. Este error para Mora (2007) “... es de tipo antropológico, a saber, el concepto de hombre de que parten y que nunca cuestionan. Para ellos siempre se trata del hombre entendido dentro de una ideología burguesa” (p. 63). Por su parte, para Negel (1973), esto se debe a que en el modelo de la posición original, la elección de los principios no tiene independencia del soporte moral (para efectos de este trabajo, del arcano político de carácter académico) desde el cual estos son presentados como la mejor elección.

De acuerdo con Negel, ningún método existente ha podido solucionar la contraposición entablada entre los problemas básicos de la elección social y el problema de la elección individual, a pesar de las pretensiones de Rawls de solucionar los problemas básicos de la elección social, quien se ve limitado por el error antropológico

---

<sup>99</sup>“...los principios que las personas libres y racionales, interesadas en promover sus propios intereses, aceptarían en una posición inicial de igualdad como definatorios de los términos fundamentales de su asociación”.

señalado por Mora (2007). De ahí que,

*According to the theory of the original position, the appeal to prior agreement can be utilized nevertheless, by requiring the hypothetical choice to be made on the basis of reasons that all men have in common, omitting those which would lead them to select different principles and institutions (Negel, 1973, p. 225)<sup>100</sup>*

Para demostrar la inconsistencia del modelo de la posición original, Negel examina las características de este modelo, pensado para fundamentar las elecciones más controversiales, así como las causas por las cuales los resultados de una decisión tomada bajo tales condiciones, debe confirmar la elección de los principios básicos de la justicia (p. 220). En otros términos, de acuerdo con el planteamiento propio de este trabajo, este autor, para ilustrar la inconsistencia del modelo de la posición original, pretende identificar las causas y relaciones de dependencia del arcano político de Rawls, el soporte moral o los supuestos deontológicos asumidos axiomáticamente, con las elecciones y los procedimientos racionales derivados de este arcano político.

Para Rawls, los principios básicos de la justicia deben tener plausibilidad moral intuitiva y la teoría total debe ilustrar y hacer plausibles los juicios morales que explica. En este proceso, los hechos contingentes sobre la naturaleza humana y la sociedad juegan una parte substancial y cuando la interacción entre lo general y lo particular ha producido un resultado relativamente estable, los juicios morales habrán adquirido un equilibrio reflexivo. De acuerdo con Negel, para Rawls sus principios básicos de la justicia serán la concepción preferida por las personas libres y racionales, por encima de cualquier otra que se limite a presentar la sumarización de una lista completa. Pero, si los principios y los juicios de una teoría son controversiales y no conducen inmediatamente al asentimiento intuitivo, entonces el soporte que ellos reciben de la concepción moral subyacente asume total importancia (p. 221). Las conclusiones a las

---

<sup>100</sup> “De acuerdo con la teoría de la posición original, la apelación a un acuerdo anterior puede ser utilizada sin embargo, al requerir que la elección hipotética se haga sobre la base de razones que todo los hombres tienen en común, omitiendo aquellas que les conducirían a seleccionar principios e instituciones diferentes”



que conduce la teoría de la justicia de Rawls evidencian, por otra parte, sus elementos controversiales y los puntos en los que están con mayor necesidad de un soporte independiente de su arcano político de carácter académico,

*When one justifies a policy on the ground that the affected parties would have (or even have) agreed to it, much depends on the reasons for their agreement. If it is motivated by ignorance or fear or helplessness or a defective sense of what is reasonable, then actual or possible prior agreement does not sanction anything. In other cases, prior agreement for the right reasons can be obtained or presumed, but it is not the agreement that justifies what has been agreed to, but rather whatever justifies the agreement itself. (p. 224)<sup>101</sup>*

Para reafirmar la crítica anterior, recurro a Mora (2007), para quien:

La imagen que nos deja toda la filosofía política de John Rawls es la de un hombre animado, de buenas intenciones, pero carente de una base epistemológica y antropológica lo suficientemente sólida como para fundar la filosofía política en una base verdaderamente científica o, mejor aún, sólidamente racional (p. 63).

En función de los planteamientos de Fisk, Negel y Mora, si bien el contrato social de Rawls parte de una posición original para fundamentar su concepto de estado desde una perspectiva ideal y racional, la concepción liberal del mercado y el soporte moral subyacente de su posición original son puntos en los cuales el planteamiento ideal y racional roza la realidad y se adecua a los intereses de la tradición liberal occidental y su diferenciación con otras teorías políticas. Estos principios subyacentes funcionan como axiomas ocultos de su planteamiento y no son negociables para definir la teoría de la justicia y por eso son indispensables para que las personas sean consideradas libres y

---

<sup>101</sup> “Cuando uno justifica una política sobre la base de que las partes afectadas la habrían (o incluso la han) acordado, mucho depende de las razones de su acuerdo. Si se motivaron por la ignorancia o el miedo o la impotencia o un sentido defectuoso de lo que es razonable, entonces el acuerdo previo real o posible no sanciona nada. En otros casos, el acuerdo previo por las correctas razones puede obtenerse o presumirse, pero no es el acuerdo que justifica lo que ha sido acordado, sino todo lo que justifica el acuerdo en sí”.

racionales, capaces de tomar decisiones de acuerdo a la prudencia racional, para fundamentar la justicia. La sociedad de mercado no es negociable en la teoría de la justicia de Rawls y las clases sociales, derivadas del principio de diferencia, implicarán la existencia del capitalismo como resultado de la racionalidad de las personas libres y racionales que acuerdan los principios de la justicia. De ahí que, *“All social values - liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect - are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone’s advantage”*<sup>102</sup> (Rawls, 1999, p. 54).

El reconocimiento de Rawls de una sociedad de clases, tal y como lo afirma Fisk, implica la aceptación de una distribución desigual de la riqueza, para lo cual es necesaria la aceptación de la propiedad privada y en su teoría de la justicia, la igualdad de oportunidades: *“This form of social order follows the principle of careers open to talents and uses equality of opportunity as a way to releasing men’s energies in the pursuit of economic prosperity and political domination”*<sup>103</sup> (p. 91). En contraste, la igualdad de libertades se reduce a las libertades básicas propuestas axiomáticamente, a modo de arcano político, por el liberalismo de su tiempo, las cuales serán entendidas por Rawls como los derechos civiles y políticos, el derecho de votar, presentarse para un cargo, tener un juicio justo, libertad de expresión y libertad de tránsito (p. 477). Mora (2007) presenta una síntesis precisa de esta relación:

Rawls establece junto al primer principio de la libertad y de las libertades públicas, principio que es absoluto, es decir, irrenunciable, otro principio que lo corrige y que Rawls llama principio de la diferencia. Este principio establece diferencias socioeconómicas, pero este principio mitiga, reconociendo una

---

<sup>102</sup> “Todos los valores sociales - libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del auto-respeto- habrán de ser distribuidas igualitariamente, a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores, sea una ventaja para todos”.

<sup>103</sup> “Esta forma de orden social sigue el principio de carreras abiertas a los talentos y utiliza la igualdad de oportunidades como una manera de liberar la energía de los hombres en la consecución de la prosperidad económica y la dominación política”.

presunción legal en pro de los más oprimidos o débiles (p. 62)

De la mano con lo anterior, también de acuerdo con Mora (2007), Dewey, Rawls y Chomsky han dado “una interpretación... a la Constitución política (especialmente a la primera enmienda) renovando o actualizando el pensamiento de los fundadores de la nación norteamericana, específicamente el pensamiento de Thomas Jefferson” (p. 59). En este sentido, el principio de la igualdad de las libertades civiles, aceptado axiomáticamente no solo por Rawls sino por otros autores auto-proclamados liberales de su contexto, está intertextualmente relacionado con la defensa del derecho natural, planteada por Locke en el *Second Treatise*. Esta es una de las razones por las cuales Rawls reconoce el papel de Locke en la construcción racionalista de la teoría el contrato social y del canon de autores seleccionados por la teoría política transatlántica u occidental, para hablar de este tópico de la política.

A pesar de que el planteamiento de la teoría de la justicia de Rawls posee una influencia predominantemente kantiana y que si se recurre a un estudio más exhaustivo de su obra, se encontrará la influencia de otros autores de la tradición del contrato social, como por ejemplo Hoobes; cuando *A Theory of Justice* se convierte en un primer texto de la teoría política occidental y predomina el método analítico de estudio de la teoría política, frente a otros métodos críticos como el contextualismo, una afirmación inicial al respecto de su planteamiento del contrato social, contribuye a la canonización de John Locke como padre del liberalismo de la teoría política occidental: “*What I have attempted to do is to generalize and carry to a higher order of abstraction the traditional theory of the social contract as represented by Locke, Rousseau and Kant*”<sup>104</sup> (Rawls, 1999, p. xviii).

Si Rawls lleva a un punto más alto de abstracción la teoría del contrato social y afianza la canonización de John Locke como un autor del canon de la teoría política occidental, el concepto lockeano de ley natural es exaltado por Nozick (1999), quien se

---

<sup>104</sup> “Lo que he intentado hacer es generalizar y llevar a un orden más alto de abstracción la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant”.

opone al pensamiento de Rawls y aboga porque un estado intervencionista, como el planteado por el autor de *A Theory of Justice*, es una injusticia contra el individuo. Este autor, al igual que Rawls, ha sido una de las más recientemente incorporaciones al reducido canon de la teoría política liberal occidental y ambos han contribuido a afianzar la canonización de Locke como un filósofo fundador del liberalismo, a pesar de que entienden el sentido de lo político desde perspectivas contradictorias.

Una de las más interesantes controversias de la filosofía política estadounidense de la década de 1970 fue la suscitada entre los argumentos planteados por Rawls en *A Theory of Justice* y Nozick (1999) en *Anarchy, State, and Utopia* (1999). Producto de las diametrales diferencias entre ambos planteamientos, al igual que Rawls, Nozick y su obra representan uno de los autores y uno de los textos más recientes incorporados al canon de la teoría política occidental.

Pero el planteamiento de estos dos autores también posee varios puntos en común, como lo son: a. considerar que ninguna fuerza estatal puede prohibirle a los sujetos desarrollar actividades para su propio bien y protección (en este punto la diferencia radica en la consideración de las condiciones bajo las cuales el estado regula o no regula el desarrollo de estas actividades); b. excluir los modelos socialistas de la fundamentación del *arcano imperii* de la teoría política y, c. brindar elementos importantes para la canonización de Locke como fundador del liberalismo, dentro de la teoría política.

A diferencia de Rawls, Nozick descontextualiza algunos argumentos lockeanos, referentes a la ley natural, para anteponer la libertad del individuo a la coerción del pacto social o del estado. La divergencia procedimental manifiesta en el empleo de los argumentos lockeanos por uno u otro autor se debe a que parten de un plano deontológico, un soporte moral o un arcano político contradictorios, a pesar de que desde ambos planteamientos se rechace de raíz, todo modelo socialista. Sin embargo, Nozick presenta al planteamiento de Rawls más cercano a esos modelos excluidos de la teoría política occidental que a su propio planteamiento, ya que para él el estado no

puede emplear su aparato coercitivo para obligar a cada sujeto con derechos individuales a ayudar a otros, como lo plantean, no solamente los modelos socialistas, sino también la teoría de la justicia de Rawls. Para Nozick, el estado debe reducirse a funciones estrechas como la protección contra la violencia, el robo y el fraude, así como el cumplimiento de los contratos, pero no puede ser más extenso porque violentaría los derechos del individuo, quien se vería obligado a hacer ciertas cosas en contra de su propia voluntad (Nozick, 1999, p. ix).

Al respecto de los argumentos lockeanos empleados por Nozick para justificar su posición, en el estado natural, todos tienen derechos iguales y como consecuencia, todos tienen derecho de castigar la transgresión de tales derechos. Esto concuerda con los procedimientos administrativos generados a partir del surgimiento del estado, de acuerdo con los cuales la víctima o un agente autorizado por ella puede ejecutar el cobro de una indemnización. Estos argumentos lockeanos le sirven a Nozick para justificar la existencia de un estado mínimo y que no lesione los derechos de los individuos y se asegure el derecho natural mediante la aplicación del castigo justo dado a un delincuente, porque un delincuente es peligroso, no solamente para la víctima, sino para toda la humanidad (p.137-140).

Un año antes de *Anarchy, State and Utopia*, Hayek había hecho hincapié en la variedad de sentidos en los que se estaba empleando el término “liberalismo”. Para contrarrestar esto, el economista se remite a la tradición conservadora y al canon de la teoría política y presenta una postura compatible con la de Nozick, como la posición más auténticamente liberal (Hayek, 1978, p. 119). De acuerdo con el autor, los significados posibles de liberalismo derivan de dos tradiciones canónicas particulares: a. una que comienza a conformarse en la antigüedad clásica y adquiere una forma moderna entre los siglos XVII y XVIII, con las doctrinas políticas de los *whig*, quienes aportan un modelo institucional, seguido por muchos liberales del siglo XIX; b. una tradición continental que abandona el evolucionismo de las ideas políticas inglesas del siglo XVII y adopta un punto de vista racionalista o constructivista, inspirado en Descartes, el cual

alcanza su máxima expresión en la Revolución Francesa, a partir de la obra de Voltaire y Rousseau, constituyendo una doctrina política que demanda una emancipación contra todo prejuicio y toda creencia que no pueda justificarse racionalmente, al mismo tiempo que un modo de escape de la autoridad de los sacerdotes y los reyes, llegando a ser su máximo exponente, Spinoza (p.119-120). Ambas tradiciones inspiraron a los liberales del siglo XIX, entre los cuales, algunos creyeron en la libertad individual para actuar y en algún tipo de igualdad entre los hombres, a pesar de que entendieron de distintas maneras tanto la “libertad” como la “igualdad”, mientras que otros retomaron la vieja tradición inglesa de entender la libertad en el sentido de la protección de la ley contra toda coerción arbitraria (p. 120). A partir de esta interpretación analítica de la historia, Hayek estipula su propia concepción del liberalismo como la más auténticamente liberal, de acuerdo con la cual no es válida ni adecuada ninguna teoría de la igualdad ni la intervención del estado en la economía (Hayek, 1979).

En contraste con estos autores y sus posiciones analíticas, a partir de las cuales pretenden justificar lógicamente sus propósitos políticos y presentar el proceso como neutralmente científico, a finales de la década de 1970 comienza a tener relevancia entre los círculos intelectuales más críticos, el pensamiento de uno de los autores fundamentales para la concepción de este trabajo. John Gunnell se especializa en el estudio del contexto en el cual la teoría política se separa de la ciencia política y se define como una disciplina independiente (Gunnell, 1988) y es un crítico versado de la teoría política y su justificación de un canon de autores y métodos legítimos para estudiar, comprender e investigar desde la filosofía política (Gunnell, 2006). En 1978, el autor es uno de los primeros teóricos en atacar la interpretación épica de la historia de la filosofía política occidental, planteada por Leo Strauss. Para Gunnell, Strauss es el responsable de estipular y canonizar el mito de la tradición o la creencia de que una serie convencional de trabajos clásicos que van de Platón a Nietzsche representa el desarrollo de las ideas políticas modernas, constituyendo este mito el núcleo de un aparente patrón hereditario de pensamiento que a su vez ofrece el contexto básico para interpretar a cada

uno de los textos en particular. En Strauss, el concepto de tradición juega un papel retórico y estratégico a partir del cual el mito de la tradición se ha convertido en un supuesto regulador y persuasivo, omnipresente de la enseñanza y la investigación (Gunnell, 1978). Más puntualmente, para Gunnell el liberalismo llega a ser reconocido como una categoría general de la política estadounidense, después de la I Guerra Mundial y no adquiere un rol importante antes de la II Guerra Mundial. Como se ha recalcado a lo largo de este trabajo, Gunnell fue la primera persona en plantear, en el seno de la academia angloamericana, que John Locke no fue considerado como un autor liberal o padre del liberalismo, antes de 1950 (Gunnell, 2001).

Ashcraft es otro de los autores fundamentales de la crítica a la teoría política, a inicios de la década de 1980. Para el autor, el lenguaje de la ley natural y los derechos naturales estructuraron el compromiso político del liberalismo con el desarrollo de las sociedades de mercado y las instituciones democráticas, pero el resultado de su implementación ha sido un aumento de la pobreza en las sociedades democráticas (Ashcraft, 1980a). Al igual que Hayek, Ashcraft reconoce la existencia de una amplia variedad de definiciones de liberalismo en sus días, pero a diferencia de este no propone una solución racionalista que implique una huída de lo concreto y el arribo al canon de una tradición conformada analíticamente para identificar aquello que sea auténticamente liberal. Ashcraft plantea un abordaje histórico de acuerdo con el cual la variedad de definiciones del término es causada por un mundo cada vez más complejo.

Esto afecta directamente la imagen de John Locke, ya que, al ser el *Second Treatise* un primer texto de la teoría política liberal, las distintas posiciones que se pretenden postular como las más auténticamente liberales recurren a este, mediante el empleo del comentario, como mecanismo de exclusión discursiva, generando esto diversas interpretaciones del pensamiento político de John Locke, dentro de la teoría política.

*“Lockean ideas are linked with the major tenets of “modernity” (Strauss), capitalism (Macpherson), elitist liberalism (Seliger) and now they appear in*

*Geraint Parry's new book in the company of "conservative liberals" such as F. A. Hayek and Milton Friedman*<sup>105</sup> (p.487).

A partir de estos argumentos, Ashcraft (1980b) realiza un examen crítico de aquellos supuestos, métodos y argumentos de la filosofía que han dominado la concepción de la teoría política y sugiere como vía alternativa la formulación e interpretación de una teoría política enfocada en reconocer las consecuencias prácticas de la concepción de la teoría política, como se le ha entendido por casi una centuria (p. 687).

Cuando los estudiantes se inician en el estudio de la teoría política, ya sea a partir de cursos universitarios o mediante la lectura de libros de texto, se les presenta una serie de supuestos axiomáticos que le orientan a la hora de pensar y adoptan cierto conjunto de reglas asociadas a una filosofía analítica o lingüística desde la cual han brotado estos supuestos. El énfasis de la enseñanza recae en precisar las definiciones, las relaciones conceptuales y la formulación de modelos abstractos o reglas generales con consistencia lógica (p. 687).

La teoría política desde esa perspectiva, incluida la teoría empírica, se convierte en el conocimiento de aquellos principios universalmente aplicables en todo tiempo y lugar. Se identifica exclusivamente con las verdades eternas y los problemas perennes de la existencia humana y no con la historia y los problemas de la realidad. La única regla general del abordaje del criticismo racionalista proviene de Sabine y es que las proposiciones no deben ser mutuamente contradictorias (p. 688). Desde un presente cualquiera, la consistencia lógica y el razonamiento abstracto son empleados como medidas de las teorías políticas del pasado. Hobbes y Hegel reciben una buena calificación y otros autores como Locke, Mill y Rousseau bajos resultados, debido a las contradicciones, ambigüedades y confusión de su pensamiento (p. 689).

---

<sup>105</sup> "Las ideas lockeanas están ligadas con los principios más importantes de la 'modernidad' (Strauss), el capitalismo (Macpherson), el liberalismo elitista (Seliger) y ahora aparecen en el nuevo libro de Geraint Parry en compañía de los 'conservadores liberales' como F. A. Hayek y Milton Friedman".



Ese es el punto de partida de los teóricos políticos del presente, quienes se adjudican la misión histórica de arreglar las construcciones teóricas de los filósofos del pasado para decir lo que habrían querido decir, si hubieran sido buenos filósofos. Desde ese abordaje, la historia no es vista como una herramienta útil para recuperar el pasado, porque no se busca decir lo que un pensador quiso decir realmente, sino lo que otro autor reciente quiere que ese pensador dijera sobre determinados conceptos y relaciones conceptuales. Como consecuencia, en muchos casos un estudiante podría reunir una mayor cantidad de información histórica y sociológica con la lectura de una novela o una comedia de la época que con el artículo de un teórico político de sus días (p. 689).

La explicación filosófica de la teoría política rechaza una teoría política entendida en términos del contexto histórico y social, porque rompe con aquellos propósitos políticos a través de los cuales la teoría política llegó a ser considerada una fuerza política en la sociedad. Debido a este principio existen numerosos problemas políticos y áreas de la existencia social inexploradas por los teóricos políticos y no ocupan la atención de los estudiantes ni de los académicos y se ha desarrollado una fuerte resistencia contra el abordaje de los mismos. Desde la teoría política se desautoriza la información histórica al considerar que lo que se busca son verdades trascendentes y universales y esto no tiene relación con las circunstancias del individuo (p. 490).

Esto ha constituido como un mecanismo de exclusión disciplinar la distinción entre las cuestiones filosóficas y las cuestiones históricas, a pesar de que si la teoría política no se entiende en sus dimensiones históricas, tampoco puede ser vista como política. Este temor a lo histórico, por parte de la teoría política, es una consecuencia indirecta de la Guerra Fría, ya que la disciplina teme degenerar en una forma de propaganda, si se ve inmersa en la lucha política cotidiana (p. 691).

El desprecio por la historia, manifiesto en los historiadores de la teoría política, responde a su disgusto de la idea de que la teoría política llegue a ser considerada como una ideología. Un ideólogo es representado en la teoría política como un partidario

comprometido quien busca promover los intereses de un determinado partido o clase, así como defender o criticar la distribución del poder político y social existente. Debido a esta definición defectuosa, la teoría política ha considerado a la ideología como un fenómeno emotivo e irracional, pero el hecho de que existan elementos ideológicos en los filósofos políticos revela que ellos también eran susceptibles de la emoción y el interés. Pero, de acuerdo con la teoría política, debe leerse por razones más serias que tales elementos ideológicos (p. 692) y los esfuerzos por desprender la parte abstracta de su planteamiento de tales elementos, en maestros como Platón y Aristóteles, se corresponden con una concepción más sofisticada de ideología y selecciones ingenuas y arbitrarias. Por ejemplo, Sabine se confronta con el problema de la ideología al tratar los *Two Treatises* de Locke; considera al *First Treatise* como un tratado para su tiempo y una pieza claramente ideológica y sin importancia permanente, mientras que el *Second Treatise* es considerado una obra trascendente y un trabajo filosófico serio y capaz de elevarse a la tradición de la teoría política. como si la mitad del libro fuera capaz de superar la lucha partidista de Locke y la otra no (p. 693).

El planteo de estos cuestionamientos es importante para generar una perspectiva diferente al interpretar a los grandes teóricos del pasado, canonizados por la teoría política, debido a que el enfoque de la teoría política tiene una importancia política significativa para las sociedades contemporáneas (p. 694)

Al dirigir la atención hacia la relación entre la teoría política y los objetivos políticos de los partidos o clases en la sociedad, los aspectos auto-reflexivos de esta interpretación obligarían a los teóricos o intérpretes a preguntarse sobre su presentación de la teoría política (p. 694). Las cuestiones de la teoría política, entendida como ideología, no comprometen más que al marco empleado instrumentalmente para estudiar el pasado de la teoría política y plantean problemas importantes, vinculados integralmente a la práctica de la teoría política contemporánea, a pesar de que para los partidarios de la teoría política analítica, la ideología sea vista como un pecado original (p. 695)

Todas las personas son afectadas en algún grado por la ideología e implica un gran acto de fe creer que los grandes filósofos políticos del canon no estaban radicalmente corrompidos (p. 695). Cualquier crítica a la concepción dominante de la teoría política requiere de una crítica de las presuposiciones económicas del liberalismo que han producido esa concepción, pero son precisamente esos presupuestos económicos básicos del liberalismo los que la teoría política occidental no se ha cuestionado (p. 699).

Para establecer una nueva perspectiva de la teoría política, se amerita conocer a profundidad y con detalle la naturaleza de estos problemas, el carácter de los argumentos actuales, el lenguaje social empleado por los participantes en el conflicto político, así como la biografía y otra información histórica sobre cada teórico político en particular y su sociedad. Se requiere un conocimiento seguro del contexto histórico en el que la teoría política surgió (p. 702).

Tully (1980) es uno de los principales estudiosos de la obra política de John Locke y uno de los más destacados en realizar investigaciones sobre su teoría de la propiedad, la cual llega a convertirse en uno de los tópicos más destacados de la teoría política lockeana. Para el autor, existen dos tipos de contextos que deben ser reconocidos a la hora de realizar un estudio sobre la teoría de la propiedad de Locke. En primer lugar, el rango del vocabulario normativo y las convenciones disponibles para el filósofo en el discurso del siglo XVII sobre la ley natural y los derechos naturales, al cual Locke funge únicamente como un contribuyente; esto presenta tres tipos de cuestiones: a. los aspectos del análisis de Locke de la propiedad son convencionales y en ellos prevalecen sus creencias y suposiciones; b. la medida en que difiere de la norma y presenta a su audiencia algo diferente; c. el método proporciona los medios para aislar las creencias intersubjetivas que su audiencia no dudaría y lo que realmente significan sus argumentos. El segundo contexto lo constituye el conjunto de cuestiones sociales y políticas tratadas por Locke en los *Two Treatises*, donde hay que tomar en cuenta que Filmer no fue un escritor de la ley natural y Locke elige el argumento de la ley natural

para cumplir con su principal tarea ideológica, refutar el *Patriarcha* (p. ix).

Las principales premisas teológicas y epistemológicas de Locke son agrupadas en un modelo conceptual establecido a partir de la relación entre Dios y el Hombre. A este modelo lo llama Tully *Workmanship Model* o modelo de la realización. A través de este el autor busca esclarecer la relación entre el *Essay* y los *Two Treatises* y así refutar la hipótesis de Laslett de la necesidad de estudiar estas obras por separado. Los *Two Treatises* no fueron muy apreciados entre sus contemporáneos y su teoría de la propiedad jugará un papel contradictorio en el pensamiento político occidental. A inicios del siglo XIX, los primeros socialistas ingleses y franceses le consideraron el principal fundamento filosófico del socialismo moderno, mientras que en el siglo XX, Locke ha llegado a ser el vocero de la propiedad privada, tanto de carácter limitado como ilimitado (p. X).

En el apartado titulado *On Property*, Locke plantea dos proposiciones fundamentales: a. la escritura bíblica revela que el mundo es un premio o una concesión dada por Dios a la Humanidad en común; b. la razón natural enseña que los hombres tienen derecho a comer, beber y otras cosas tales que la naturaleza permite para la subsistencia. De ellas se deriva el siguiente problema: ¿Cómo alguien puede llegar a tener una propiedad de alguna cosa, cuando esto implicaría individualizar el premio común? Para Tully, Locke comprende el derecho que tienen todos los hombres a las cosas necesarias para la subsistencia, en un sentido distinto de la propiedad que una persona llega a tener en el proceso de individualización del premio o la concesión común. Esto es una consecuencia del derecho a la preservación, derivado de la razón natural. La ley natural concede dos derechos: por un lado, un derecho a la preservación, debido a que la ley fundamental de la naturaleza humana la ha puesto como su fin y, por otro, los medios necesarios para la subsistencia. En el *Essay*, Locke propone que cada ley natural se corresponde con una proposición normativa, por lo que no hay ninguna ley moral que pueda ser propuesta de la cual un hombre no pueda demandar justificadamente una razón. Luego, el primer deber es el de la preservación de la

humanidad; preservar la vida, la libertad y la salud, así como los bienes de los otros. Todos los hombres son la obra de la realización de un ser omnipresente, sirvientes de un soberano maestro y son su propiedad. El modelo de la realización es el rasgo fundamental de todos los escritos de Locke y el único tema en común entre los *Two Treatises* y el *Essay*, así como el inicio de la teoría de la propiedad (p. 3)

En el *Essay* se plantea el modelo de la realización, a partir de dos ideas complejas: primero, un ser supremo, infinito en poder, bondad y sabiduría del cual los hombres son su realización y dependen de él; en una segunda instancia, los seres humanos somos seres racionales. Este modelo de la realización permite la fundación de la moral en los *Two Treatises*, porque le brinda su estatus epistemológico (p. 4).

Hall y Woolhouse (1983) brindan un exquisito catálogo de obras publicadas por año sobre John Locke entre 1900 y 1980. Este catálogo y el apoyo de Roland Hall han sido de mucha importancia para la construcción de este capítulo. Para estos autores, Locke es conocido principalmente como un filósofo, pero durante el siglo XIX no se arrojó mucha luz sobre su pensamiento. Esto cambió a lo largo del siglo XX. En 1917 Gibson publica una obra que propicia un viraje significativo en la imagen del filósofo *Locke's Theory of Knowledge* y en 1937 Aaron presenta otro texto de gran relevancia para la época *John Locke*. A partir de estas obras, por primera vez se hizo una aproximación profesional sobre los detalles de la filosofía de Locke, principalmente sobre su teoría del conocimiento y referidos al *Essay*. Otros libros importantes al respecto del racionalismo lockeano fueron la obra de Yolton de 1956 titulada *John Locke and the Way of Ideas* y *Locke and the Compass of Human Understanding*, publicada en 1970; así como *Locke's Philosophy of Science of Knowledge* de Woolhouse, publicada en 1971 (p. 1). Al respecto del pensamiento político de Locke, destacan las siguientes obras: Polin (1960); Seliger (1968); Dunn (1969) y Parry, (1978). Más recientemente *A Discourse of Property* de James Tully ha reabierto muchas cuestiones sobre los *Two Treatises* e iniciado un debate fundamental sobre esta temática en Locke. Los artículos interesados en la discusión a menudo se concentran en cuestiones pequeñas o pasajes de

Locke. La fundación de la revista de Roland Hall, *Locke Newsletters* desde 1970 ha facilitado la posibilidad de aprender de estas discusiones y para el intercambio de información entre los estudiosos de Locke. Entre los tópicos más tratados se encuentra la representativa teoría de la percepción, Locke y la sustancia; las cualidades primarias y secundarias en Locke y la identidad personal. Al respecto de la teoría política, la incertidumbre se ha mantenido al respecto de las doctrinas de Locke, e incluso el *Second Treatise* ha sido tema de una perenne disputa en la cual han participado Laslett (1960); Olivecrona y Thompson (1976); Hinton (1977) y Ashcraft (1980b). Esta disputa fue anticipada por las obras pioneras de Ollion (1908); Gibson (1917) y Anderson (1923). Otra importante tendencia en el estudio de la obra de Locke en tiempos recientes ha sido el historicismo, destacando en este abordaje autores como Mandelbaum (1964); Laudan (1967); Buchdahl (1969); Osler (1970); Curley (1972); Ayers (1975) y Palmer (1976); desde esta perspectiva se presenta como inadecuada la imagen de Locke presente en los libros de texto, conforme a la cual era el primer miembro de un triunvirato del empirismo británico (p. 2), junto a Berkeley y Hume. La edición de Laslett de los *Two Treatises* de 1960 fue la primera edición crítica en inglés de cualquiera de los trabajos de Locke (p. 3).

Al respecto de la teoría de la propiedad, Ryan (1984) resalta como la teoría política de sus días ha relegado a un segundo plano este tópico y como esto puede resultar perjudicial para la teoría de la libertad y los derechos humanos. A partir de esto propone colocar al tema de la propiedad en el primer plano de los estudios de la teoría política. Para el autor, cuando se analiza el pensamiento de los principales teóricos modernos como John Locke, el tema de la propiedad debe ocupar su propio espacio y estar relacionado con su teoría política en general. Ryan se pregunta: ¿cuál es la importancia en las consideraciones de Locke de la mano de obra y su relación con la propiedad?

Waldron (1987) plantea la existencia de una gran variedad de teorías denominadas liberales. Esto se debe a que los partidarios de una gran ideología como el

socialismo, el liberalismo o el conservadurismo, jamás han tenido un control total sobre la terminología. En este sentido “*Locke did not write the Two Treatises in order to be a liberal*”<sup>106</sup>; él desarrolló una teoría del gobierno y esta fue destinada a ser juzgada como una contribución a un debate que no conoció las fronteras ideológicas de los temas en los que Locke estuvo interesado (p.127) y el liberalismo no pudo ser desarrollado aisladamente por un solo autor, antes bien es el producto de una clasificación de piezas eclécticas e impuras. Para el autor, el liberalismo puede comprenderse como cierto punto de vista sobre la justificación de los ordenamientos sociales, a partir del cual podemos entender algunas de las diferencias y similitudes del liberalismo con otras ideologías; para él, el punto de vista característico y distintivo de los liberales es que los partidarios de esta ideología están comprometidos con una concepción de libertad y de respeto de las capacidades y la agencia de los individuos (p.128).

De acuerdo con Shklar (1989), el objetivo primordial del liberalismo, entendido como una ideología política es “*to secure the political conditions that are necessary for the exercise of personal freedom*”<sup>107</sup> (1989, p.21). La autora, contrario a lo estipulado por la historia canónica del pensamiento liberal, arguye que el liberalismo, tanto en la teoría como en la práctica, raramente se ha concretado en los últimos doscientos años. Esto porque: a. el mundo europeo constituye sólo una parte del globo; b. los gobernantes del este de Europa no podrían ser llamados liberales en ningún periodo, aunque algunos hayan ejecutado intentos esporádicos, después de la Primera Guerra Mundial; c. en el centro de Europa, el liberalismo no se dio sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial, impuesto por los ganadores (en Francia había parpadeado, durante las tres repúblicas; en Gran Bretaña, estuvo asociado a una larga secuencia de sucesos políticos, pero no se dio en áreas vastas, incluida Irlanda, sino hasta fecha reciente); d. en Estados Unidos, no se dio sino hasta después de la Guerra Civil e incluso a menudo sólo de

---

<sup>106</sup> “Locke no escribió los *Two Treatises* con la intención de ser un liberal”.

<sup>107</sup> “asegurar las condiciones políticas que son necesarias para el ejercicio de la libertad personal”.

nombre. En conclusión, para Shklar, *“to speak of a liberal era is not to refer to anything that actually happened, except possibly by comparison to what came after 1914”*<sup>108</sup> (p.22).

Horne (1990) escribe sobre la relación entre los derechos de propiedad y la pobreza en Inglaterra. Conforme a su estudio, entre los siglos XVI y XVII, dos importantes movimientos sociales conformaron la necesidad política de un análisis filosófico de la propiedad. El primero es producto de la expansión europea y el establecimiento de un comercio internacional, donde se debate la legitimidad de la aprobación por parte del estado de tierras más allá del océano (lo cual acarrea también una discusión sobre los términos de la guerra justa), la adquisición de tierras que antes pertenecían a pueblos menos desarrollados y la propiedad de estas personas (una teoría de legitimación de la esclavitud). El segundo movimiento se relaciona con la lucha entre gobernantes absolutistas e instituciones representativas, basado principalmente en un argumento sobre la fiscalización, donde las interpretaciones del derecho natural sobre la propiedad llegaron a ser el punto central para el debate político. El análisis filosófico sobre el derecho natural vino a Inglaterra de un jurista alemán, Hugo Grocio.

A inicios de la década de 1990, cuando el bloque occidental comienza a consolidarse en apariencia como potencia hegemónica en el mundo, debido a la caída del Muro de Berlín y el casi inminente desplome del Bloque Soviético, un sector de la academia angloamericana comienza a hacer énfasis en problemas afrontados hacia el interior de las naciones occidentales, como el compromiso político. Este sector enfatiza tanto las causas del desinterés cívico en las democracias liberales como el planteo de propuestas alternativas para generar una mayor participación ciudadana. Conforme avanza la década y después de la desintegración de la URSS, el liberalismo se aboca a distintas causas de las minorías hacia el interior de las naciones occidentales.

Bridges (1994), plantea que en una democracia liberal el estado está

---

<sup>108</sup> “hablar de una era liberal no es referirse a nada de lo que realmente sucede, excepto posiblemente en comparación con lo que vino después de 1914”.



comprometido a tratar a todos los ciudadanos como individuos libres y a todos los individuos como iguales y los miembros de una comunidad política liberal deben verse a sí mismos y a los otros en esos términos y no considerarse definidos completamente por identificaciones familiares, étnicas o religiosas, por lo que estos no son criterios adecuados para calificar el valor humano sino que debe emplearse uno basado en su identificación como ciudadanos (p. 19). Esto debe ser alcanzado por un número significativo de personas para que una democracia liberal pueda ser establecida. Para mantenerla, cada democracia liberal debe generar alguna forma de cultura civil compensatoria que tenga el poder de crear y sostener las identidades civiles y los procesos educativos deben ser inventados para que aseguren la efectividad y reproducción de esa cultura civil. Cuando los ciudadanos de las democracias liberales del Atlántico Norte hablan de cultura y cívica, se refieren a una esfera de interacción humana en la que tradicionalmente se identifican como un poder retórico o persuasivo de discurso que asume una importancia central. Para mantener estos puntos de vista es necesaria una persuasión en marcha con distintos tipos de formas discursivas, representacionales e institucionales en diferentes tipos de comunidades. (p. 20). La tarea de una cultura cívica es ganar la adhesión de este tipo de audiencia a un conjunto secundario de normas, que necesariamente deben estar en una relación de tensión con el conjunto primario de normas al que la audiencia permanece comprometida. El primer paso hacia el direccionamiento de la crisis producida por el desfallecimiento contemporáneo de la cultura cívica liberal moderna es el entendimiento de un tipo claro de esfuerzo persuasivo para obtener adhesión a alguna forma particular de cultura civil. Entender estos esfuerzos retóricos requiere: a. recordar en todo momento el carácter retórico de la pregunta sobre la cultura civil que se entiende en el presente y, b. comprender claramente el esfuerzo retórico de las doctrinas liberales modernas, cuya falta de credibilidad está en la raíz de la crisis contemporánea de la cultura civil (p. 21). En contraposición, en 1992 Gutmann (en Huyler, 1997) plantea la necesidad de una negociación diplomática para la unión del comunitarismo y el liberalismo para afrontar

la crisis de la sociedad liberal (p. 528). Finalmente, Gerstle (1994) enfatiza la maleabilidad de la tradición liberal, ya que el liberalismo de su tiempo se ha enfocado en la equidad racial, los derechos de las minorías y la expansión de las nociones de libertad individual, llegando a diferir sustancialmente del liberalismo del periodo entre guerras, el cual se había concentrado en el dogma del capitalismo. A pesar de esto, para el autor, ambas formas representan una depuración substancial del programa liberal clásico que busca limitar los derechos del gobierno a interferir en la economía y las libertades políticas de sus ciudadanos (p. 1045). A diferencia de Shklar, Gerstle reconoce la existencia de un liberalismo canónico y apela, al igual que ella, a una preponderancia de la libertad como característica propia del liberalismo. Como consecuencia, para el autor la flexibilidad del liberalismo no es infinita y conserva tres principios fundamentales: emancipación, racionalidad y progreso y la evolución del liberalismo puede ser entendida como una serie de esfuerzos por reinterpretar esos principios (p. 1046).

Al respecto de este pluralismo político del liberalismo de la década de 1990, Katznelson (1996) propone que no debemos buscar en Mill un liberalismo inclusivo, mientras que Locke brinda medios potencialmente fructíferos para arraigar una política pluralista. Para el autor, el propio Locke responde a los eventos contemporáneos y su *Letter Concerning Toleration* ha sido un recurso que ubica al liberalismo en este curso, a pesar de que admite las limitaciones de la teoría lockeana sobre la esclavitud y el imperialismo inglés en su súplica por la tolerancia, únicamente entre los cristianos. Sin embargo, estos defectos contextuales no deberían distraer del valor de Locke para la fundamentación de una política pluralista.

En este periodo, los estudios más novedosos sobre la obra de John Locke recaen en su relación con el imperialismo y el colonialismo. Tully (1993) sugiere que el argumento de la superioridad de una agricultura comercial sobre los cazadores y recolectores amerindios, hallado en el *Second Treatise*, puede servirnos para interpretar a Locke como un autor que argumenta la superioridad de la colonización inglesa sobre el comercio francés, (p.168). Por su parte, Tuck (1998) sostendrá que la ruptura

extraordinaria de la teoría moral y política, en términos de derechos naturales que marca el siglo XVII y que está relacionada con los nombre de Grotius, Hobbes, Pufendorf y Locke, estuvo asociada a un intento de los teóricos europeos de tratar con el problema profundo de las diferencias culturales, tanto en su propia comunidad, en relación con las guerras religiosas, como entre los europeos y el resto del mundo, particularmente con varios pueblos pre-agrícolas encontrados alrededor del globo (p. 163). Más específicamente, Tuck sostiene que el *Second Treatise* fue escrito después de 1681, ya que contiene críticas implícitas a las obras de Pufendorf *De jure Naturae et Gentium* y *De Officio Hominis et Civis*, las cuales fueron leídas por Locke en ese año (1998a, p. 168).

Arnel (1996) realiza un estudio de la defensa del colonialismo inglés en Estados Unidos, en la obra de John Locke. La autora enfatiza la relación establecida por Locke entre América y los orígenes naturales de la sociedad civil, visualizando esta tierra como un segundo Jardín del Edén, en el cual Inglaterra debía defender sus demandas contra los intereses de los indios y otros poderes europeos. Esto ha sido pasado por alto por los estudiosos de los *Two Treatises*, ya que pocos han escrito sobre las referencias y el largo periodo de estancia de Locke en la colonización del nuevo mundo y la empresa del Conde de Shaftesbury en Carolina. Un estudio de estos aspectos puede evidenciar que los dos tratados fueron escritos en defensa de la política colonial de Inglaterra. La autora sostiene, más específicamente que el capítulo sobre la propiedad del *Second Treatise* fue escrito para justificar el despojo de los aborígenes de sus tierras, a través de una vigorosa defensa de los intereses “superiores” de Inglaterra y sus propietarios (1996)

Huyler (1997) se ubica en el debate contemporáneo entre el comunitarismo y el liberalismo (p. 523) y realiza una reconstrucción de la filosofía liberal de John Locke, reconociendo a través de ella que el filósofo es declarado como padre del liberalismo moderno, pero en realidad no es el campeón del liberalismo que los críticos sugieren. Una cuidadosa lectura moral de la vida y el pensamiento de Locke puede reflejar como refuta muchas de las premisas principales y características, asociadas hoy en día al

liberalismo y a menudo también a Locke. Este examen debe realizarse para resolver algunas disputas públicas perplejas y para encontrar una poderosa herramienta para reformar algunos aspectos problemáticos de la práctica política contemporánea. Un punto esencial en la discusión contemporánea sostiene que el liberalismo comprende un compromiso con un individualismo vulgar. El hombre liberal a menudo se presenta como un átomo social desprovisto de un lazo comunal y de obligaciones; egoísta y totalmente preocupado por sus propios intereses. El estado debe ser un árbitro imparcial y tolerante al servicio de los individuos, sus propósitos personales y sus planes de vida. Tradicionalmente se ha dicho que Locke habría aprobado todo esto, pero esta imagen concuerda más con la descripción de Hobbes (p. 524). Locke, más allá de Hobbes, enfatiza la racionalidad humana y la capacidad de guiarse por la razón y la vía de la razón puede producir incluso paz perpetua y tranquilidad (p. 525). Muchos estudiosos contemporáneos quienes asociaron el individualismo y el interés propio con el liberalismo y al liberalismo con Locke son también críticos de su influencia en los asuntos humanos (p. 526). Locke repudia los puntos de vista del atomismo social, en sus raíces ontológicas. El individuo lockeano es un animal racional y también un animal social, un ser apropiado para la sociedad. Locke no fue un hombre pobre; administró sus recursos, recolectó rentas, prestó dinero con interés e invirtió modestamente en proyectos comerciales a lo largo de su vida (p. 528); pero también era devoto de la caridad y la afiliación social (p. 529), e incluso Tully habla de la adscripción de Locke a un cristianismo altruista (p. 530). A partir de estos y otros hechos e intereses desarrollados a lo largo de su vida, podría concluirse que Locke no era un liberal y que a los individuos lockeanos les conviene la vida en sociedad. (p. 532).

A finales del siglo pasado, comienza a abrirse un nuevo tema que trasciende la discusión sobre la propiedad en la teoría política angloamericana y con regularidad se recurre a la obra de Locke para extraer argumentos para las distintas posiciones. Esta temática se refiere a la tasación de los impuestos. Byrne (1999), recurre a la teoría de la propiedad de Locke (p. 701) para deliberar si, de acuerdo a la ley constitucional, la

tasación progresiva de impuestos es permisible. Esto porque de acuerdo con algunas posiciones, solo un impuesto igual sería justo e imparcial y estaría en concordancia con las ideas liberales de la autonomía individual; además, la justicia como imparcialidad debe basarse en un sistema de impuestos bajos, promovidos por las campañas políticas recientes de Estados Unidos. A pesar de esto, muchos de los argumentos en contra de una tasación progresiva se basan en actitudes discriminatorias, tanto de la pobreza como de la riqueza, lo cual oscurece el verdadero trasfondo de las teorías anti-progresistas (p. 702). Algunos de los defensores de la perspectiva de un impuesto igual sostienen sus puntos de vista a partir de una posición filosófica liberal, de acuerdo con la cual los individuos son supremos y la propiedad es y debe ser poseída absolutamente por los individuos. Remontan este punto de vista al siglo XVII y a menudo lo relacionan con Locke, al afirmar que el filósofo parte de la premisa de que los individuos son propietarios de los frutos de su propio trabajo y la mezcla del trabajo con un recurso natural que previamente no era de su pertenencia, le da derecho a los individuos a la propiedad del producto realizado. De acuerdo con este punto de vista, establecer este derecho natural a la propiedad fue un paso necesario para establecer el rol de un gobierno y proteger la propiedad. A partir de esto infieren que el impuesto a la tierra o a sus productos contradice en algunos aspectos la autonomía individual, pero no valoran que a diferentes mezclas de trabajo se corresponden diferencias en la riqueza (p. 703). Para Byrne, no solamente la voluntad, sino también las diferencias de talento y habilidad afectan la acumulación de riqueza y debe respetarse esas diferencias de talento, si se respeta a las personas como individuos y esas diferencias deben ser consideradas en el proceso de tasación de los impuestos. Por estos motivos, la versión radical de la filosofía liberal, expuesta anteriormente, no es la única interpretación posible de la autonomía individual de Locke y no representa la mejor aplicación de los derechos de propiedad lockeanos a la tasación de los impuestos (p. 704).

En fin, esto ejemplifica algunas de las principales discusiones sobre liberalismo y John Locke, a finales del siglo XX, cuando la imagen política de Bentham se

encuentra diluida en la teoría política occidental y Locke ha sido afianzado como padre del liberalismo. Un giro distinto darán los estudios sobre John Locke, a partir del 11-S, pero la exposición de ese contexto trasciende los límites de este trabajo.

## **SÍNTESIS DE RESULTADOS CAPITULARES**

Durante la segunda mitad del siglo XX, la teoría política adquiere independencia de la ciencia política y se constituye una visión tradicional y canónica del abordaje de la política, debido tanto al valor funcional de la construcción analítica de una tradición occidental de la teoría política, como a determinados supuestos axiomáticos de la disciplina, los cuales brotan del plano deontológico, el soporte moral o el arcano político que delimita la tradición occidental. Entre estos, referirse exclusivamente a sí misma y no a una realidad externa, la negación de todo método dialéctico (o que no se apegue al principio de no contradicción), el planteo de un deber ser de la conciencia del hombre y su renuncia a referirse a problemas concretos de la sociedad

A pesar de que el abordaje racionalista de la teoría política fuera planteado por Sabine y otros autores para justificar el carácter comprometido de sus planteamientos, durante la primera mitad del siglo XX, con la consolidación de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política, se conservan los axiomas derivados del compromiso político y la búsqueda del deber ser de la humanidad, pero ya no se les entiende denotadamente como compromiso político (se mantienen ocultos a modo de arcano) y la teoría política adquiere un pretendido matiz de imparcialidad, en contraste con las posiciones comprometidas con el estudio de la realidad, a las cuales cataloga de ideología.

La tradición occidental está conformada a partir de un canon de autores y textos cuya constitución analítica fue la primera tarea llevada cabo por la teoría política transatlántica u occidental, en su condición de nueva disciplina. Esta selección responde a determinados criterios tomados como axiomas, los cuales son los propósitos políticos predominantes de algunos grupos académicos occidentales, paradójicamente asociados a

las tendencias más conservadoras, en un contexto de Guerra Fría. El canon también implica una serie de supuestos epistemológicos y metodológicos, derivados en última instancia de los axiomas iniciales. La versión disciplinar de la teoría política se ha institucionalizado a través de los libros de texto y los cursos no solo de teoría política y filosofía política, sino también de otras disciplinas como derecho y educación.

Como consecuencia de la constitución de este canon, John Locke llega a ser considerado padre del liberalismo y el *Second Treatise* a ser entendido como un primer texto de la teoría política liberal. En la segunda mitad del siglo XX, uno de los temas más discutidos académicamente al respecto de la obra de Locke fue su teoría de la propiedad.

Las críticas hechas al abordaje tradicional de la teoría política como una disciplina independiente, generalmente no comprenden un examen de los axiomas ocultos o los propósitos políticos desde los cuales surge toda posterior selección, a la hora de confeccionar teorías políticas. Estas críticas recaen principalmente sobre aspectos epistemológicos y metodológicos que derivan procedimentalmente de tales axiomas y a pesar de reconocer la existencia de estos supuestos absolutizados, no los escrutan meticulosamente.

El contextualismo realiza una crítica de la selección del canon de la teoría política y de su valoración interpretativa de la historia a partir de la plurivalencia de los textos clásicos y no de la comprensión de lo que los textos realmente significaron en sus propios momentos históricos. Por estas razones, el contextualismo presenta un método distinto, de acuerdo con el cual debe separarse lo que un autor realmente quiso decir a su propio auditorio y en su propio momento histórico, de todas las interpretaciones posteriores sobre su obra.

En ese periodo se habla de la pérdida de sentido del término liberalismo, a pesar de que si se compara tales discursos con los que imperaron en el periodo entre guerras, podrá notarse que durante la primera mitad de la centuria pasada el liberalismo tampoco gozaba de una cohesión sustancial y lo que diferencia esta diversidad con las posiciones

de la segunda mitad del siglo XX, es el interés de la segunda parte de la centuria pasada por consolidar una visión monolítica de la política, a través de la teoría política, entendida a partir de su objeto de estudio: la tradición liberal trasatlántica u occidental.

Después de la caída del Muro de Berlín y del desplome de la URSS, se presenta un desfallecimiento de la cultura cívica liberal moderna en los principales países capitalistas y la teoría política afronta el problema de la necesidad de argumentar en favor de fortalecer el deber de la obligación política y el compromiso político. Esto se debe en gran parte al aumento de la pobreza, generado por el auge de las sociedades industriales, a partir de un pensamiento considerado como liberal. De modo paralelo a este malestar social surgen distintas posiciones propias de un pluralismo político, cuya característica común es que las teorías políticas abogan por distintas minorías.

Hacia finales del siglo XX, no existe un criterio unificador como para agrupar a todas las ideologías que se auto-proclaman como liberales a lo largo del siglo XX, pero a través de sus disputas y los problemas teóricos y concretos que afrontan, progresivamente se estipula y canoniza a John Locke como padre del liberalismo. Hacia la década de 1990, la discusión sobre la teoría de la propiedad del filósofo trasciende a otro tema controversial en la academia occidental: la tasación de impuestos.

## **CAPÍTULO 5: LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN HOOKER, SIDNEY Y LOCKE**

### **INTRODUCCIÓN**

En el siguiente capítulo se comparará los principales argumentos sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original en *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* de Hooker (1989), *Discourse Concerning Government* de Sidney (1996) y *Two Treatises of Government* de Locke (2015).

Primeramente se expondrá por separado los argumentos de los tres tópicos en cada uno de los tres autores estudiados, a partir de las obras indicadas, estableciendo relaciones contextuales de importancia para comprender el significado de sus



argumentos al respecto de la ley natural, la razón natural y el pacto original para los auditorios y momentos históricos para los cuales fueron redactados y publicados. En relación con la obra de Locke, se presentará por separado el tratamiento de los tópicos estudiados en el *First Treatise* y el *Second Treatise*, por los motivos históricos expuestos en los dos capítulos anteriores. Posteriormente se identificará las principales peculiaridades del planteamiento de Locke, en función de los otros dos autores también considerados padres del liberalismo en algunos contextos de la primera mitad del siglo XX.

## **LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN RICHARD HOOKER**

**De la oposición entre la naturaleza humana y los atributos de Dios.** La cosmovisión de Hooker parte de dos principios o axiomas teológicos característicos de la influencia agustina en el pensamiento protestante del siglo XVI y desarrolla sus argumentos a partir de una marcada influencia aristotélica, a través de la cual arriba a sus principales conclusiones. Estos elementos determinan su concepción de la ley natural, la razón natural y del pacto original, así como de otra serie de conceptos y procedimientos asociativos y deliberativos, relacionados con estos tópicos, de acuerdo al orden del discurso del autor.

El primer principio sostiene que Dios es un ser de paz. El segundo afirma a la naturaleza humana como impaciente y de contumeliosa maldición (Pref. 1.1). De esta manera, la naturaleza humana puede ser entendida como una naturaleza de guerra, conflicto, impaciencia y confusión, en contraste con la existencia de un Dios de paz, conciliación, paciencia y claridad. Por consiguiente, en el esquema general de la cosmovisión de Hooker, la naturaleza humana se opone a los atributos de Dios.

**De la necesidad de una conciliación.** Este problema amerita de una conciliación

o de lo contrario la naturaleza humana no cuenta con posibilidad alguna de salvación. Hooker responde a este conflicto asumiendo una posición teológica racionalista, cuya influencia principal se encuentra en la obra de Aristóteles. Para el autor, existen dos caminos a través de los cuales la humanidad puede alcanzar la bienaventuranza. Estas dos vías habían sido tratadas con detenimiento por otros autores previos y contemporáneos, tanto jesuitas como partidarios de distintas versiones de la Reforma; pero el de Exeter les brinda un tratamiento muy peculiar y adecuado tanto a los conflictos religiosos como a las principales polémicas civiles de su contexto.

Los dos caminos planteados por Hooker son la ley divina o de Dios y la razón natural de la humanidad, obtenida como consecuencia de la ley natural establecida por Dios. Por encima de las leyes humanas, tanto la ley divina como la ley natural son eternas y tienen lugar en todas las cosas (Lib. 1, 3.1).

A través de estos dos caminos, la humanidad puede perfeccionarse históricamente y acercarse a los atributos característicos de Dios. Para lograrlo, deberá constituir una serie de procedimientos jurídicos, aplicables tanto a las resoluciones de la sociedad religiosa como de la sociedad civil. Esto requerirá de un pacto original de carácter gradual para garantizar el sometimiento de las partes a una ley eclesiástica o civil en común, una autoridad y una sentencia definitiva y conciliadora. Por otra parte, las leyes propiamente humanas o mixtas, ya sean de carácter eclesiástico o nacional, deben poder someterse al examen de un juicio racional, adecuado a los requerimientos anteriores, para alcanzar progresivamente un mayor grado de perfección.

De lo anterior se desprende que la ley aplicable a las cuestiones religiosas es distinta de aquella otra hecha para solucionar los conflictos relacionados con los asuntos públicos. Por eso, para Hooker es necesaria una separación perpetua y personal entre la iglesia y el *Commonwealth*, ya que ambas son cosas distinguibles por su naturaleza (Lib. 8, 1.2). Luego, "*Laws whether mixedly or merely human are made by public societies: some, only as those societies are civilly united; some, as they are spiritually joined and*

*make such a body as we call the Church*”<sup>109</sup> (Lib. 1., 10.11).

En un plano de mayor abstracción, los dos caminos planteados por Hooker componen la única vía a través del cual la humanidad puede transitar de su naturaleza corrupta a la imitación de los atributos de Dios, ya sea mediante una conciliación de las disputas eclesiásticas o civiles. Las principales preocupaciones del autor en estos dos ámbitos se ubican principalmente en el contexto histórico de la polémica referente a las potestades religiosas del monarca y de las disputas sobre divinidad, entabladas en Europa y más específicamente en la Inglaterra de finales del siglo XVI.

Antes de proseguir con una exposición detallada de los principales argumentos al respecto de esta relación, de acuerdo a los intereses de este trabajo, se procederá a presentar un panorama general de la posición de Hooker al respecto de las controversias políticas o civiles y las disputas religiosas de la Inglaterra de su contexto.

#### **De la posición de Hooker en el conflicto teológico y político de su contexto.**

Cuando la iglesia anglicana surgió en tiempos de Enrique VIII, su ley le concedió un poder absoluto al monarca, ya que le sumó a su predominancia sobre los asuntos civiles, la máxima autoridad sobre el gobierno de la iglesia de Inglaterra. Esto implicó el sometimiento de toda la estructura política del *Commonwealth* y del ordenamiento episcopal de la iglesia a la voluntad absoluta del rey.

Entre estas dos esferas se desenvuelve el pensamiento de Hooker. De un modo similar a como combina elementos característicos de la tradición agustina, a través de su influencia en la Reforma, con soluciones teológicas racionalistas, inspiradas en Aristóteles; el de Exeter mezcla una defensa de la iglesia anglicana contra las posiciones de las iglesias presbiterianas, con influencia calvinista en Inglaterra, con una oposición a la centralización del poder político y religioso en las manos del monarca. Luego, Hooker aboga por la independencia jurídica de la iglesia anglicana del campo específico del

---

<sup>109</sup> “Las leyes, ya sea mixtas o meramente humanas están hechas por las sociedades públicas: algunas, sociedades solo como estas están unidas civilmente; algunas, están espiritualmente unidas y hacen un cuerpo tal como el que llamamos la iglesia”.

gobierno civil, a cargo del rey y esto necesariamente influye en la forma de algunos de sus argumentos.

Al respecto del ámbito eclesiástico, para el autor, el cuidado de la religión es común a todas las sociedades políticas, ya que cuando las sociedades abrazan la verdadera religión reciben el nombre de iglesia y pueden distinguirse de otras sociedades (Lib. 1, 8.1). Por consiguiente, Hooker plantea el establecimiento de una iglesia como un principio fundamental de la conformación de una identidad nacional entre los miembros de la sociedad civil.

Cada cuerpo político tiene alguna religión y considera a la iglesia de esa religión como la única verdadera. La verdad de la religión diferencia al cuerpo político de otras sociedades públicas establecidas entre los hombres. Debido a esto, el nombre de una iglesia solo importa a una sociedad de hombres primeramente unidos a alguna forma de gobierno público, el cual llega a distinguirse de otras sociedades por el ejercicio de la verdadera religión cristiana, en la misma medida que por las peculiaridades distintivas del cuerpo político del *Commonwealth*. En términos particulares, el mismo hombre de la iglesia de Inglaterra es el miembro del *Commonwealth* y un miembro del *Commonwealth*, necesariamente debe pertenecer a la iglesia anglicana (Lib. 8, 1.2).

A pesar de la firmeza del autor en estos principios, en la Europa de su época predominan distintas leyes eclesiásticas y estas ejercen mayor o menor influencia en el conflicto entablado entre la iglesia de Inglaterra y las diversas iglesias puritanas inglesas.

En Europa, antes del arribo de Calvino a Francia, la iglesia protestante de ese lugar presentaba un orden civil de acuerdo con el cual sus miembros realizaban la elección de sus propios oficiales (Pref. 2.1). Esta relación, establecida a través del proceso de elección, justifica el consentimiento político a partir de un criterio que transgrede en mayor medida la justificación teológica de la jerarquía eclesiástica de Roma y su concepción del derecho divino y en menor grado, aunque no con menor importancia, el orden feudal de la sociedad civil europea. La iglesia de Francia

sustentaba la autoridad de sus oficiales en el poder popular, una especie de razón emitida a través de un voto por cada uno de los miembros de la iglesia y no en una supuesta voluntad de Dios, quien quiso que unos rigieran sobre otros en el plano divino y en el plano político-social. Sin embargo, a pesar de los paralelismos que pudieran identificarse, en un afán por encontrar en el pasado el sustento teórico del orden imperante de las cosas presentes, estos aspectos reformadores no se corresponden, más que por una ligereza del pensamiento, con el valor asignado en el siglo XX a la obligación política, la elección popular, el consentimiento público ni al poder popular, sino a una transgresión en contra de los mecanismos políticos de corte medieval, imperantes en la época.

Por su parte, Calvino y la consolidación de la iglesia de Ginebra asumen una posición intermedia en relación con el modo de determinar el poder político. Calvino no está de acuerdo con el orden episcopal de la iglesia de Roma, pero no considera prudente asentar la totalidad del poder en la decisión de la multitud. El jurista propone ante esto la necesidad de establecer un conjunto de leyes que todos estén de acuerdo en seguir y a las cuales se sujeten brindando su consentimiento, mediante un pacto. De acuerdo con la concepción de una naturaleza corrupta de la humanidad y su contraposición con la razón natural como camino para la salvación, la iglesia de Ginebra brinda como argumento para el establecimiento de este tipo de leyes eclesiásticas que una multitud ignorante, la cual no se conduzca mediante el empleo de la razón natural y en armonía con la ley divina, puede cambiar fácilmente de parecer y no trascender, mediante el razonamiento, el nivel de la mera opinión (Pref. 2.1).

Esta propuesta de Calvino sugiere un pacto distinto al de la iglesia de Francia, previa a su influencia, esto para garantizar el consentimiento político. El sustento del pacto no recae exclusivamente sobre el poder popular, pero no excluye al poder popular del proceso. De acuerdo con la iglesia de Ginebra, las leyes son propuestas por algunos teólogos, pero su aceptación y aprobación deben contar con el consentimiento popular y para evitar cualquier controversia en el camino, los acuerdos comunes deben ser muy

generales, tanto en lo referente a la forma de los procesos como al contenido. Los acuerdos iniciales de la iglesia de Ginebra fueron: a. nunca más volver a admitir al papismo entre ellos; b. vivir obedeciendo las órdenes concernientes al ejercicio de su religión y la forma de su gobierno eclesiástico; c. su verdad, su fe y sus ministros, encargados de los trabajos de Dios, deben estar dispuestos de acuerdo a lo que establecen las escrituras para este fin y propósito. A pesar de esto, el mecanismo por medio del cual todas las partes aceptan sujetarse a esta disciplina, es la persuasión (Pref. 2.1).

La reforma de la iglesia de Escocia conservó el modelo de Calvino (Pref. 2.8). También existieron otras iglesias que se coordinaron por otras disciplinas, como el caso de la iglesia de Heidelberg, la cual siguió la disciplina de Gualter y tuvo un estilo de vida más pacífico que la iglesia de Ginebra (Pref. 2.9).

Propiamente en Inglaterra, hubo algunos conflictos entre la iglesia oficial y las posturas puritanas, en tiempos del rey Eduardo. En los días de la reina María, se conformaron dos posiciones entre los ingleses protestantes que huyeron de Inglaterra: a. una línea que continuó con el empleo de los libros de servicio de la iglesia episcopal de Inglaterra; b. otras posiciones las cuales prefirieron una traducción inglesa del libro de oraciones de la iglesia de Ginebra. En el reinado de Elizabeth, los segundos se desviaron universalmente y han actuado incluso en contra de las órdenes de la iglesia de Inglaterra, fundada en disidencia con la iglesia de Roma. *“But the manner or men’s writing must no alienate our hearts from the truth”*<sup>110</sup> (Pref. 2.10).

El autor publica su obra en la última década del reinado de Jacobo I. En su recuento histórico podemos identificar una jerarquía de iglesias reformadas, de acuerdo a los planteamientos y preferencias teológicas de Hooker, cada una con un tipo de pacto con sus feligreses, cuyas leyes las hacen ser más o menos del agrado del teólogo. En primer lugar, Hooker establece a la iglesia de Inglaterra; le sigue la iglesia de

---

<sup>110</sup> “Sin embargo, las costumbres o la escritura de los hombres no deben alienar los corazones de la verdad”.

Heidelberg, por su estilo de vida pacífico que la acerca al ser pacífico de Dios; en una tercera instancia, algunas iglesias puritanas inglesas, no influenciadas por la iglesia de Ginebra y lideradas por hombres racionales con los cuales la iglesia anglicana podría entablar una sana discusión; en cuarto lugar, la iglesia de Escocia; en un quinto nivel, las iglesias presbiterianas de influencia calvinista en Inglaterra; en sexto lugar, las iglesias calvinistas continentales y en el último puesto, la iglesia protestante de Francia, antes de la llegada de Calvino.

Existe un pacto entre la iglesia de Inglaterra y su ordenamiento episcopal con sus feligreses (Pref. 2.1). Para Hooker, este pacto se basa en una interpretación de las escrituras de acuerdo con la cual las cosas, tal y como han sido establecidas y ordenadas, implican un diseño de gobierno eclesiástico bastante adecuado y a la vez perfectible (Pref. 4.1).

A pesar de esto, las iglesias presbiterianas inspiradas en la iglesia de Ginebra y más específicamente en Calvino, se resisten a seguir los mandatos de la iglesia de Inglaterra y apelan a otro pacto según el cual, todo cristiano temeroso de Dios debe unírseles y seguir otros mandatos, adecuados a lo que denominan la Disciplina del Señor (Pref. 2.1).

A diferencia de la posición de Hooker y de la iglesia de Inglaterra, este otro pacto de influencia calvinista parte de una concepción conforme a la cual, no existe ni ha existido, desde tiempos de los apóstoles, una forma de gobierno eclesiástico correcta y por eso solamente el orden y la disciplina que parte de su propio pacto salva y recupera la única y verdadera forma de gobierno eclesiástico, desde los días de los apóstoles (Pref. 4.1).

Un tercer grupo de hombres, leyendo las escrituras, al igual que los otros dos bandos, busca ejemplos y diseños de gobierno en algunas de las épocas entre la vida de los apóstoles y la historia inglesa (Pref. 4.1). Estos últimos, generalmente yerguen iglesias presbiterianas y congregacionales, sin adherirse al pacto de la iglesia de Ginebra.

La Iglesia de Inglaterra, de acuerdo con Hooker, está dispuesta a entrar en disputa tanto con los líderes presbiterianos de influencia calvinista como con los miembros del último grupo, pero reconoce que el desarrollo de la razón y el ingenio, adecuados a la paz, se podría dar con la actitud racional del tercer grupo y no con la posición de los líderes presbiterianos de influencia calvinista. Esto porque los líderes inspirados en la iglesia de Ginebra, en la misma medida que consideran a los partidarios de la iglesia de Inglaterra como equivocados y responsables de mantener una forma de gobierno adecuada a la fragilidad humana y al fin del mundo, injurian y maldicen a los partidarios del tercer grupo descrito (Pref. 4.1). De acuerdo con el de Exeter, las iglesias inglesas, inspiradas en la reforma de Ginebra, quieren destruir una cosa por naturaleza fuerte e imponer a las demás partes del cuerpo político lo que estas no piensan les una y de paso abolir, mediante este proceso, el ordenamiento religioso de las demás partes, imponiendo sus propios mandatos (Pref. 5.3). Luego, para los líderes presbiterianos de influencia calvinista, no hay posibilidad de consentimiento mutuo vía disputa, porque solo ellos están en lo correcto y por eso no ejercitan la razón natural a sus anchas (Pref. 4.1). Sin embargo, de acuerdo con Hooker, el intenso debate entablado en el contexto histórico, para deliberar sobre la mejor forma de gobierno para las iglesias cristianas inglesas (Pref. 4.2), implica la necesidad de que las iglesias sometidas a la disciplina de Ginebra, entren en un debate racional e ingenioso para llegar a un pacto con la iglesia episcopal y las demás posiciones, siendo este pacto un consenso eclesiástico sobre la forma de la organización de la iglesia. Esto acorde con la ley divina y natural, impuesta por un Dios de paz. (Pref. 4.8).

Esto debe hacerse de acuerdo a las condiciones procedimentales, estipuladas por el autor, para modificar el pacto establecido entre la iglesia de Inglaterra y sus feligreses. Tal proceso puede conducirse únicamente por dos caminos, uno que le apuesta al derecho divino y otro a la razón natural, sin que estos se opongan entre sí. Para el autor, los únicos dos caminos por medio de los cuales se puede modificar ese pacto son la ley de Dios y la razón del hombre. Fuera de estos dos senderos, los cambios responden al



error y a una concepción obsoleta de la ordenanza de Cristo (Pref. 2.1).

**De la ley divina, historicismo y razón natural.** Después de ilustrar algunos aspectos contextuales de la posición del autor, al respecto de los conflictos religiosos de la Inglaterra de su tiempo, se continuará con la exposición de sus argumentos referentes a los dos caminos a través de los cuales, la humanidad puede trabajar su naturaleza corrupta para llegar a participar de los atributos característicos de Dios.

La ley divina o la ley de Dios y la razón natural son los dos caminos a través de los cuales se puede arribar a consensos, ante cualquier disputa de orden divino o civil (Pref. 1.2). Únicamente por estos dos caminos, el espíritu guía a los hombres hacia la verdad. El primero se corresponde con la revelación y es total, pero es accesible a un número muy reducido de hombres. El segundo se asocia al ingenio, el arribo progresivo e histórico a la verdad y es propio de todos los hombres que son de Dios (Pref. 3.10).

Debido a este carácter progresivo, mediante el cual el hombre arriba a la razón natural y a la verdad, el consenso en Hooker no implica la aceptación radical del orden actual de las cosas, ya sean divinas o civiles. Solamente la ley de Dios es eterna, tanto en lo que se refiere a las operaciones divinas, o hacia su interior, como a la ley natural a la que ha sometido a todas las cosas que se encuentran en su exterior. En contraste, la ley del hombre, producto del ejercicio de su razón, no posee pruebas definitivas y universales que justifiquen absolutamente, el orden actual de las cosas (Pref. 2.1). Luego, la ley producida por el ejercicio de la razón natural no es definitiva (Pref. 6.1), pero está sujeta a la ley de Dios.

Al igual que Agustín, Hooker con estos argumentos introduce el carácter histórico de las ideas teológicas y civiles. Esto se desprende del papel de la razón natural como camino para develar progresiva e históricamente la verdad. Por consiguiente, la humanidad puede cambiar la ley resultante del empleo de la razón natural para interpretar la ley de Dios, pero para hacerlo debe aportar una prueba rotunda y justificadora de la necesidad de cambiar el orden actual de las cosas eclesiásticas o civiles. Si no se aporta una prueba tal, nadie puede obligar a los demás a someterse a un

cambio en las leyes establecidas de antemano, mediante un pacto cuyo fundamento no solo se halla en la razón, sino también en la ley divina y la ley natural, establecidas por Dios.

**De la ley natural previa al pacto original: el carácter ontológico de la ley.**

Hooker presenta una argumentación ontológica a partir de la cual podemos reconocer un estado previo al primer paso del pacto original, esto de acuerdo a los axiomas más generales y la cosmovisión del autor. En esta parte de la argumentación se visualiza de una manera más pronunciada la influencia ejercida sobre el autor por la obra de Aristóteles.

De acuerdo con el de Exeter, todas las cosas existentes han sido causadas por una operación no violenta o causal y la finalidad por la cual han sido trabajadas, yace en el trabajo mismo que había sido fijado de antemano por Dios para obtenerlas. A cada una de las cosas existentes se les ha asignado una especie y establecido una ley, cuya definición para el autor sería la siguiente: *“that which doth assign unto each thing the kind, that which doth moderate the force and power, that which doth appoint the form and measure of working, the same we term a Law”*<sup>111</sup> (Lib 1, 2.1). Por esta teleología, las acciones por medio de las cuales se puede alcanzar cualquier finalidad, no son producidas por el azar y son acciones ordenadas y regulares. El planteamiento de Hooker logra un punto de equilibrio entre los argumentos extraídos de la filosofía primera de Aristóteles y el papel del trabajo para el pensamiento de la Reforma, al sustituir la noción de principio de movimiento, característica del Estagirita, por los términos *work* y *labour* al referirse a lo que actualiza su potencia, produciendo la obra de Dios y, por analogía, la obra humana.

Si la ley responde a una finalidad y el alcanzar tal finalidad a un trabajo, constituido por una serie de acciones ordenadas y regulares: ¿quién o qué estableció tanto la ley como la finalidad de todas las cosas? Dios *“Being the first, it can have no*

---

<sup>111</sup> “Aquello que le asigna a cada cosa una especie, aquello que modera la fuerza y el poder, aquello que designa la forma y la medida del trabajo, es lo mismo que nosotros llamamos una ley”.

*other than itself to be the author of the law which it willingly worketh by. God therefore is a law both to himself, and to all other things...*"<sup>112</sup> (Lib. 1, 2.3). En otras palabras, de acuerdo con Hooker, Dios estableció tanto la ley como la finalidad de todas las cosas y por esto hay una razón en cada uno de los trabajos de Dios, la cual se corresponde con el establecimiento de la ley natural y esta ley ha sido impuesta sobre todos los trabajos (Lib. 1, 2.4).

La finalidad general del trabajo externo de Dios es el ejercicio de su máxima gloria y de su más abundante virtud; el producto es la abundancia o multiplicidad que a menudo los seres humanos llaman riqueza (Lib. 1, 2.4). Luego, en esta abundancia, Dios no hizo ninguna cosa sin una causa, porque todas las cosas fueron hechas por él y tienden hacia el fin por el cual fueron creadas (Lib. 1, 2.3).

La ley ha sido establecida por Dios. Él mismo se ha sometido a ella y ha sometido a todas las cosas resultantes de su creación. Por esta razón, aunque Dios quisiera no hacer alguna cosa en particular, si el no hacerla no fuera algo bueno, en concordancia con su propia ley, entonces debe hacerla para perpetuar el orden y la regularidad de las cosas. De la misma manera, Dios no puede hacer aquellas cosas que no son buenas en función de su propia ley (Lib. 1, 2.3). En otras palabras, Hooker se posiciona como partidario del racionalismo teológico y se opone al voluntarismo,

*If therefore it be demanded, why God having power and ability infinite, the effects notwithstanding of that power are all so limited as we see they are: the reason hereof is the end which he hath proposed, and the law whereby his wisdom hath stinted the effects of his power in such sort, that it doth no work infinitely but correspondently unto that end for which it worketh*<sup>113</sup> (Lib. 1, 2.3).

---

<sup>112</sup> Siendo el primero, no puede tener otro que no sea sí mismo para ser el autor de la ley que voluntariamente trabaja para sí. Por lo tanto, Dios es una ley tanto para sí mismo como para todas las otras cosas".

<sup>113</sup> "Si por lo tanto se demandase porqué Dios tiene poder y capacidad infinita, a pesar de que los efectos de ese poder se encuentran limitados como nosotros los vemos: la razón aquí presente es el fin que él ha propuesto y la ley mediante la cual su razón ha escatimado los efectos de su poder en tal ámbito, de tal manera que no trabajan infinitamente, sino correspondientemente al fin por el que se trabaja".

Entre todas las cosas existentes, incluso aquellas producidas por los trabajos de Dios, ¿cuál es la primera de todas? (Lib. 1, 2.1). Los trabajos y las operaciones laboradas por Dios le dieron a cualquier autor posterior tanto el trabajo como las leyes naturales necesarias para realizar su obra (Lib. 1, 2.2). Por consiguiente, el trabajo de Dios es anterior a cualquier otro trabajo y artesano y lo primero en ser hecho fue la ley de Dios.

En su sentido más general, una ley es una regla directiva referente a la bondad de la operación (Lib. 1, 8.4). Existen distintas especies de cosas y la ley eterna de Dios recibe distintos nombres en función de las diferentes especies a las que se refiere: *“that part of it which ordereth natural agents, we call usually nature’s law; that which Angels do clearly behold, and without any swerving observe is a law celestial and heavenly...”*<sup>114</sup> (Lib. 1, 3.1).

La ley natural funciona hacia el exterior de Dios, de un modo análogo a las operaciones internas de Dios, como la generación del Hijo y el proceder del Espíritu (Lib. 1, 2.2): *“For being three, and they all subsisting in the essence of one deity; from the Father and the Son, thorough the Spirit all thing are”*<sup>115</sup> (Lib. 1, 2.2). En otros términos, mientras la ley divina se refiere a las operaciones propias de la sabiduría de Dios y se dirige hacia el interior de sí mismo, por lo cual *“The rule of natural agents that work by simple necessity, is the determination of the wisdom of God, known to God himself the principal director of them, but not unto them that are directed to execute the same”*<sup>116</sup> (Lib. 1, 8.4); la ley natural se refiere a las operaciones de los agentes naturales externos a Dios.

---

<sup>114</sup> “Aquella parte de esta (ley) que ordena a los agentes naturales, nosotros la llamamos generalmente ley natural; aquella que los ángeles claramente advierten, y sin desvío alguno cumplen es una ley celestial (*celestial and heavenly*)...”

<sup>115</sup> “Por ser tres, y ellos todos subsistiendo en la esencia de una deidad; del padre y del hijo, absolutamente el espíritu de todas las cosas son”

<sup>116</sup> “La regla de los agentes naturales que trabajan por simple necesidad, es la determinación de la sabiduría de Dios, reconociéndose a Dios mismo como el principal director de estos, pero no a aquellos que son dirigidos a ejecutarla”.

No puede haber contradicción entre la ley divina y la ley natural, en tanto que ambas implican la continuidad de la ley de Dios. Por eso ambas son eternas y “... *eternal decree is that we term an eternal law*”<sup>117</sup> (Lib 1, 2.2). De esta manera, Dios se ha sometido a su propia ley, tanto divina (hacia su propio interior) como natural (hacia su exterior) y a ella ha sometido a todas las demás cosas para manifestar su máxima gloria y su máxima virtud.

En relación con las operaciones externas, la ley natural establece que todas las cosas son algo en potencia de lo cual todavía no son en acto. Por esto, en cada una de las cosas hay un apetito o deseo por el cual se inclinan hacia algo que pueden llegar a ser. Cuando las cosas llegan a serlo, necesariamente se realizan como más perfectas porque “*all which perfections are contained under the general name of Goodness*”<sup>118</sup> (Lib. 1, 5.1).

Todas las cosas existentes en el mundo son bienes, ya que “*all things in the world are said in some sort to seek the highest, and to covet more or less the participation of God himself*”<sup>119</sup> (Lib. 2.4). Luego, todas las cosas imitan la exactitud absoluta de Dios y tienden hacia aquello que es más exquisito en cada una de ellas en particular (Lib. 1, 5.1).

Los seres humanos en su condición de seres existentes, entablarán un pacto original y de carácter gradual, a partir de su propio trabajo y el empleo progresivo de la razón natural para solucionar sus disputas, llegar a acuerdos, definir leyes y establecer autoridades y definir los procesos judiciales más adecuados para solucionar las disputas y perfeccionar la ley. A través de este proceso, el ser humano puede transitar de su naturaleza corrupta y contumeliosa, a la participación en acto de los atributos pacíficos y amorosos de Dios, lo cual constituye su finalidad y su perfección, establecidas desde un

---

<sup>117</sup> “... decreto eterno es lo que nosotros llamamos una ley eterna”.

<sup>118</sup> “perfecciones las cuales están todas contenidas bajo el nombre general de Bondad”.

<sup>119</sup> “se dice que de alguna manera todas las cosas en el mundo buscan lo más alto y codician (codiciar) en mayor o menor medida la participación de Dios mismo”.

inicio por Dios. Luego, no solamente la razón natural conduce a los seres humanos hacia la realización de un pacto original, sino también cierto impulso involuntario o inconsciente colocado en su ser, al igual que en el ser de todas las demás cosas existentes, por el cual tienden hacia la perfección o la imitación de Dios.

**Un pacto original de carácter gradual.** La naturaleza trabaja en los hombres el amor a sus propios consejos, de acuerdo con la ley natural y la adquisición de la razón natural. La contradicción con la posición de los otros genera disputa y en esta contienda se confrontan los atributos de la naturaleza corrupta de la humanidad, con el empleo de la razón natural. Del ejercicio de la razón natural surge el ingenio necesario para disputar y perfeccionar tanto la razón como la ley humana, arribando a consensos a partir de respuestas halladas en la ley de Dios, manifiesta en las escrituras (Pref. 2.7). Luego, el trabajo de la razón natural de la humanidad es capaz de llevar a la humanidad al consenso consigo misma, la superación de su naturaleza corrupta y un acercamiento progresivo e histórico a las características propias de Dios. En palabras de Hooker: *“Nature worketh in us all a love to our own counsels. The contradiction of others is a fan to inflame that love. Our love set on fire to maintain that which once we have done, sharpeneth the wit to dispute, to argue, and by all means to reason for it.”*<sup>120</sup> (Pref., 2.7).

En conclusión, los procesos eclesiástico y civil están abocados a lograr una conciliación a las disputas generadas por la naturaleza corrupta de la humanidad y en función de que esta ejecute el trabajo necesario para alcanzar progresivamente su finalidad. Para que el consenso sea logrado, las partes deben someterse a los procedimientos establecidos, de acuerdo con el uso de la razón y a la resolución emitida por una autoridad convenida por todas las partes y la cual se sujeta a unas leyes eclesiásticas o nacionales, previamente establecidas por convención. Esta convención es el resultado de un pacto original y es de carácter gradual; sienta sus bases en un acuerdo

---

<sup>120</sup> “La naturaleza obra en nosotros todo un amor a nuestros propios consejos. La contradicción de otros es un abanico para enardecer ese amor. Nuestro amor se enciende (prende en llamas) para mantener aquello que anteriormente hemos hecho, agudiza el ingenio para disputar, discutir y por todos los medios razonarlo”.

secreto entablado entre Dios y cada ser humano.

**Primer paso del pacto original: un arcano ético y la superioridad de la ética al derecho.** De acuerdo con el planteamiento general del autor, “*the Lord hath made all things for his own sake*”<sup>121</sup> (Lib. 1, 2.4), pero los hombres particulares no podemos hablar de las causas más que como agentes; el qué y el porqué una obra cualquiera ha sido trabajada, solo podemos reconocerlo observando en los resultados del trabajo, el orden más exacto o la ley (Lib. 1, 2.3) divina (interna a Dios) o natural (externa a Dios) que ha fijado su finalidad. Esto porque “*the law whereby he worketh is eternal, and therefore can have no show or colour of mutability*”<sup>122</sup> (Lib. 1, 2.6) y a su reconocimiento solo se puede acceder mediante la revelación o la obtención gradual de la razón natural.

La ley natural conduce a la humanidad, así como a todas las demás cosas, a imitar a su creador, para alcanzar su finalidad o su máxima perfección. Si Dios realizó un trabajo por medio del cual creó todas las cosas y las especies y todo lo que existe es fruto de su labor (Lib. 1, 5.1), en la naturaleza nada puede moverse sin una finalidad y en el hombre el deseo de conocimiento genera el movimiento (Lib.1, 7.1) que lleva a la acción al poder divino del alma o el espíritu de nuestra mente (Lib. 1, 7.2). Esta peculiaridad del ser humano se debe a que, además de la ley divina y la ley natural, Hooker reconoce la existencia de un tercer tipo de ley: “... *the law of reason the which bindeth creatures reasonable in this world, and with which by reason they may most plainly perceive themselves bound*”<sup>123</sup> (Lib. 1, 3.1).

Como Dios realizó el trabajo de la creación, de acuerdo con la razón natural, la finalidad por la que cada ser humano se ve movido a actuar, algunas veces es la bondad

---

<sup>121</sup> “El Señor ha hecho todas las cosas para que tiendan hacia su propio bien”.

<sup>122</sup> “La ley por la cual él (Dios) trabaja es eterna, y por tanto no puede tener muestra o color de mutabilidad”.

<sup>123</sup> “... la ley de la razón la que une a las criaturas razonables en este mundo y con la que por la razón pueden percibir más claramente a lo que están obligadas”.

concebida en el trabajo mismo y la causa por la que se procura la acción es el mero deseo de la acción. (Lib. 1, 7.2). En otras palabras, el trabajo por sí mismo acerca al ser humano a su finalidad o perfección, porque mediante el trabajo imita a Dios. Además, la bondad en la acción es como una rectitud (*rightly*) y por eso aquello que es bueno lo llamamos *right*<sup>124</sup>. En consecuencia, cuando los seres humanos fijamos el uso adecuado de las cosas, hay rectitud y belleza, pero cuando las cosas se presentan oblicuas, hallamos deformidad (Lib. 1, 8.1). Por esto, “*man in perfection of nature being made according to the likeness of his maker resembleth him also in the manner of working*”<sup>125</sup> (Lib. 1, 7.2).

Lo bueno en la acción del ser humano es a la vez deleitoso, ventajoso y amigable (Lib. 1, 8.1). La preferencia de un bien mayor por uno menor tiene su origen en la voluntad del ser humano, porque este le rehuye al dolor y ambiciona lo que es placentero y dulce (Lib. 1, 8.5). Debido a esto, la tendencia del ser humano hacia la perfección no se debe exclusivamente a la ley de la razón o al ejercicio de la razón natural y el perfeccionamiento del conocimiento y del entendimiento hacia su interior. Con anterioridad, otros agentes naturales participan en este proceso y, aunque de modo débil, operan en todos los seres vivos, involuntaria o inconscientemente, para conducirlos hacia su finalidad. Si todas las cosas que fueron creadas por Dios son bienes y tienden hacia la máxima expresión de su bondad, entonces los hombres deben dejarse conducir por esta tendencia natural hacia el bien y buscar su propia perfección. Estos agentes naturales se manifiestan también en el tipo de entendimiento de las bestias, porque trabaja de esta manera, a pesar de no contar con la razón natural, exclusiva de la humanidad (Lib. 1, 6.2).

Estos argumentos preparan el camino para arribar al primer paso del pacto original. En una primera instancia, las criaturas racionales o los seres humanos tienden,

---

<sup>124</sup> “*Right*” puede ser traducido al castellano tanto por “correcto” como por “derecho”.

<sup>125</sup> “El hombre en perfección de su naturaleza hecho de acuerdo a la semejanza de su creador se parezca también en su forma de trabajar”.



naturalmente, de acuerdo a la ley de Dios o la máxima expresión de su voluntad divina, hacia el bien o su perfección; en una segunda instancia, la razón natural le brida a la humanidad la posibilidad de imitar de una mejor manera y aproximarse progresivamente a los atributos característicos de su creador.

Este impulso natural hacia la perfección, la ley de la razón, el ejercicio de la razón natural y el perfeccionamiento del ingenio, constituyen un proceso hacia el interior de cada ser humano, en la misma medida que la ley divina representa un proceso hacia el interior de Dios. Sin embargo, se amerita de un trabajo para que todo ser humano alcance la madurez racional. Los niños aumentan su conocimiento de la ley natural, a partir de lo que observan. A diferencia de los ángeles, los seres humanos no nacen con el conocimiento ni el entendimiento de todas las cosas. Un niño crece progresivamente desde su absoluta vacuidad, para realizar su propio fin, a través del conocimiento y el entendimiento adquiridos en su realización. *“The soul of man being therefore at the first as a book, wherein nothing is, and yet all things may be imprinted; we are to search by what steps and degrees it riseth unto perfection of knowledge”*<sup>126</sup> (Lib. 1, 6.1).

A través del ejercicio y la madurez de la razón, el alma humana alcanza un mayor grado de perfección que las bestias,

*... hath (besides the faculties of growing unto sensible knowledge which is common unto us with beast) a further ability, whereof in them there is no show at all, the ability of reaching higher than unto sensible things. Till we grow to some ripeness of years, the soul of man doth only store itself with conceipts of things of inferior and more open quality, which afterwards do serve as instruments unto that which is greater: in the meanwhile above the reach of meaner creatures it*

---

<sup>126</sup> “El alma del hombre siendo, por tanto, en principio como un libro en el que nada hay, y sin embargo, todas las cosas pueden ser impresas; nosotros debemos buscar por cuáles pasos y grados se alcanza la perfección del conocimiento”.

*ascendeth not.*<sup>127</sup> (Lib. 1, 6.3)

En el crecimiento y la vida de cada ser humano, la naturaleza trabaja, de manera gradual, el amor a sus propios consejos (Pref. 2.7). A diferencia de las bestias, la humanidad puede hacer uso de la razón natural y como resultado de este ejercicio, los hombres pueden vivir juntos, adquirir obligaciones unos con otros y establecer un pacto original de carácter gradual porque: “*Concerning perfections in this kind, that by preceeding in the knowledge of truth and by growing in the exercise of virtue, man amongst the creatures of this inferior world, aspireth to the greatest conformity so instructed*”<sup>128</sup> (Lib. 1, 5.3)

Es en trabajo realizado por la naturaleza, en el interior de cada ser humano, donde se da el primer paso del pacto original. Este consiste en una especie de consentimiento secreto establecido entre Dios y cada ser humano. El proceso es conducido por el amor en el interior de cada hombre, porque es a través del amor que reconoce y acepta someterse a la ley establecida por Dios (Lib. 1, 2.5) y llega a amar sus propios consejos. Como resultado del primer paso del pacto original, Dios iluminó a cada uno de los seres humanos de la multitud con la fuerza de la luz de la razón para que puedan diferenciar la verdad de la falsedad y el bien del mal porque “...*Will of God si; which will himself not revealing by any extraordinary menas unto them, but they by natural discourse attaining the knowledge thereof, seem the makers of those laws which indeed are his, and they but only the finders of them out*”<sup>129</sup> (Lib. 1, 8.3).

---

<sup>127</sup> “... tiene (además de las facultad de crecer sobre el conocimiento sensible que nos es común con las bestias) una capacidad adicional, la cual en ellos no se muestra del todo, la habilidad de llegar más alto que a las cosas sensibles. Hasta que nosotros alcancemos cierto grado de madurez con los años, el alma del hombre se almacena únicamente de conceptos de las cosas de inferior y más abierta calidad, que luego sirven como instrumentos a lo que es mayor: mientras tanto encima del alcance de las criaturas más viles esto no asciende”.

<sup>128</sup> “Sobre las perfecciones de este tipo, esas al preceder en el conocimiento de la verdad y al crecer en el ejercicio de la virtud, el hombre entre las criaturas de este mundo inferior, aspira a la mayor conformidad así ordenada instruida.”

<sup>129</sup> “... la voluntad de Dios es; que su propia voluntad no se les revele por medios extraordinarios, pero que ellos al alcanzar el conocimiento de la misma mediante el discurso natural, parecen los creadores de aquellas leyes que de hecho son de él, y ellos no son más que los descubridores”.

La mente del ser humano es por naturaleza especulativa y se deleita en la contemplación de sí misma, en donde los seres humanos encuentran más entendimiento y conocimiento del bien (Lib. 1, 8.5). Por esto, las partes más divinas del alma, como lo son, en una primera instancia, el espíritu de nuestra mente y en una segunda taxa, la voluntad, deben comandar a las partes más básicas, en la misma medida que el alma en su conjunto debe mandar al cuerpo del ser humano, para producir acciones humanas. Por medio de esto, el espíritu de la mente cumple su deber con Dios y con la humanidad (Lib. 1, 8.6), lo cual establece la primera ley natural impuesta por Dios al ser humano (Lib. 1, 8.7). Finalmente, la existencia de este primer paso del pacto original también es justificada para Hooker a partir de citas bíblicas como la siguiente: “*The lord possessed me in the begining of this way, even before his works of old, I was set up etc.*<sup>130</sup>” (Prov. 8:23) (Lib. 1, 2.5).

A partir de este consentimiento secreto, los actos de cada ser humano están condicionados moralmente por juicios referidos a lo que puede ser entendido como bueno o malo, en concordancia con tal consentimiento (Lib. 8.4). A pesar de que la voluntad del hombre huya del dolor y busque los placeres, este debe tener una cuenta de aquellos placeres que conducen al pecado y a acciones más accidentales que virtuosas (Lib. 1, 8.5). La ley de las naturalezas inmortales, como el espíritu y los ángeles, es un juicio intuitivo intelectual para conocer lo que es amigable, bello y la más alta bondad (Lib. 1, 8.4). De acuerdo con esta ley, en cada tipo de conocimiento hay algún fundamento el cual, siendo propuesto es aceptado por la mente como libre de toda posibilidad de error y es claro y manifiesto, sin necesidad de prueba alguna. Para reforzar esta argumentación, el de Exeter recurre a intertextos bíblicos como *Corintios* 4:17 para afirmar que los seres humanos, a partir de este pacto, no observan las cosas que son vistas, sino las cosas que no se pueden ver; no se dirigen hacia las cosas temporales sino hacia las cosas eternas. ¿De qué le sirve a un hombre ganar el mundo si

---

<sup>130</sup> “El señor me poseía en el principio de este camino, incluso antes de sus trabajos de antaño, fui formado, etc.”

pierde su alma? (Lib. 1, 8.5). Por eso, “*The first mean whereby nature teacheth men to judge good from evil as well in laws as in other things, is the force of their own discretion*”<sup>131</sup> (Pref. 3.1).

Existen dos caminos para descubrir a partir de esto la bondad de las cosas: a. reconocer en ellas los signos y los símbolos unidos siempre a la bondad, porque donde ellos se encuentran necesariamente se halla la bondad (este es el camino más seguro e infalible); b. ir de tales signos y símbolos a las causas y mostrar alguna raíz manifiesta o fuente común de todos ellos “*because the universal consent of men is the perfectest and strongest in this kind which comprehendeth only the signs and tokens of goodness*”<sup>132</sup>. Este segundo camino es posible porque aunque no conozcamos la causa, conocemos la necesidad de la existencia de una causa (Lib. 1, 8.3).

El hecho de que algo sea socialmente permisible no necesariamente implica que sea bueno, en la misma medida que algo no permisible no necesariamente es una cosa mala. El que una cosa sea buena o mala depende exclusivamente, en este primer nivel del pacto original, de la inclinación del juicio para hacer el bien (Pref. 3.1), donde este bien es entendido y definido como tal por el pacto secreto de cada hombre con Dios: “*Finally whatsoever we do, if our own secret judgement consent not unto it is fit and good to be done; the doing of it to us is sin, although the thing itself be allowable*”<sup>133</sup> (Pref. 3.1). Por consiguiente, Hooker establece una separación entre lo ético y lo jurídico y le concede una mayor importancia a lo primero que a lo segundo porque “*... is that light of reason, whereby good may be known from evil, and which discovering the same*

---

<sup>131</sup> “El primer medio por el cual la naturaleza enseña a los hombres a juzgar el bien del mal, así en las leyes como en las otras cosas, es la fuerza de su propia discreción”.

<sup>132</sup> “Porque el consentimiento universal de los hombres es el más perfecto y fuerte en esta especie que comprende sólo los signos y símbolos de la bondad”.

<sup>133</sup> “Finalmente, lo que sea que hagamos, si nuestro propio juicio secreto no consiente si es adecuado y bueno de ser realizado; el hacerlo para nosotros es pecado, aunque la cosa en sí misma sea permisible”.

*rightly is termed right*<sup>134</sup> (Lib. 1, 7.5).

Otro aspecto importante de destacar, para efectos de este trabajo, radica en el carácter secreto del juicio entablado entre cada ser humano y Dios, ya que este carácter puede ser entendido como un arcano ético de cada persona y el autor pudo haberse inspirado en la existencia de arcanos políticos, en el orden imperante de la política de su época, principalmente, el consejo del rey. Esta configuración comienza a darse en la cosmovisión de Hooker, incluso antes del establecimiento de este primer paso del pacto original, ya que para el autor el trabajo de la primera causa es un trabajo propiamente intelectual en el cual el consejo (*counsel*) es utilizado, la razón seguida y es así atravesado el camino que constata el mantenimiento del orden y la ley es observada (Lib. 1, 2.3). Análogamente, los principios morales mandados del pacto secreto con Dios constituyen una guía para las acciones de cada ser humano y cuando se asumen estos mandatos, la vida de cada hombre hacia su interior es ordenada, acorde con la ley de Dios.

**Segundo paso del pacto original: surgimiento de la ley eclesiástica o civil y superposición del derecho a la disputa ética.** En el primer paso del pacto original, la naturaleza trabaja en cada ser humano el amor a sus propios consejos, de acuerdo con la ley natural establecida por Dios y con los principios morales definidos como el consejo secreto o arcano ético de la razón. Este proceso constituye un trabajo realizado hacia el interior de cada ser humano, en la misma medida que la ley divina fue establecida hacia el interior de Dios.

Cuando los seres humanos actúan de acuerdo al arcano ético personal, ejecutan acciones voluntarias mediante las cuales logran el uso progresivo de la razón (Lib. 1, 7.3). De esta manera, los resultados del primer paso del pacto original sirven de premisa para las acciones posteriores de los ministros gobernantes, el establecimiento de cánones y las leyes convenidas por los seres humanos, para dirigir las acciones propiamente

---

<sup>134</sup> “... es esa luz de la razón, por la que el bien puede ser conocido frente al mal, y la cual al descubrirse ella misma correctamente es llamada derecho”.

humanas (Lib. 1, 8.5) o aquellas a través de las cuales el empleo de la razón natural alcanza el conocimiento, tanto de las cosas sensibles como de las no sensibles (Lib. 1, 7.1). Por lo tanto, proceder de acuerdo al arcano ético en cada uno de los seres humanos será necesario para arribar, mediante otro trabajo realizado hacia el exterior de los seres humanos, a un segundo paso del pacto original, de carácter social y análogo al modo mediante el cual la ley natural trabaja hacia el exterior de Dios.

No todas las acciones ejecutadas por los seres humanos son voluntarias. Cuando estos se dejan conducir por su naturaleza corrupta, el apetito se convierte en causa de otro tipo de acciones, en las cuales la razón no es llamada a consejo (*counsel*). Estas acciones apetitivas se escapan de la disposición de la voluntad, pero es decisión de cada ser humano si las realiza, porque pueden ser detenidas por la voluntad (Lib. 1, 7.3). De esto se desprende una asociación indisoluble entre la voluntad y el arcano ético, como característica distintiva de las acciones voluntarias, frente a las acciones apetitivas de los seres humanos.

Tampoco todas las acciones voluntarias de los seres humanos están conducidas por los acuerdos asumidos en el primer paso del pacto original. En el plano de las costumbres, los seres humanos no siempre se conducen por el bien, a pesar de reconocer como mala la realización de una determinada acción:

*we are not to marvel at the choice of evil, even then when the contrary is probably known. Hereby it cometh to pass, that custom inuring the mind by long practice, and so leaving there a sensible impression, prevaieth more than reasonable persuasion what way soever*<sup>135</sup> (Lib. 1, 7.6).

Por estas razones, algunas acciones humanas son promovidas por la perversidad, pero la ley no debe permitir que un bien mayor sea sacrificado por otro menor, porque esto sería promover el pecado. Luego, la ley no puede permitir que los seres humanos

---

<sup>135</sup>“Nosotros no debemos maravillarnos con la elección del mal, incluso cuando lo contrario es probablemente conocido. Por lo tanto sucede que la costumbre habitúa la mente mediante una larga práctica y así deja allí una impresión sensible que prevalece más que la razonable persuasión, siempre de esta manera”.

hagan cosa alguna, poniendo como excusa su propia perversidad, porque esto desvalorizaría el papel desempeñado por el arcano ético y el desarrollo progresivo de la razón, en función del perfeccionamiento de la humanidad. En palabras de Hooker: *“for there was never sin committed, wherein a less good was no preferred before a greater, and that wilfully; which cannot be done without the singular disgrace of nature, and the utter disturbance of the divine best things worthily”*<sup>136</sup> (Lib. 1, 7.7).

Antes del surgimiento de la ley humana, los seres humanos no tienen el poder, total y perfecto, para comandar todas las multitudes políticas. Sin su propio consentimiento, en una especie de estado natural, cada ser humano puede vivir sin ningún mandato de otro (Lib. 1, 10.8), apegándose exclusivamente a su arcano ético o corrompiéndose y acercándose más al estado natural de las bestias. Si en tales condiciones, una costumbre corrupta e incapaz de ser el resultado del ejercicio adecuado de la razón natural llega a ser considerada como la recta razón, por la mayoría de los hombres, a pesar de que la ley de la razón enseña que tales acciones deben ser prescritas por la ley (Lib. 1, 10.10), entonces los acuerdos humanos pueden permitir otras acciones perversas y desviarse del consejo secreto de la razón. Esto se debe a la complejidad del conocimiento humano, ya que mientras los demás seres vivos conocen en distintos grados las cosas como ellas son en sí mismas, o en su relación con otras cosas, los seres humanos se conocen además en relación consigo mismos y en la relación de las cosas con el ser humano (Lib. 1, 8.6). Luego, existe un gran peligro en el tránsito del primer al segundo paso del pacto original, si no se asegura la supremacía del arcano ético y la ejecución de acciones voluntarias de los seres humanos.

Existe confrontación entre los motivos, cuya finalidad es la bondad para el hombre y la humanidad, por diferencias de sentido. También existe confrontación de estos motivos con otras pretensiones, generadas por el apetito y las malas costumbres.

---

<sup>136</sup> “Porque nunca hubo pecado cometido, en el que un bien menor fuera preferible a otro mayor, y eso voluntariamente; que no pueda ser hecho sin la desgracia singular de la naturaleza y la perturbación absoluta de las mejores cosas divinas”.

Luego, existe disputas externas entre los seres humanos, tanto en el marco de la razón natural como entre la búsqueda de la perfección humana y la perversidad (Pref. 2.7).

El ejercicio y perfeccionamiento de la razón natural, a través del proceso histórico de la contienda, es capaz de conducir el juicio y la voluntad, no solo hacia los principios morales más adecuados en cada ser humano, sino también hacia el exterior de cada uno y al bien general de la humanidad, mediante el establecimiento de una ley, cuya función sea análoga al arcano ético que trabaja hacia el interior de cada ser humano. Contrariamente, los motivos perversos, promovidos por el apetito y las malas costumbres, corrompen los principios morales de cada ser humano y le llevan a anteponer un bien menor por uno mayor, en sus convenciones sociales. El primer tipo de ley sería buena, en tanto que supondría una perfección de la razón, lograda a partir del arcano ético de seres humanos distintos, mientras que la segunda implica una deformidad, porque aleja a la humanidad de su perfección o la imitación de Dios. Luego, el arcano ético es una primera premisa necesaria para la perfección de la convivencia en una sociedad regida por leyes humanas, de acuerdo con la ley natural.

Si mi juicio y mi voluntad me conducen de acuerdo a los principios morales, brotados de mi pacto secreto con Dios, mis acciones voluntarias son capaces de conducirme hacia mi finalidad natural y el fin natural de toda la humanidad, de acuerdo con la ley natural establecida por Dios para los agentes voluntarios: *“the rule of voluntary agents on earth is the sentence that reason giveth concerning the goodness of these things which they are to do.”*<sup>137</sup> (Lib. 1, 8.4). Por lo tanto, cada uno debe establecer un acuerdo con otros seres humanos, quienes dirijan sus acciones conforme a su arcano ético personal, porque solamente con ellos podrá participar de la concreción de un segundo paso del pacto original, tender hacia la perfección de la humanidad y no hacia la perversidad del apetito y las malas costumbres.

A diferencia de los cielos y otros elementos del mundo, que no pueden hacer

---

<sup>137</sup> “La regla de los agentes voluntarios en la tierra es la sentencia que la razón da sobre la bondad de estas cosas que ellos han de hacer”.



otras cosa además de las que regularmente realizan, los seres humanos, al ser naturalezas intelectuales, son al mismo tiempo agentes voluntarios (Lib. 1, 3.2). En este sentido, es decisión de cada ser humano si realiza acciones voluntarias o perversas: si los motivos de sus acciones y su voluntad se adecuan a las leyes de la razón natural o un apetito desbordado o una mala costumbre, asociados al pecado. También es decisión de cada ser humano si se asocia con otros seres humanos adecuados a la ley de la razón o a la perversidad de su naturaleza corrupta. En cada ser humano, el acto de elegir puede definirse como anteponer por voluntad una cosa sobre otra (Lib. 1, 7.2); *“there is in the will of man naturally that freedom, whereby it is apt to take or refuse any particular object whatsoever being presented unto it”*<sup>138</sup> (Lib. 1, 7.6). Solamente se escapan de estos parámetros y quedan libres de culpa los niños, quienes todavía no tienen la edad de disponer de la razón natural a sus anchas y los hombres locos, porque no pueden hacer uso correcto de la razón para guiarse a sí mismos y son guiados por otros (Lib. 1, 7.4).

Los seres humanos, cuando tienden hacia su perfección, de acuerdo con su arcano ético personal, deben disputar con otros seres humanos, en las mismas condiciones, para poder arribar a consensos acertados para la conformación de una sociedad. El ejercicio progresivo de la razón, a lo largo de la vida de cada ser humano y en el perfeccionamiento histórico de la humanidad, conduce al ingenio necesario para plantear nuestros argumentos en este tipo de disputas y las conciliaciones más adecuadas, deben ser amparadas en la ley de Dios (Pref. 2,7). En síntesis, esta conciliación del segundo paso del pacto original deriva, del orden impuesto por Dios, tanto a sí mismo (ley divina) como a todas las cosas existentes (ley natural), a partir del cual, cada ser humano acuerda secretamente con Dios, determinados principios morales (hacia su interior) y posteriormente conviene con otros seres humanos las leyes (hacia su exterior), adecuadas para imitar los atributos divinos de Dios (Lib. 1, 5.1). Esto porque la primera ley natural no solo le impone al espíritu de la mente o la parte del alma que

---

<sup>138</sup> “Se encuentra en la voluntad del hombre naturalmente esa libertad, por medio de la cual es apto de tomar o rehusar cualquier objeto particular que le sea presentado”.

comanda a cada ser humano como un todo, cumplir su deber con Dios, sino también con la humanidad (Lib. 1, 8.7).

Las leyes de la razón se parecen más a las acciones voluntarias, por la manera en que la naturaleza misma necesariamente hace observar el orden en el curso del mundo (Lib. 1, 8.9). La ley natural es la madre de todos los principios como los edictos, los estatutos y decretos acordados por seres humanos, quienes actúan de acuerdo con las leyes de la razón natural para limitar todas las acciones humanas y hacer cumplir con los principio morales comunes (Lib. 1, 8.6). Las leyes son el resultado de lo que la razón haga para enseñarnos a adecuarnos unos a otros y a convivir (Lib. 10.10).

Los seres humanos, al conformar la ley, eligen las cosas que tienden hacia la vida (Lib. 1, 7.2). La voluntad humana no se inclina a hacer (*have or do*) lo que la razón le enseña como bueno, si no se le enseña además que esto puede ser posible (Lib. 1, 7.5). Cuando el bien público se vio sumido en el desorden, fue creciendo la necesidad de delimitar y acordar una ley como remedio para estos casos (Lib. 1, 10.9).

Todas las leyes, generadas para ordenar las sociedades públicas, establecen un deber racional o producen un nuevo deber, donde no lo había antes. En correspondencia con esto, existen dos tipos de leyes: las leyes meramente humanas y las leyes mixtas. En relación con las primeras, la forma o la razón necesaria une a los hombres a una variedad de consideraciones, expedidas y ratificadas por consenso como leyes humanas. Al respecto de las leyes mixtas, estas solo difieren de las anteriores en el modo de unir a los seres humanos: “*For whereas men before stood bound in conscience to do as the law of reason teacheth, they are now by virtue of human law before constrainable and if they outwardly transgress, punishable*”<sup>139</sup> (Lib. 1, 10.10)

Los seres humanos, para ser comandados de acuerdo a la ley natural y mediante una ley humana, llegan a un consenso. En la sociedad actual, hubo en el pasado un

---

<sup>139</sup> “Mientras que los hombres antes se levantaron obligados por la conciencia para actuar como la ley de la razón les enseña, ahora lo están por la virtud de la ley humana antes constreñida, y si aparentemente la transgreden, es castigable”.

consentimiento, el cual no llegó a ser revocado y por el gusto de todos, pasó a ser un acuerdo universal. Aquello recibido como tal desde hace tanto tiempo y establecido por las buenas costumbres, debe mantenerse como una ley que no se puede transgredir porque, a pesar de que los seres humanos somos mortales, las corporaciones de este tipo son inmortales y los hombres presentes estuvieron en sus predecesores y en ellos estuvieron sus sucesores, a la hora de establecer esta primera ley, para la unificación de la sociedad (Lib. 1, 10.8).

El establecimiento de la ley humana es necesario, tanto para regular lo socialmente permisible y bueno, como aquello que no lo es (Pref. 2.7). Los seres humanos buenos, deben buscar el camino natural adecuado y constituido a partir de las leyes naturales, por medio de las cuales la razón puede guiar la voluntad hacia lo bueno, porque *“the object of will is that good which reason doth lead us to seek”*<sup>140</sup> (Lib. 1, 7.3). Además, si la felicidad es el objeto y el logro del deseo de la humanidad, aquellas cosas particulares sujetas a la acción, deben inclinarse hacia la felicidad y la bienaventuranza, cuando la razón juzga en ellas lo mejor para la humanidad (Lib. 1, 8.1). Los hombres buenos deben conocer las leyes necesarias para fabricar leyes humanas (Lib. 1, 10.9) y evitar que la razón yerre, caiga en el mal y se vean privados de la razón que buscan (Lib. 1, 8.1). Para no errar debe establecerse una ley racional, capaz de conducir a la humanidad progresivamente hacia la paz y la felicidad.

La razón de ser de la ley así definida se debe más a la necesidad de hacer prevalecer los principios morales, resultantes del primer paso del pacto original, ante cualquier disputa entre posiciones racionales o de posiciones racionales contra posiciones perversas y pecaminosas, que a los márgenes de coerción establecidos como pautas a seguir por las leyes, para evitar las conductas perversas. Esto es posible porque *“the judgements of all men generally or for the most part run one and the same way,*

---

<sup>140</sup> “El objeto de la voluntad es aquel bien que la razón nos lleva a buscar”.

*especially in matters of natural discourse*”<sup>141</sup> y de esta manera, la voz perpetua y general de los hombres es como la sentencia de Dios (Lib. 1, 8.3). A esta relación se debe la primacía de las leyes meramente humanas, por encima de las leyes mixtas. Por consiguiente, la razón de ser, o causa de los márgenes de prohibición, yace en la reafirmación de los principios morales. Sin embargo, a pesar de la supremacía de la ética al derecho, el plano jurídico se encuentra por encima de la disputa ética para reafirmar el arcano ético y conformar una ética social, la cual es una forma más perfecta que la primera, a partir de una serie de pautas legales y reguladoras de la acción externa de cada ser humano y en relación con los demás. En conclusión, a partir de este segundo paso del pacto original, la ley establece acuerdos, a través de los cuales se solucionan y definen los procedimientos para solucionar las disputas eclesiásticas (referentes a los asuntos sobre divinidad) o civiles (cuando conciernen a los asuntos públicos).

Estos son los beneficios de establecer una ley basada en las enseñanzas de la razón y no a partir de las malas costumbres o el apetito que conllevan a la perversidad (Lib. 1, 9.1). El seguimiento de este camino conduce a los hombres a convenir las leyes humanas por las que son gobernadas las sociedades políticas independientes, las cuales surgen a partir del establecimiento de la ley y la comunión con esta (Lib. 1, 10.1).

Pero, ¿cómo se funda la ley eclesiástica o la ley civil? Esta ley debe ser el resultado de un acto en el cual, “... *in those things reason is the director of man’s will by discovering in action what is good*”<sup>142</sup> (Lib. 1, 7.4). Pero además, las leyes humanas se eligen por consenso y la variedad de leyes buenas, se corresponde con los fines buscados por estas. Un mismo tipo de leyes no puede servir para todo tipo de regimiento eclesiástico o civil (Lib. 1, 10.9). Por ejemplo, “*Lands are by human law in some places after the owner’s decease divided unto all his children, in some all descendeth to the*

---

<sup>141</sup> “los juicios de todos los hombres en general o para la mayoría recorren uno y el mismo camino, especialmente en cuestiones del discurso natural”.

<sup>142</sup> “en aquellas cosas la razón es la directora de la voluntad del hombre al descubrir en la acción lo que es bueno”.

*eldest son*"<sup>143</sup>

Cualquier ley eclesiástica o civil, para ser válida, debe contar con el consentimiento de cada una de las partes del cuerpo político y, por añadidura, de cada uno de los seres humanos que, haciendo ejercicio pleno de su libertad, dentro de los parámetros morales, impuesto a cada cual por su pacto secreto con Dios, deciden someterse a la ley. Por consiguiente, la ley es la escritura de todo un cuerpo político que ha asentado y adquirido un compromiso de obligación política, tanto con cada una de sus partes como con la misma ley (Pref. 5.2) y esto se da cuando todos los hombres han reconocido algo como bueno y no se requieren pruebas o discursos posteriores para asegurar su bondad (Lib. 1, 8.5).

Este segundo nivel del pacto original es posible porque todos son capaces de discernir lo bueno de lo malo y poseen en su ser una tendencia natural, involuntaria o inconsciente, hacia la perfección y la imitación de los atributos pacíficos de Dios y porque las cosas necesarias para la salvación son asequibles a cualquier ser humano,

*Some things are so familiar and plain, that truth from falsehood, and good from evil is most easily discerned in them, even by men of no deep capacity. And of that nature, for the most part are things absolutely unto all men's salvation necessary, either to be held or denied, either to be done or avoided*<sup>144</sup> (Pref., 3.2).

En síntesis, en el primer paso del pacto original, la naturaleza trabaja hacia el interior de cada ser humano el amor e introduce en el corazón y la mente los principios morales. Estos constituyen un arcano ético o una guía para discernir la verdad de la mentira y lo bueno de lo malo (Pref. 3.2). A partir de estos principios morales y el

---

<sup>143</sup> "Las tierras por ley humana, en algunos lugares son divididas después de la muerte del propietario entre todos sus hijos; en algunos todo descende al hijo mayor".

<sup>144</sup> "Algunas cosas son tan familiares y sencillas, que la verdad de la falsedad y el bien del mal es más fácilmente discernible en ellas, incluso por hombres sin una capacidad profunda. Y de esa naturaleza, en su mayor parte se encuentran las cosas necesarias para la salvación de todos los hombres, ya sea porque deban conservarse o negarse o porque deban hacerse o evitarse".

ejercicio de la razón natural, cada ser humano sabe hacia su interior si una cosa debe conservarse o negarse, hacerse o evitarse. A su vez, este es el punto de partida para la concreción de una ley que trabaje hacia el exterior de cada ser humano y regule sus relaciones (Pref. 3.1). Sin embargo, esta ley, para ser válida para toda una sociedad, debe contar con el consentimiento de todo el cuerpo político, para que así, todas y cada una de sus partes se vean obligadas a someterse a la ley eclesiástica o civil, acordada de acuerdo a su propio consentimiento. Esto es posible porque para Hooker, siguiendo a Aristóteles, los trabajos de la naturaleza, tienen como finalidad y tienden hacia aquello que no puede ser mejorado (Lib. 1, 5.2) y de ahí que las leyes humanas deban perfeccionarse histórica y contextualmente, siguiendo los procesos adecuados, para que alcancen progresivamente su máxima perfección.

Hooker menciona un tercer tipo de ley humana, además de las leyes meramente humanas y las leyes mixtas; este se corresponde con algunas consideraciones supraestatales o referidas al ordenamiento internacional. Sin embargo, este tercer tipo aquí no se desarrollará porque trasciende en su contexto y su pensamiento, los intereses del presente trabajo. Al respecto solo se añadirá una cita descriptiva:

*Now besides that law which simply concerneth men as men, and that which belongeth unto them as they are men linked with others in some form of politic society; there is a third kind of law which toucheth all such several bodies politic, so far forth as one to them hath public commerce with another. And this third is the Law of nations<sup>145</sup> (Lib. 1, 10.12)*

Un último punto es importante de destacar, antes de seguir con el siguiente paso del pacto original. El papel de la educación, tanto para cumplir con la ley como para conducirla hacia su perfección. Para el autor, “*education and instruction are the means, the one by use, the other by precept to make our natural faculty of reason, both the*

---

<sup>145</sup> “Ahora además de aquella ley que concierne simplemente a los hombres como hombres, y que les pertenece a ellos, al ser hombres unidos con otros en alguna forma de sociedad política; hay un tercer tipo de ley que afecta a todos aquellos diversos cuerpos políticos, hasta el momento en que uno de ellos tiene comercio público con otro. Y este tercer tipo de es la ley de las naciones.”

*better and the sooner able to judge rightly between truth and error, good and evil*"<sup>146</sup> (Lib. 1, p. 6.5). Luego, un ser humano logra hacer uso de razón, cuando es suficiente por sí mismo para adecuarse a las leyes a las que está comprometido y estas sirven de guía a sus acciones (Lib. 1, 6.5).

**Tercer paso del pacto original: sometimiento a una autoridad deliberativa.**

El establecimiento de la ley humana no implica la finalización de las disputas. La naturaleza contumeliosa y corrupta del hombre, así como las diferencias de sentido a la hora de interpretar la ley de Dios y la ley producida por las convenciones humanas, ponen constantemente a prueba la fortaleza de las leyes eclesiásticas o civiles. Mediante estas disputas, la razón natural puede perfeccionarse y la ley humana enriquecerse, pero para eso es necesaria una adecuada deliberación. Sin una deliberación, en función del arcano ético y de la ley, capaz de tender hacia la finalidad de la humanidad, corren el peligro de alejar a la humanidad de la felicidad y acercarla más a su naturaleza corrupta. De esto se desprende la necesidad del establecimiento de una autoridad deliberativa, capaz de solucionar las disputas entre los hombres, cuando entre ellos mismos no puedan arribar a una conciliación.

El método correcto, para todos los hombres cristianos, de hacer uso de la razón y desarrollar el ingenio, es leer y escuchar las escrituras, porque en ellas se encuentra plasmada la ley de Dios y en ellas debe reflejarse, tanto el arcano ético de cada ser humano como las leyes imperantes en la sociedad. Pero como "*there is no particular evil which hath not some appearance of goodness whereby to insinuate itself*"<sup>147</sup> (Lib. 1, 7.6), algunas disputas no pueden ser resueltas por un acuerdo entre las partes involucradas, aunque ambas partes se sujeten a una interpretación racional de la ley. En tales casos, la controversia debe someterse a la deliberación de alguna autoridad en

---

<sup>146</sup> "La educación y la instrucción son los medios, uno por el uso, el otro por precepto, para hacer de nuestra facultad natural de razón, tanto lo mejor como lo más capaz de poder de juzgar correctamente entre la verdad y el error, lo bueno y lo malo".

<sup>147</sup> "No hay mal particular que no tenga cierta apariencia de bondad con la que se insinúase".

común, establecida a partir de un pacto racional entre ambas partes o resultante de la definición de una autoridad asumida como superior, por las partes en contradicción. En palabras de Hooker: “*Ways of peaceable conclusion there are, but these two certain: the one, a sentence of judicial decision given by authority thereto appointed with ourselves; the other, the like kind of sentence given by a more universal authority*”<sup>148</sup> (Pref., 6.2).

El ser humano aspira, entre todas las criaturas, a las perfecciones mayores y más ordenadas, “*but even they do acknowledge, who amongst men are not judged the nearest unto him*”<sup>149</sup> (Lib. 1, 5.3). Por esto debe establecerse la autoridad.

Cuando las partes no pueden deliberar, tan siquiera sobre los jueces atinentes por común acuerdo, no por la perversidad de sus motivos, sino porque sus disputas alcanzan niveles más profundos de comprensión, ya sea sobre temas de divinidad o referentes a los asuntos públicos, los hombres cristianos deben recurrir al juicio de los especialistas, para que ellos arrojen luz sobre las disputas, porque ellos han dedicado sus vidas a tratar este tipo de cuestiones (Pref. 3.2). Luego, los acuerdos sobre disputas de menor controversia entre hombres quienes realizan acciones voluntarias, acordes con su arcano ético y el ejercicio natural de la razón, deben ser alcanzados entre las partes, ya que poseen cierta autoridad para decidir sobre asuntos de mayor importancia; pero cuando los asuntos se refieren a cuestiones secundarias o a querellas sostenidas con hombres motivados por la perversidad, quienes no realizan acciones voluntarias ni ejercitan su razón de acuerdo a la ley natural, esta autoridad es depositada en otros hombres, capaces de deliberar sobre asuntos de menor importancia, producidos por la contradicción entre los cristianos (Pref. 3.2).

Tanto la solución a disputas entre los seres humanos cristianos como aquellas cuya deliberación proviene de una autoridad convenida por acuerdo de las partes o

---

<sup>148</sup> “Modos de conclusión pacífica hay, pero estos dos seguros: el primero, una sentencia de decisión judicial dada por una autoridad así determinada con nosotros mismos; el otro, el mismo tipo de sentencia dada por una autoridad más universal”.

<sup>149</sup>“pero incluso ellos reconocen que entre los hombres no son juzgados los más próximos a Él” (Dios)



establecida de antemano por la ley humana, debe sujetarse a la ley. Sin embargo, como no es lo mismo una ley eclesiástica y una disputa sobre religión que una ley civil y una disputa sobre asuntos públicos, deben existir autoridades diferentes para juzgar en cada uno de estos ámbitos y cumplir con la necesidad de castigar la injuria cometida, de acuerdo a la gravedad del hecho (10.9). Luego, en la misma medida que debe conocerse las leyes necesarias para la creación de leyes humanas, el legislador debe tener un ojo en el lugar donde establece la ley y en los hombres para quienes esta se establece (Lib. 1, 10.9).

De acuerdo con Hooker, la iglesia y el *Commonwealth* son dos corporaciones independientes y cada una subsiste por separado: “*so albeit properties and actions of one kind do cause the name of a Commonwealth, qualities and functions of another sort the name of a Church to be given unto a multitude*”<sup>150</sup>. Por esta razón, los obispos y los sacerdotes son la autoridad establecida para los asuntos eclesiásticos y los reyes y sus jueces, la autoridad convenida para el *Commonwealth*. Además, de acuerdo con la ley natural, los obispos no pueden entrometerse en los asuntos del *Commonwealth*, porque son gobernantes de otra corporación, hallada en la iglesia, ni los reyes pueden hacer las leyes para la iglesia, porque ellos no gobiernan esa corporación. Estas murallas deben mantenerse siempre para que los dos espacios permanezcan así separados (Lib. 8, 1.2).

Finalmente, la autoridad de los obispos y sacerdotes o del rey y de los jueces es irrevocable. Al respecto de los primeros, Hooker se expresa de la siguiente manera: “*And even in this kind likewise the Lord Hath himself appointed that the Priest’s lips should preserve knowledge, and that other men should seek the truth in this mouth, because he is the messenger of the Lord of Hosts*”<sup>151</sup> (Pref. 3.2). Análogamente, como resultado de las leyes establecidas en el primer paso del pacto original, a partir del cual

---

<sup>150</sup> “Aunque las propiedades y acciones de un tipo causan la designación de un Commonwealth, las cualidades y funciones de otro tipo designan una Iglesia que se le confiere a una multitud”.

<sup>151</sup> “E incluso en esta clase de igual modo el Señor mismo ha designado que los labios del sacerdote deben preservar el conocimiento, y que los otros hombres deben buscar la verdad en su boca, porque él es el mensajero del Señor de los Ejércitos”.

surge el *Commonwealth*, el hombre ha imitado a Dios y por eso los hombres han designado que los labios de los jueces deban preservar el conocimiento sobre los asuntos públicos y los demás seres humanos deban buscar la verdad en su boca. Todo esto es necesario para que la ley en la práctica cumpla su razón de ser, como lo es hacer prevalecer una ética social, adecuada al arcano ético de los miembros de cada sociedad, solucionar las disputas entre los miembros, evitar la generación de malas costumbres y el camino hacia la perversidad de la naturaleza corrupta de la humanidad. Estas leyes eclesiásticas y civiles deben ser cumplidas por todos los miembros de la iglesia y del *Commonwealth*, ya que una parte cualquiera del cuerpo político no puede dejar de obedecer la ley (Pref. 5.2).

**Cuarto paso del pacto original: la obligación política y la irrevocabilidad de la sentencia.** Al arribar a este punto del argumento, Hooker retorna al primer paso del pacto original, porque, como resultado de este, la iglesia de Inglaterra encuentra su fundamento primero y esta brota para la sociedad eclesiástica, no solamente de la convención humana, sino también de la ley divina de Dios. De acuerdo con esto, las leyes eclesiásticas pueden ser cambiadas, cuando la interpretación de tales leyes no se adecua al contexto y al desarrollo de la razón natural y se aportan pruebas suficientes, referentes a la necesidad de una modificación. Pero no se puede argumentar, con un ingenio conducido adecuadamente por la razón natural, para dividir la iglesia o acabar con su existencia, en favor del surgimiento de muchas iglesias particulares. Esto no solamente diluiría la unidad de Inglaterra, constituida tanto por la convención de su iglesia como por la conformación previa del *Commonwealth* (Lib. 8, 1.2), sino también la armonía de la ética social y el receptáculo en común del arcano ético de cada uno de sus miembros. Esta es una de las razones principales, tanto contextual como teórica, por las cuales el planteamiento del autor manifiesta constantemente un deseo de consenso y evoca a la paz y el amor como los atributos fundamentales de Dios.

Dios ha designado a los obispos y sacerdotes de la iglesia de Inglaterra como

aquellos especialistas en divinidad, quienes deben preservar el conocimiento divino y es obligación de todos los ingleses cristianos, buscar la verdad en sus palabras, porque ellos han sido elegidos por Dios, como sus mensajeros. Análogamente, en su condición de miembros del *Commonwealth* inglés, deben buscar la verdad referente a las querellas públicas en las palabras de los magistrados o jueces, porque ellos han sido elegidos por las convenciones humanas de la fundación del *Commonwealth* y aquellos procesos racionales mediante los cuales se ha perfeccionado progresivamente la ley, para alcanzar un mayor grado de perfección.

Los seres humanos no solamente pactan para someterse a la autoridad deliberativa de los sacerdotes y los jueces, sino también para someterse, mediante una obligación religiosa o política, sin derecho de protesta ni rebelión, a la deliberación emitida por estas autoridades, sobre aquellos asuntos especializados sobre los que se disputa y a los cuales no se ha podido llegar a una conciliación entre las partes.

En la misma medida que la ética prima sobre el derecho y el plano jurídico está por encima de la disputa ética, la autoridad convenida está por encima de las partes y la ley de Dios es superior a la ética, porque esta última deriva de ella. Si Dios ha establecido al sacerdote como su mensajero y el *Commonwealth* al rey como su juez supremo, estas autoridades deben ser escuchadas, porque de sus labios brotará la verdad.

De acuerdo al argumento de la obligación religiosa o política, aunque un sacerdote o un magistrado se parcialice y cometa alguna injusticia, el rebaño religioso o el cuerpo del *Commonwealth* no debe apartarse de la verdad sincera manada del pacto original, a través de los pasos anteriores y debe seguir la voz de la autoridad, porque más grande es la falta contra la ley de Dios o la ley humana que la injusticia cometida por la autoridad en su condición de hombre. Al respecto del ámbito eclesiástico, Hooker lo expresa en los siguientes términos: “*If the Priest be partial in the law, the flock must not therefore depart from the ways of sincere truth, and in simplicity yield to be followers of*

*him for his place`s sake and office over them*"<sup>152</sup> (Pref., 3.3).

Como resultado, la condición idónea para el perfeccionamiento de la humanidad es que los sacerdotes y los jueces, a quienes Dios y el *Commonwealth* han concedido el ser sus mensajeros, no se parcialicen al deliberar sobre las leyes y se adecuen a las leyes para garantizar la armonía y el orden eclesiástico y civil, de acuerdo con la estructuración del pacto original. Si esta condición no se da, no hay derecho de rebelión, porque no se puede sacrificar un bien mayor por uno menor sin incurrir en pecado o faltar a la ley humana (Pref. 3.3). Luego, Hooker cierra los portillos a la desobediencia religiosa y política, tanto en el ámbito eclesiástico como en el plano civil, al visualizarla como una falta contra la ley de Dios y del *Commonwealth*.

Para el de Exeter, tanto la naturaleza (que ha trabajado el amor a nuestros propios consejos), la escritura (que es tanto la palabra a través de la cual se manifiesta la ley divina como el registro del pacto entre las partes de un todo político) como la experiencia (la cual es capaz de producir el mayor número de opiniones) le han enseñado al mundo a buscar el fin de la discordia y alcanzar la paz. En palabras de Hooker,

*"What success God may give unto any such kind of conference or disputation, we cannot tell. But of this we are right sure, that nature, scripture, and experience itself, have all taught the world to seek for the ending of contentions by submitting itself unto some judicial and definitive sentence, whereunto neither part that contendeth be effectual and strong"* (Pref., 6.1).<sup>153</sup>

Para lograr la perfección de la paz, es necesario que las partes se sometan a una sentencia judicial definitiva, emitida por una autoridad común, que valore los

---

<sup>152</sup> "Si el sacerdote se parcializa en la ley, el rebaño no debe, por tanto, apartarse de los caminos de la verdad sincera, y en sencillez someterse a ser seguidores de él por el bien de su puesto y el oficio sobre ellos".

<sup>153</sup> "Qué éxito podría dar Dios a cualquier tipo de conferencia o argumentación, no podemos decirlo. Pero de esto estamos verdaderamente seguros, que la naturaleza, la escritura y la experiencia misma le han enseñado al mundo a buscar el final de la discordia al resignarse ante alguna sentencia definitiva y judicial, para que ninguna parte que contienda sea competente y fuerte".

argumentos y las pruebas presentadas por todas las partes involucradas en un conflicto y delibere en función de lo más justo o el bien mayor, para encontrar la paz (Pref. 6.1). Además, todas las partes tienen la obligación política de sujetarse, tanto a la ley como a la deliberación de la legítima autoridad.

**Quinto paso del pacto original: posibilidad de modificar la ley en el orden jurídico del pacto original.** A pesar de la irrevocabilidad de la sentencia y del deber de la obligación política, Hooker no prohíbe absolutamente la disidencia, porque no considera que la ley humana sea inmutable y eterna, sino perfectible, en la medida que progresa la razón natural. Si una ley meramente humana o mixta hubiese sido establecida sin la participación o el seguimiento de los caminos trazados por la ley de la razón, esta debe ser sometida a una pesada sentencia y debe ser denunciada, en función del grado de su debilidad, injusticia y la cosa irracional y dolorosa que promueve (Lib. 1, 10.10). Pero esta disidencia racional debe conducirse por los mecanismos desarrollados por la ley humana para arribar a una modificación de la ley, de acuerdo con los pasos previos del pacto original.

Las leyes no son absolutas y pueden ser modificadas o derogadas, pero como han sido el resultado de un consenso generado a partir de un pacto entre las partes componentes del todo social, variar una ley humana debe sujetarse a un proceso en el cual el todo debe deliberar sobre esa ley, a través de aquellas autoridades competentes, establecidas por ley divina o por convención humana, para hacerlo. Luego, es ilegal que una parte rehuse sujetarse a las leyes acordadas previamente por el todo y más aún, que pretenda imponer arbitrariamente sus propios criterios al cuerpo político en su totalidad (Pref. 5.2). Al respecto de una parte que pretendiese imponer una arbitrariedad tal, las leyes mixtas deben establecer algún tipo de sanción, para ejercer una coerción sobre el todo político y que este no se desvíe de su finalidad. Al respecto,

*Laws that have been approved may be (no man doubteth) again repealed, and to that end also disputed against; by the authors thereof themselves. But this is when the whole doth deliberate what laws each part shall observe, and not when*

*a part refuseth the laws which the whole hath orderly agreed upon (Pref., 5.2).*<sup>154</sup>

Si las partes no se sujetan a estos mecanismos racionales para modificar la ley y se atienen a otros procedimientos, generados por acciones no voluntarias, entonces, ya sea Dios o el *Commonwealth*, se vuelve contra las partes infractoras y se convierte en el Señor de los Ejércitos (Pref. 6.1) o en un cuerpo militar en defensa de la autonomía de su propia ley. De acuerdo con el marco teórico del presente trabajo, esto implica un paso de un *arcano imperii* a un *arcano dominationi* para justificar racionalmente la arremetida del ejército real y de las unidades militares, conformadas de acuerdo a los principios de la alta iglesia, contra todas las demás iglesias existentes en Inglaterra, si éstas no se adecuan a estos mecanismos de resolución de disputas, propuestos por Hooker.

**Sexto paso del pacto original: Dios y el *Commonwealth* como garantes del orden.** Cuando Hooker nos presenta a Dios como “El Señor de los Ejércitos”, evocando una cita bíblica (Mal, 2:7), para referir a esta la autoridad divina, la deliberación de los sacerdotes, su argumentación pareciera recaer en una contradicción. El autor habla de un Dios de paz y de un *Commonwealth* que imita sus características pacíficas, pero en este punto llama a este mismo Dios “Señor de los Ejércitos”, concediéndole un atributo bélico, como si Dios estuviera en guerra contra aquellos quienes no siguen al pie de la letra sus mandatos o no recorren el camino del bien.

De esto pudiera inferirse que para el autor, Dios es un Dios de paz, para aquellos hombres cuya naturaleza contumeliosa los lleva a disputas sobre temas de divinidad, pero sin contradecir la ley de Dios y aceptando la autoridad de sus sacerdotes, arribando a pactos con los otros hombres que propician la pacificación, dentro de la iglesia de Inglaterra. A su vez ese Dios es un Dios belicoso, frente a aquellos cuya naturaleza les

---

<sup>154</sup> “Las leyes que han sido aprobadas pueden ser (ningún hombre lo dude) de nuevo derogadas y para este fin discutidas además por los autores mismos. Pero ocurre cuando el todo delibera sobre qué leyes cada parte deberá examinar y no cuando una parte rehúsa las leyes sobre las que el todo ha estado de acuerdo ordenadamente”.

lleve a cuestionarse la ley de Dios, negarse a establecer un pacto con otros hombres o no aceptar una resolución pacificadora de los sacerdotes. Análogamente, el *Commonwealth* imita las características de Dios, cuando aplica la ley para establecer acuerdos entre aquellas partes de su composición, sujetas a la ley y respetuosas de la obligación política para con Inglaterra, pero actúa de acuerdo a un *arcano dominationis* con aquellas partes, influenciadas por la naturaleza corrupta de la humanidad, que transgreden los límites de la ley meramente humana, tratan de romper o disolver el *Commonwealth* o imponer al todo su propia voluntad. Luego, no hay contradicción entre la condición militar o bélica de la sociedad, con respecto a los atributos característicos de Dios, al alzarse en armas contra una sedición interna, porque, contrariamente, imita otros atributos de Dios.

Sin embargo, el argumento teológico pareciera caer en una contradicción. En una primera instancia, pareciera que el de Exeter nos presenta la existencia de un Dios biopolar, un Dios con dos atributos contrarios: por un lado, es un Dios de paz y por otro, el Señor de los Ejércitos, donde el Dios de paz se relaciona con aquellos quienes se someten a su ley divina, mediante un pacto original, entablado entre cada ser humano y Dios. Este pacto es el resultado de que la naturaleza haya trabajado el amor a sus propios consejos, en el corazón de cada hombre y de que, mediante la discreción, cada hombre llegara a establecer un juicio secreto de consentimiento propio con Dios, estableciendo un arcano ético que impera en su ser y dirige sus acciones voluntarias. Este sería el origen del pacto original en Hooker, pero el proceso no termina ahí. Las contradicciones con la discreción de los otros impulsan al ejercicio de la razón natural y el desarrollo del ingenio, para defender en la disputa la propia discreción y así perfeccionar el conocimiento sobre lo divino. Seguidamente, la razón natural, conducida de acuerdo a la discreción, hace que el pacto original se adecue al ingenio necesario para alcanzar la paz, mediante el establecimiento de una ley, ya sea eclesiástica (en el plano de lo religioso) o civil (en relación con los asuntos públicos), partiendo del hecho de que a la naturaleza humana se le atribuye ser de injuriosa maldición. Hasta este punto llegan las cuestiones fundamentales, partiendo del principio de que la discreción puede ser

mantenida, incluso por los hombres de poca profundidad intelectual, pero cuando las contradicciones implican niveles más profundos del entendimiento de las cosas divinas o civiles, arriban a cuestiones secundarias, que deben ser deliberadas por los sacerdotes o los jueces, ya que ellos son los mensajeros del todopoderoso y del *Commonwealth*. Por otro lado, cuando un hombre duda, puede recurrir a los mecanismos establecidos por la iglesia o el *Commonwealth*, para plantear una querrela y si aporta los argumentos suficientes, tiene la posibilidad de modificar la ley. Hasta este punto llega el *arcano imperii* del pacto original de Hooker, planteado como defensa del gobierno de la Iglesia anglicana.

Si otro ser humano duda de la ley divina de Dios o de la ley humana, establecida por convención del cuerpo político como un todo y argumenta y emplea su ingenio y su persuasión, por otras vías que no son las establecidas previamente para exponer sus dudas y tratar de modificar la ley, Dios sería para él, el Señor de los Ejércitos o el *Commonwealth* se levantaría en su contra, convirtiéndose así Dios o el Estado en sus enemigos. En esta parte del argumento del planteamiento de Hooker, comienza el *arcano dominationis*.

En otras palabras, estos dos atributos contrarios, de Dios y del *Commonwealth*, componen el arcano político de la iglesia y del estado, en el planteamiento de Hooker y a su vez se corresponden con una humanidad dividida entre aquellos quienes son de Dios y aquellos quienes no son de Dios y Dios es un Dios de paz y amor, entre los hombres cuya naturaleza es la injuria y la discordia y para ordenar la iglesia, parten de la ley divina o para ordenar el *Commonwealth* parten de la ley civil. En conclusión, para Hooker esto se debe a que “*God is not God of sedition and confusion but of order and peace*”<sup>155</sup> (Pref. 3.2). Además, el mismo hombre de la iglesia de Inglaterra es a su vez miembro del *Commonwealth* inglés, en la misma medida que el miembro del *Commonwealth* inglés pertenece a la iglesia anglicana, de acuerdo con la perspectiva y

---

<sup>155</sup> “Dios no es un Dios de sedición y de confusión, sino de orden y de paz”.



la intensión contextual del autor. De esta manera se resuelve el problema de los atributos contradictorios de Dios, porque ambos responden a que Dios es un Dios de orden y de paz y la iglesia anglicana y el estado deriva de esto la justificación de su *arcana imperii* y su *arcana dominationis*.

**Conclusiones al respecto del planteamiento de Hooker.** Los argumentos generales del planteamiento de Hooker pueden ser resumidos de la siguiente manera:

Dios ha establecido una ley a la que se ha sometido y ha sometido a todas las cosas que existen. La ley de Dios está compuesta por una ley divina, relacionada con las operaciones hacia el interior de Dios y por una ley natural, asociada a las cosas externas a Dios. La ley de Dios es inmutable, en tanto que es perfecta y eterna. El conocimiento de la ley divina solo puede ser obtenido mediante la revelación, pero esta vía es alcanzada por muy pocos hombres. Debido a la ley natural, la humanidad cuenta con la razón natural y esta última busca continuamente su perfección, de acuerdo a la ley de Dios. Bajo estas condiciones, se da el primer paso de un pacto original, entablado secretamente entre cada ser humano y Dios. De la razón natural surge la ley de la razón. La ley de la razón conduce a la constitución de la ley humana. La ley humana está compuesta de la ley meramente humana y la ley mixta. A su vez se divide en la ley eclesiástica y la ley civil. El establecimiento de la ley civil y la ley eclesiástica requieren de un pacto externo, establecido entre los hombres, quienes, para su perfeccionamiento, prefieren vivir en sociedad. La ley civil antecede a la ley eclesiástica, pero ambas constituyen la identidad nacional de un cuerpo político específico. La ley humana es mutable en tanto que se perfecciona constantemente cuando imita las características de Dios. El cumplimiento de la ley implica el establecimiento, por consentimiento de todos los miembros de la sociedad, de algún tipo de autoridad común. Una misma autoridad no debe ser establecida para regir y hacer cumplir la ley civil y la ley eclesiástica, porque ambas se refieren a asuntos de naturaleza distinta. La autoridad civil recae sobre el monarca, por acuerdo entre los hombres, quienes establecieron un pacto original externo o entablado entre los hombres que forman parte del *Commonwealth*. La

autoridad eclesiástica recae sobre el ordenamiento episcopal de la iglesia anglicana, en el contexto desde y para el cual escribe el autor.

Estos argumentos no pueden ser separados de su contextos porque una interpretación tal sería meramente analítica y estaría en función de la justificación de los intereses de otros grupos políticos o religiosos de otros contextos, temporales y/o espaciales.

En su contexto, el pensamiento de Hooker está dirigido a regular la resolución de las disputas religiosas de Inglaterra, a finales del siglo XVI, enfatizando la supremacía de la iglesia anglicana sobre las demás posiciones religiosas, las cuales deben entablar procesos, dentro de la ley eclesiástica de la iglesia de Inglaterra, cuando consideran que una o varias leyes no son las más adecuadas y deben atenerse a las resoluciones de esta iglesia y seguir formando parte de ella. De esta manera, el *arcano imperii* de la iglesia anglicana, de acuerdo con Hooker, implica la posibilidad de que esta sea juez y parte de los principales conflictos y no permita la disputa sobre su orden episcopal, frente al ordenamiento presbiteriano, a pesar de presentar a las iglesias presbiterianas de influencia calvinista como aquellas que no están dispuestas a entablar un debate racional, en los términos de la iglesia de Inglaterra, y por eso debe aplicárseles, el *arcano dominationis*. Aparte, en el plano civil, Hooker participa en la polémica de su época referente a la delimitación del poder del rey. Para él, el poder del rey es autónomo, por convención humana, en el plano de lo civil, pero no debe ejercer ninguna influencia en el plano de lo eclesiástico, en la misma medida que el poder eclesiástico no debe tener injerencia en el plano civil, porque se escapa de su competencia.

De lo anterior podría surgir la siguiente pregunta: ¿pensará Hooker en la separación de la iglesia y el Estado al plantear sus argumentos, tal y como se podría rescatar en otro contexto y de acuerdo con otros intereses políticos, o más bien reflejará un temor de que, de acuerdo con su misma estructuración teológica, el estado pueda fungir como una autoridad superior a la iglesia de Inglaterra y deliberar sobre las disputas entre la iglesia anglicana y las variopintas posiciones presbiterianas de su

contextos, lo cual sería más racional porque así la iglesia de Inglaterra no sería juez y parte del proceso, en lo referente a las leyes eclesiásticas? Sin embargo, la respuesta de esta pregunta quedará pendiente para otro abordaje posterior, ya que no se atiende a los intereses de la presente investigación.

## **LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN ALGERNON SIDNEY**

**Contexto de la obra de Sidney.** Algernon Sidney escribió *Discourses Concerning Government*, entre 1681 y 1683. En este último año fue ejecutado por su participación en el Complot de la Casa Rye. Este complot pretendía acabar con la vida de Carlos II, rey de Inglaterra, y del sucesor al trono, el duque de Yorke, posterior James II. Por estas razones, su obra no fue publicada sino hasta 1698, aproximadamente diez años después de la Gloriosa Revolución (West en Sidney, 1996, p. xvii).

El motivo del complot por el que este intelectual y activista fue convertido en un mártir de la historia de Inglaterra fue la amenaza que representaba, tanto para la iglesia anglicana como para las diversas iglesias puritanas, el posible ascenso al trono del duque de Yorke, emparentado con el rey Luis XIV de Francia y un confeso católico.

A pesar de las marcadas diferencias teológicas y políticas, manifiestas en las sangrientas luchas entabladas entre la iglesia de Inglaterra y las tendencias puritanas y los conflictos políticos, causantes de la polarización en el pueblo inglés a lo largo del siglo XVII, principalmente la Guerra Civil (1642-1651), el Interregno (1653-1660) y el reinado de Carlos II y James II (1660-1688); todas las posiciones religiosas reformistas inglesas tenían en común un rechazo y un profundo temor al regreso del papismo a Inglaterra y del catolicismo como religión oficial del reino.

En los conflictos políticos de la década de 1680, la iglesia anglicana representaba la posición más conservadora, debido a que su teología había establecido a lo largo de los siglos, una fuerte alianza con la monarquía y no podía cuestionar la decisión de Carlos II de nombrar al duque de Yorke como su heredero, sin caer en

contradicción con sus propios fundamentos. Este sector de la iglesia oficial, partidario político de la monarquía absoluta, reimprimió en 1680, una obra de Sir Robert Filmer, publicada por primera vez en tiempos de la Guerra Civil, para justificar, desde la facción realista, el derecho absoluto del monarca a gobernar y su voluntad como ley incuestionable, en contraposición al planteamiento intelectual de los *levellers*, para quienes el *Commonwealth* había sido establecido por acuerdo de los seres humanos y los gobernantes debían sujetarse a la ley, brotada de un pacto original (Wolfe, Ed., 1967). Más específicamente, la intensión del texto de Filmer responde a su propio contexto y su deseo de legitimar la autoridad absoluta de Carlos I, para convertir en ley cualquiera de sus decisiones y con esto invalidar el derecho, abogado por los teóricos parlamentaristas de ir a las armas, porque el rey había violentado la ley del *Commonwealth*.

A pesar de los esfuerzos intelectuales de Filmer y otros defensores del *status quo*, en la discusión teórica referente a la monarquía absoluta y los límites del poder del soberano, Carlos I fue ejecutado por las fuerzas parlamentarias, lideradas por Oliver Cromwell, en 1649. Sin embargo, la reimpresión de su obra en 1680 pretendía sustentar en sólidos argumentos, la doctrina de la monarquía absoluta, para reafirmar en el trono a Carlos II y la decisión de nombrar al duque de Yorke como su sucesor. En función de estos otros intereses, el *Patriarcha* de Filmer, en la primera mitad la década de 1680, amenizó la discusión política referente a las causas y límites del poder, no solo de la monarquía sino de cualquier otra forma de gobierno clásica (monarquía, aristocracia y democracia) o mixta.

Quienes en las facciones, desde las que se constituirá a lo largo de la década el Partido *Whig*, se rehusaron a aceptar los argumentos de aquellos otros, quienes consolidarán el Partido *Tory*; escribieron minuciosos tratados, en los cuales refutaron detenidamente cada uno de los argumentos del autor del *Patriarcha*, pero tales escritos no fueron publicados sino hasta después de la Gloriosa Revolución, esto debido al alto grado de represión y la tendencia de la monarquía hacia el poder absoluto, durante los últimos años del reinado de Carlos II y el periodo de James II. Entre los intelectuales

parlamentaristas con el valor para escribir y conservar tratados opositores de este tipo se encuentran James Tyrrel, Algernon Sidney y John Locke.

Además de Hooker, Sidney es el otro autor seleccionado para comparar los argumentos de Locke referentes a la ley natural, la razón natural y el pacto original, debido a que fue considerado por algunos teóricos políticos de la primera mitad del siglo XX, como padre del liberalismo.

**Causa principal del texto de Sidney.** El motivo principal de la obra de Sidney era refutar y llevar al ridículo, a partir de un marcado humor negro y fuertes términos descalificativos, a Filmer como intelectual y a cada uno de sus argumentos. A Sidney no le interesa realizar este trabajo por lo que pudiera haber significado una argumentación tal para la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII, sino por la posible influencia de tales argumentos, si estos hubieran de ser asumidos, para la vida futura del pueblo inglés y de la humanidad en general. A pesar de esto, de acuerdo con Sidney, la mayoría de los ciudadanos ingleses contemporáneos suyos no mantienen una visión de mundo como la planteada por Filmer (p. 5). Por esta razón, el autor no concibe por qué el texto de Filmer fue reimpresso en 1680, cuando ese tipo de ideas, referentes a una monarquía absoluta, habían dejado de surtir un efecto significativo en el mundo político de Inglaterra. En contraste con la argumentación de Filmer, el pueblo inglés ama su libertad y desea mantener los privilegios alcanzados, a través de las luchas entabladas en el transcurso del siglo XVII y por esto no debe resignarse a planteamientos como los del defensor de la monarquía absoluta (p. 7).

El método seguido por el autor enfatiza las debilidades de los argumentos del defensor de la monarquía absoluta, referentes al derecho universal e indistinguible de todos los reyes a gobernar (p. 5). El camino seguido para lograr este objetivo parte del deber de examinar los principios originales de todo gobierno en general y de la forma de gobierno de la Inglaterra de su contexto en particular. El resultado de este examen le permitirá reconocer el tipo de obediencia debida al magistrado y lo que justamente se puede esperar de su función. Además, le permitirá definir lo que es el magistrado, por

qué lo es y por quiénes ha sido instituida su magistratura (p. 17). Más específicamente, Sidney propone conducirse a través de argumentos racionales como prácticos, hallados en la historia política o del presente, para definir estos aspectos fundamentales de todos los gobiernos y de cada forma de gobierno en particular. Debido a esta metodología, a pesar de lo voluminoso de su obra y la necesidad de reafirmar determinados principios políticos para su propio contexto, los argumentos defendidos por el autor son repetitivos, pero muy claros en lo referente a su posición sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original.

En las siguientes páginas no se enfatizará las refutaciones hechas a Filmer, sino los planteamientos del autor al respecto de los tres tópicos correspondientes a la comparación del presente capítulo, a pesar de que muchas de las similitudes entre la obra de Sidney y los *Two Treatises* de John Locke se hallan precisamente en el modo mediante el cual refutan a Filmer. Sin embargo, este no es el objetivo de presente análisis comparativo de las concepciones sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original.

**Argumentación general de Filmer según Sidney.** Este apartado no será minucioso ni expondrá de una forma detallada los argumentos de Filmer al respecto de la ley natural o la razón natural, debido a que la comparación sobre estos tópicos no se realiza en función de Filmer sino de Sidney. Por otro lado, no es posible hablar de un pacto original en Filmer, ya que su negativa a la existencia de la libertad humana de decidir sobre aspectos generales o específicos de su gobierno lo lleva a negar la existencia de un pacto original. En este autor, defensor de la monarquía absoluta, no se podría hablar ni siquiera de un pacto original entre Dios y el rey, porque el poder absoluto es dado como un premio por Dios al monarca y este puede disponer de su premio a su antojo y sin ninguna limitación.

De acuerdo con Sidney, Filmer plantea un mundo en el cual debe imperar la ley de Dios y la naturaleza. Ningún aspecto de la definición de la forma de gobierno fue dejado ni por Dios ni por la naturaleza a la elección de los seres humanos. La monarquía

absoluta es la única forma de gobierno impuesta a la humanidad, tanto por la ley de Dios como por la naturaleza; el poder del monarca, derivado de esta imposición, es absoluto e incontrolable (p. 5). Por tanto, bajo ninguna circunstancia el rey debe perder su derecho absoluto a gobernar (p. 7).

Para Filmer, los partidarios de la aristocracia, la democracia y las formas mixtas de gobierno son hijos rebeldes quienes se han desviado de la voluntad de su padre y todo planteamiento de un *Commonwealth*, establecido por acuerdo entre los hombres para la obtención de la justicia, no pasa de ser un mero malentendido (p. 6).

Para el autor del *Patriacha*, la libertad representa la caída del hombre, porque esta surge a partir del pecado original (p. 9). Filmer y sus asociados plantean una división antinatural entre dos bandos políticos: los realistas y los patriotas; se presentan como partidarios de los primeros y considera a los segundos como hijos rebeldes y entregados al goce del pecado. También tratan de hacer ver la relación entre el rey y el pueblo como un bien recíproco para ambas partes, presentando esto como una verdad universal (p. 19).

En el planteamiento de Filmer, todas las naciones deben ser gobernadas para siempre como las primeras familias y del derecho de paternidad y a la propiedad de los patriarcas deriva el derecho absoluto del monarca a gobernar, porque esta es la voluntad de Dios. Los hombres ancianos de los linajes más viejos deben ser los reyes y su voluntad debe ser la ley (p. 23). De esta manera, Abraham y los patriarcas fueron los primeros reyes, como una extensión del derecho de paternidad (p. 29).

**Ley natural en Sidney.** Los intereses por los cuales Sidney redacta este extenso tratado y su oposición a Filmer, trazan dos grandes grupos de argumentos, a partir de los cuales podemos clasificar sus concepciones referentes a la ley natural. El primero está compuesto por los fundamentos presentados por el autor, referentes a lo propio de la ley natural; el segundo comprende algunos argumentos de Filmer, los cuales bajo ninguna medida podrían ser comprendidos ni los actos a partir de ellos realizados, de acuerdo con la ley natural.

Para Sidney, la libertad es un principio axiomático de la política, análogo a los axiomas matemáticos (p. 8). Ha sido establecida por la ley natural, porque a través de ella los hijos de Dios se sujetan a su poder divino (p. 9). Así, la ley natural no solamente se manifiesta en el ser humano a partir de su ejercicio de la razón natural, sino a partir de cierto impulso, generado por la ley natural, que le hace tender involuntaria o inconscientemente hacia el bien y de ahí que “*the will is ever drawn by some real good, or the appearance of it*”<sup>156</sup> (p. 49). Por estas razones, esta tendencia natural de la humanidad a ejercer su libertad (p.9) ha sido aceptada tanto por papistas como por teólogos de la reforma y el pueblo en general (p. 8) y ha sido fundamentada por jesuitas, intelectuales de la iglesia de Ginebra, Buchanan y Doleman (p. 9).

La libertad natural y la igualdad de la humanidad son dos principios naturales plantados como verdad en el corazón de los seres humanos y por estos la humanidad tiende hacia su propio bien (p. 11). Por esto, la ley natural puede ser ejemplificada en la concreción de diversas leyes producidas por el libre ejercicio de la razón natural (p. 9).

De estos dos principios, acordes con la ley natural, se desprende que la esclavitud es algo contra-naturaleza. Depende de la voluntad de un ser humano si es esclavo o no y esto no responde a ninguna ley natural. La libertad consiste en la independencia de la voluntad de otro. Por otra parte, un esclavo no puede disponer de su persona ni de sus bienes y disfruta todo en la voluntad de su maestro (p. 17). Luego, la esclavitud solo puede brotar de la fuerza o de la convención humana.

La libertad no es un principio resultante de la justificación teórica, planteada por la tradición de la Escuela de la Divinidad (p. 8). No puede ser libertinaje, porque no permite hacer lo que a cada uno le plazca, incluso en contra del mandato o la ley de Dios. Tampoco representa la caída del ser humano del paraíso como consecuencia del pecado original (p. 9).

Si alguno tuviera un derecho de mando, dado tanto por Dios como por la

---

<sup>156</sup> “La voluntad es siempre arrastrada por algún bien real o por su apariencia”.



naturaleza, tendría el poder ilimitado de hacer lo que plazca y no podría ser restringido por ninguna ley. Esto sería antinatural o de lo contrario el pueblo viviría como esclavo por naturaleza. Sin embargo, los pueblos que aborrecen una sujeción tal, a través del ejercicio de su libertad, su igualdad y su razón natural, constituyen naciones libres y son gobernados por leyes constituidas por y para sí mismos (p. 19).

Dios no le dio el gobierno del mundo a un solo hombre ni ha declarado el modo mediante el cual la tierra debía ser dividida. Todo esto lo ha dejado a la voluntad del ser humano (p. 53). Si el derecho de sucesión se estimara como algo hereditario por ley natural, una multitud de controversias destructivas e indescifrables se levantaría entre los seres humanos y esto iría en contra de la razón. Luego, tal cosa no podría suceder de acuerdo con la ley natural, porque ningún ser humano puede derivar para sí el título de ser sucesor de los primeros padres de la humanidad (p. 57).

Dios no es el autor de ninguna forma de gobierno perfecta. Él es generoso con la humanidad y le ha dado por ley natural a cada uno de los seres humanos el beneficio de la libertad y alguna medida de entendimiento para emplear adecuadamente este beneficio (p. 20). Luego, Dios no ha creado a los seres humanos en un estado de miseria y esclavitud como el descrito en los argumentos de Filmer, sino como seres libres e iguales (p. 32).

**Razón natural en Sidney.** Los límites naturales del ejercicio del poder, así como las causas y límites del poder mismo, sientan sus raíces en el sentido común y no pueden ser revocados por la razón (p. 9). Esto se debe a que cada ser humano cuenta con alguna medida de entendimiento, de acuerdo con la ley natural (p. 20). Sin embargo, para hablar sobre estos temas, sin errar ni evidenciar ignorancia, se requiere de un conocimiento más elevado (p. 9). Como consecuencia de lo anterior, cada ser humano goza de un entendimiento básico y tiene en su corazón la verdad necesaria para tener una participación política democrática, pero esta participación debe ser limitada y abrir una brecha a una aristocracia capaz de ordenar los discursos adecuados para reafirmar la verdad entendida por todos los seres humanos. Luego, desde sus argumentos más

generales sobre el entendimiento y la razón natural, Sidney allana el camino para plantear una forma mixta como la mejor forma de gobierno y no la monarquía absoluta.

El ser humano debe investigar en las escrituras las cosas que le son dadas, para averiguar si son verdaderas o falsas. No proceder de esta manera es actuar como los partidarios de la iglesia de Roma quienes prefieren conceder este privilegio al Papa (p. 13). En otros términos, cada ser humano debe indagar en las escrituras lo bueno y lo malo de las cosas para entender y no entregar vanamente el poder político a un príncipe, porque corre el riesgo de que este sea débil o perverso y un príncipe con tales características nunca puede tener un consejo sabio o si lo tuviera, haría caso omiso de sus sugerencias y ellos podrían actuar sin él para ejercer un gobierno con un efecto aristocrático. Si el príncipe, y por añadidura tácita, el Papa o la máxima autoridad de la religión oficial de alguna nación como Inglaterra, tiene un juicio pervertido, elegirá siempre lo peor de aquello que se le propone (p. 14). En conclusión, si el pueblo tiene las características necesarias de entendimiento como para aportar un elemento democrático a la constitución del gobierno, mediante el ejercicio de su razón natural; corre menos peligro de corromperse un grupo de seres humanos virtuosos, con un conocimiento más elevado y una razón natural superior, que un solo hombre. En síntesis, el planteamiento de Sidney posee un doble filo a partir del cual roza tanto las arterias fundamentales de la monarquía absoluta como de la iglesia de Roma y la iglesia de Inglaterra, donde las dos primeras representan los más grandes temores de los intelectuales *whig* y la tercera un entidad hostil, sangrienta y entregada a la persecución de los partidarios de las distintas posiciones puritanas.

Debido a la posibilidad de que un príncipe sea perverso, no se debe tener una fe implícita en la suposición de la profundidad de su sabiduría ni obviar el escrutinio del *arcano imperii* de su gobierno, tal y como lo hace Filmer (p. 15). En otros tiempos, otra clase de seres humanos con algo de virtud y bondad, quienes vivieron bajo el gobierno de un príncipe malvado, no fueron villanos al no admitir sufrir más de aquello permitido por las leyes o lo considerado por ellos necesario para mantener la paz pública. Esta

clase de seres humanos no sufrió más de lo recomendable frente a los tiranos y por eso debemos aprender de sus ejemplos (p. 15) porque sus actos demuestran que los derechos particulares de las naciones no pueden subsistir si los principios generales, contrarios a estos derechos y las leyes manadas de ellos, son aceptados como una verdad (p. 16). Además, si las leyes no se conducen por un bien ejercicio de la razón natural, el derecho, las leyes y sus fundamentos últimos pueden estar viciados y presentar como bueno lo malo. Quienes son capaces de romper los esquemas insostenibles de dominio generados por una ley tal en cada nación, son los mismos seres humanos, en su condición de pueblo, en el pleno ejercicio de su grado de entendimiento y a partir de acciones valerosas. Por otro lado, quien posee un grado superior de entendimiento, puede leer en la historia, tanto estos ejemplos prácticos de revolución política como los principios viciados que han generado el malestar y accionar del pueblo para sacudirse de la opresión. Luego, a partir de sus argumentos más generales sobre la razón natural, Sidney no solo allana el camino para el planteamiento de una forma mixta de gobierno, sino también justifica la desobediencia política, negada como derecho por otros autores como Hobbes. Más específicamente, para nuestro autor, Dios le dio a todos los seres humanos en algún grado la capacidad de juzgar lo bueno para sí mismos y les ha garantizado la libertad de inventar sus propias formas de gobierno como mejor les plazca, sin favorecer a uno más que a otro (p. 20).

Finalmente, el papel del elemento aristocrático en el ejercicio de la razón natural de la humanidad, no solamente se relaciona con la investigación racional y especulativa de los principios verdaderos desde los cuales deben fundarse las mejores leyes para cada nación y el reconocimiento de los ejemplos históricos de estos principios. El intelectual también debe emplear su entendimiento superior, generado por el ejercicio de su razón natural, para refutar aquellos principios perversos, presentados retóricamente o mediante el ejercicio de la fuerza, al pueblo como los mejores para la fundamentación de las leyes. Por ejemplo, para Sidney, el poder patriarcal, tal y como ha sido planteado por Filmer, no es real ni por principio ni en la práctica. Contrariamente, para nuestro autor el

poder real desde un inicio fue contrario e inconsistente con el poder patriarcal, porque los primeros padres de la humanidad dejaron independientes a sus hijos unos de otros y con la libertad e igualdad necesarias para que cada cual se proveyera a sí mismo para asegurarse la existencia (p. 78). Esto da paso a las consideraciones sobre el realismo político en el pensamiento de Sidney, necesario de comprender, para luego describir sus principales argumentos sobre el pacto original.

**Realismo político en Sidney.** La crítica de Sidney al pretendido derecho natural de los príncipes a gobernar encuentra sus fundamentos en un axioma fundamental del realismo político de su época y este parte de la influencia de Calvino en su posición religiosa. De acuerdo con este axioma, la naturaleza humana se asocia a la miseria y al pecado, por lo que se podría desprender de esto que el ser humano es malo por naturaleza. Sin embargo, a diferencia del realismo político de Maquiavelo, quien previene al príncipe de la naturaleza malvada de la humanidad, en función de mantenerle alerta frente a una multitud gobernada por su poder y del poder de otros príncipes (esto de acuerdo con su interés de buscar la unificación de los reinos italianos), Sidney previene al pueblo en general y a quienes gozan de una razón más elevada del peligro de un gobierno ejercido por uno solo con poder absoluto, porque se corre más riesgo de que este conduzca su gobierno y a la nación de acuerdo con la perversidad de la naturaleza humana.

Para nuestro autor, después del pecado original cometido por nuestros primeros padres, la tierra ha producido zarzas y la naturaleza humana ha fructificado con el vicio y la maldad (p. 11). Por esta condición, el gobierno de uno solo está más propenso a caer en la perversidad y es más probable que el gobierno de uno llegue a ser perverso que aquel otro conformado por un conjunto de seres humanos virtuosos (aristocracia) o por un pueblo compuesto por una multitud de seres humanos quienes gozan de algún grado de entendimiento del bien por contar con la razón natural (democracia).

A diferencia de Filmer, quien abiertamente no pretende inmiscuirse en los misterios del estado o el *arcano imperii*, porque tiene fe ciega en la virtud y la autoridad

absoluta del príncipe, para Sidney, es deber de los seres humanos, con un entendimiento superior, investigar estas cosas superestructurales, referentes a los asuntos del estado. Esto porque: *“These perhaps may be called mysteries of state, and some would persuade us they are to be esteemed arcane”*<sup>157</sup>.

No debemos renunciar a la investigación de los aspectos superestructurales del gobierno o el *arcana imperii* y asumir una fe ciega en las intenciones del gobierno del príncipe. La obligación de las personas con un entendimiento superior es inquirir estos aspectos para descubrir su constitución, su razón de ser y a los responsables de su institución, porque los misterios del estado pueden también brotar de principios perversos y fundamentar leyes en contra de los derechos naturales de la humanidad, la razón natural y la ley natural (p. 13).

Si la ley natural nos permite hacer uso de nuestra razón para cuestionarnos si quien se presenta como el mejor conocedor de un arte o una disciplina realmente lo es o se presenta como tal por mera persuasión, lo mismo debe hacerse con el príncipe quien gobierna en una monarquía. En este sentido, tanto los seres humanos con un entendimiento superior de las cosas están obligados a examinar las cualidades, habilidades e integridad del monarca y su gobierno como todos y cada uno de los príncipes a probar estos elementos para justificar su derecho al gobierno. Este examen debe conducirse de acuerdo con los siguientes parámetros:

*If any conclusion can be drawn from thence in favour of princes, it must be of such as have all the qualities of ability and integrity, that should create this confidence in me; or it must be proved that all princes, in as much as they are princes, have such qualities*<sup>158</sup> (p. 13).

Debe demostrarse la presencia de cualidades buenas y suficientes en el príncipe

---

<sup>157</sup> “Estos quizá pueden ser llamados misterios de estado, y algunos nos persuadirán de que ellos han de ser estimados como arcano”.

<sup>158</sup> “Si cualquier conclusión puede ser trazada de ahí en favor de los príncipes, debe tal que contenga todas las cualidades de habilidad e integridad, que deberían crear esta confianza en mí; o debe; o ser probado que todos los príncipes, en tanto que ellos son príncipes, tienen tales cualidades”.

para aceptar en él la bondad, un entendimiento superior de las cosas políticas y un ejercicio más elevado de la razón, así como su habilidad para gobernar y la integridad total de su persona o debe probarse que todos los príncipes poseen estas características en común, si se pretende justificar, de acuerdo con la ley natural y el ejercicio de la razón natural, su derecho a ejercer el gobierno. Por el contrario, si se demuestra, recurriendo a ejemplos en la historia o en el presente, la existencia de un príncipe en el cual no predominaran estas cualidades, entonces no todos los príncipes por el simple hecho de ser príncipes, las tienen y no todos tienen un derecho legítimo al gobierno. Por añadidura, un príncipe sin estos atributos, no es apto para gobernar. Luego, no debemos presuponer la existencia de tales características en todos los príncipes, sin brindar una prueba racional y justificada en la historia política de esta afirmación universal, porque el presuponerlo sin examinarlo implica correr el peligro de que un príncipe simplemente aparente poseer estos atributos y a la vez conduzca su gobierno por un camino perverso.

Los seres humanos debemos estar vigilantes de todos los aspectos superestructurales que componen el *arcano imperii*. En la historia vemos príncipes de todos los tipos y todos ellos nacieron igual a los demás seres humanos y por esto no se puede presuponer un conjunto de características naturales especial para ellos. Los príncipes pueden ser sabios o estúpidos y, al igual que los demás seres humanos, están sujetos a la vejez y a la enfermedad. En conclusión: “*And if every prince have not wisdom to understand these profound secrets, integrity to direct him, according to what he knows to be good, and a sufficient measure of industry and valour to protect me, hi is not the artificer, to whom the implicit faith is due*”<sup>159</sup> (p. 14). En otras palabras, debemos inquirir ese *arcano imperii* del príncipe y de su gobierno, porque no repasar la confianza en el juicio y suponer la integridad de uno que no la tiene, es propio de brutos (p. 15).

---

<sup>159</sup> “Y si cada príncipe no tiene la sabiduría para entender estos profundos secretos, ni la integridad para dirigirse a sí mismo, de acuerdo a lo que él sabe que es bueno, ni una medida suficiente de afán y valor para protegerme, él no es el artífice, a quien la fe implícita sea debida”.

**Pacto original en Sidney.** Dios creó a la humanidad con un principio de libertad, a partir del cual los seres humanos pueden elegir la forma de liderazgo que quieran y consideren más adecuada para alcanzar la felicidad, de acuerdo con los mandatos de Dios. Esta finalidad es la causa de la confianza en el otro (p. 8) por lo que la confianza no es el resultado de un pretendido derecho divino del monarca a gobernar. Por lo tanto, los seres humanos, de acuerdo con la ley natural y el ejercicio de la razón, tienden a un tipo de confianza muy distinto del argüido por Filmer y otros defensores de la monarquía absoluta; Dios no impulsa al ser humano, a partir de sus mandatos divinos, a confiar ciegamente en un rey, quien debiera gobernar sobre una multitud de seres humanos esclavos, sino a una confianza igualitaria entre todos, porque tal confianza será necesaria para superar la naturaleza de miseria de la humanidad y para poder formar una sociedad.

Ni en los seres humanos ni en las bestias, hay una propensión hacia la monarquía, porque no hay ninguna razón para suponer que Dios ha aprobado el gobierno de uno sobre muchos. Él muestra que los seres humanos deben hacer uso de su entendimiento para formar gobiernos, a su propia conveniencia, así como en otras materias de las artes y las ciencias (p. 121). Si el ser humano no buscara la felicidad y no fuera libre de tender racionalmente y por un impulso natural hacia ella, se dejaría conducir por la miseria de su naturaleza y no podría confiar en los otros. En esta condición de miseria y perversidad, donde nadie confía en el otro, no podría conformarse una sociedad, adecuada a los mandatos de Dios y no habría posibilidad alguna de salvación divina ni política para la humanidad. Pero como el ser humano tiende por ley natural hacia la felicidad y emplea su razón para alcanzarla, en el camino de la libertad, cada ser humano llega a confiar en los otros para alcanzar su felicidad y esta confianza será una condición necesaria para establecer las formas de liderazgo, consideradas como las más adecuadas y las leyes humanas para alcanzar este fin.

Ningún ser humano o familia puede proveer todo lo requerido para su conveniencia o su seguridad, porque a partir del principio de la igualdad natural, todos

tienen el mismo derecho a cada una de las cosas. Antes del surgimiento de la confianza en los otros y de las leyes, no se reconoce a nadie como superior y capaz de deliberar sobre las luchas entabladas entre seres humanos iguales, por lo que una autoridad tal solo podría ser establecida en las ocasiones necesarias, de acuerdo con cada disputa y cada situación. Pero, como en un estado tal todos son iguales, nadie se inclinará por ninguno otro para que funja como superior, a no ser mediante un consenso (p. 30).

Este argumento, referente a un estado de igualdad natural, previo al pacto original y al surgimiento de la ley, en el cual la humanidad se consume en su naturaleza de guerra, miseria y perversidad, es una consecuencia indirecta del pensamiento religioso reformado y su impacto, no solo en pensadores puritanos como Sidney, sino también en autores anglicanos del siglo XVII como Hobbes. Finalmente, de la forma de este argumento derivará uno de los axiomas identificados como distintivos del realismo político en la tradición inglesa: considerar al ser humano como malo por naturaleza.

La igualdad natural no es un obstáculo para el surgimiento racional de las sociedades humanas. Las dificultades presentadas por este principio y la libertad natural pueden ser superadas y de esta manera, la igualdad y la libertad llegan a constituir el fundamento primordial de todos los gobiernos (p. 31). La superación de tales dificultades amerita tanto del surgimiento de la confianza en los otros, como del posterior establecimiento de un pacto original:

*Some small number of men, living within the precincts of one city, have, as it were, cast into a common stock, the right which they had of government themselves and children, and by common consent joining in one body, exercised such power over every single person as seemed beneficial to the whole; and this men call perfect democracy<sup>160</sup> (p. 31).*

Este cuerpo político es el resultado de un pacto original, a partir del cual se debe

---

<sup>160</sup> “Algún pequeño número de hombres, viviendo dentro de los recintos de una ciudad, tienen que, como fuese, fundir en un grupo común, el derecho que ellos tenían de gobernarse a sí mismos y a sus hijos, y que por consenso público unirse en un mismo cuerpo, ejerciera un poder tal sobre cada persona en la medida de que pareciera beneficioso para el todo; y estos hombres le llaman democracia perfecta”.



asegurar la libertad e igualdad naturales de la humanidad y a la vez ordenar sus acciones para establecer una armonía social. De acuerdo con Bellarmine y Suárez, el poder de la multitud yace en el hecho de que esta puede comprenderse como un todo compuesto (p. 97) de seres humanos libres quienes, para su propia conveniencia, se unen y establecen leyes y reglas a las cuales ellos mismos están obligados a obedecer. Luego, una multitud, sea grande o pequeña, tiene el mismo derecho,

*because ten men are as free as ten millions of men; and tho it may be more prudent in same cases to join with the greater than the smaller number, because there is more strength, it is not always: but however every man must therein be his own judge, since if he mistake, the hurt is only to himself; and the ten may as justly resolve to live together, frame a civil society, and oblige themselves to laws, as the greater number of men<sup>161</sup> (p. 98).*

La libertad y el consentimiento son necesarios para que surja una ley y una forma de gobierno, a partir de un pacto original. La virtud de las leyes, el sometimiento de los gobernantes a estas y sobre todo, la obligación política de todo el cuerpo político determinarán la fuerza de la sociedad y esto no necesariamente depende del número de seres humanos que la componen. Debido a estos elementos, muchos reyes han sido derrotados por pequeñas repúblicas y los sucesos son constantemente los mismos, por lo que esto no puede ser atribuido a la fortuna sino a la virtud y al buen orden. Para reforzar el argumento, Sidney recurre a la autoridad de Maquiavelo, de acuerdo con quien estos asuntos demuestran que la virtud es esencialmente necesaria para el establecimiento y la preservación de la libertad, porque es imposible para un pueblo corrupto establecer un buen gobierno o para una tiranía, introducirse en él si los seres humanos son virtuosos. Esto es demostrado tanto por la razón como por la experiencia

---

<sup>161</sup> “porque diez hombres son tan libres como diez millones de hombres; y aunque pudiese ser más prudente en las mismas cuestiones unirse con el número mayor que con el número menor, dado que hay más fuerza, esto no es siempre así: pero, de todos modos, cada hombre debe ser en ese sentido su propio juez, ya que si él se equivoca, el daño es solo para sí mismo; y los diez pueden resolver justamente vivir juntos, determinar una sociedad civil, y someterse a las leyes, al igual que el número mayor de hombres”.

(p. 135). Finalmente, este argumento de Sidney también puede haberse inspirado en su posición puritana, ya que, de acuerdo con esta, tanto las iglesias presbiterianas como las congregacionistas tienen el mismo derecho de formar un gobierno eclesiástico independiente que la iglesia anglicana.

Asumir una obligación política es una prueba contundente de que la libertad natural de la humanidad no puede ser entendida ni como vicio ni como una facultad licenciosa para hacer lo que a cada uno le plazca, incluso en contra de los mandatos de Dios. Contrariamente, este tipo de obligación surge para regular las acciones entre los seres humanos y evitar el vicio y el libertinaje. Luego, la obligación política deriva de otra más grande: la obligación divina y universal, debida a los mandatos de Dios. Mientras la obligación divina regula la libertad natural en la relación entre cada ser humano y Dios y entre la humanidad como un todo y Dios, la obligación política regula esta misma libertad en las relaciones entre los seres humanos, quienes a partir de una multitud conforman un cuerpo político o una sociedad.

La igualdad natural es la base a partir de la cual, por tendencia natural y mediante el empleo de la razón natural, surge un pacto original del cual brota la obligación política. Por tanto, la igualdad natural y la obligación política son el fundamento primero de todos los gobiernos justos y el ejercicio verdadero y pleno del principio de la libertad.

El orden proporcionado por las buenas leyes a los seres humanos, quienes brindan su consentimiento a tales leyes y se someten a ellas, yendo más allá de la mera confianza en los otros y de asumir como propia una forma específica de liderazgo social, es un ejemplo claro del ejercicio de la razón natural, conforme a la ley natural y los mandatos divinos. En síntesis, la gloriosa libertad de los hijos de Dios no solamente les sujeta a su poder divino sino también les permite establecer leyes por consentimiento, de acuerdo con su propia voluntad y la voluntad de Dios, mediante el establecimiento de un pacto original (p. 9).

Los seres humanos libres no tienen dependencia unos de otros; pueden vivir

juntos en una fraternal igualdad o separados. Una cantidad de hombres soberanos delimita una sociedad. En varias naciones y épocas los derechos han sido aplicados de diversas formas para establecer monarquías, aristocracias, democracias y formas mixtas de gobierno, de acuerdo con una variedad de circunstancias específicas. A su vez, los gobiernos han sido buenos y malos, esto de acuerdo a la rectitud y la depravación de sus instituciones y a la virtud y sabiduría o estupidez y vicio de aquellos a quienes el poder ha sido conferido (p. 99). Esto se debe en parte a que,

*it ought to be consider'd that the wisdom of man is imperfect, and unable to foresee the effects that may proceed from an infinite variety of accidents, which according to emergencies, necessarily require new constitutions, to prevent or cure the mischiefs arising from them, or to advance a good that at the first was not thought on: And as the noblest work in which the wit of man can be excersed, were (if it could be done) to constitute a government that should last forever, the next to that is to suit laws to present exigencies, and so much as is in the power of man to foressel<sup>162</sup> (p. 173).*

A pesar de que algunos gobiernos son buenos y otros pervertidos, los vicios son preferibles en los seres humanos privados y estos nunca deben llegar a formar parte del gobierno, independientemente de si este es popular o mixto (p, 185). El bien de lo público ha sido siempre el fin propuesto por quienes conforman una sociedad y los gobernantes deben cumplir con sus obligaciones, porque un cuerpo político puso en ellos el poder sin atenerse a ninguna otra ley que la propia

*All those that compose the society, being equally free to enter into it or not, no man could have any prerogative above others, unless it were granted by the*

---

<sup>162</sup> “Debe ser considerado que la sabiduría del hombre es imperfecta, e incapaz de prever los efectos que puedan proceder de una variedad infinita de accidentes, que de acuerdo con las situaciones, necesariamente requieran de nuevas constituciones, para prevenir o curar las malas conductas que surgen de ellos, o para avanzar un bien que en una primera instancia no se pensaba: y como el trabajo más noble en el que el ingenio del hombre pudiese ejercitarse, fuese (si este se hiciese) constituir un gobierno que durara para siempre, lo que sigue para ello es convenir leyes para las exigencias presentes, y así tanto esté en el poder del hombre prever”.

*consent of the whole; and nothing obliging them to enter into this society, but the consideration of their own good; that good, or the opinion of it, must have been the rule, motive and end of all that they did ordain* (p. 99).<sup>163</sup>

El ser humano, de acuerdo con las leyes naturales y las buenas leyes humanas, tiende hacia el bien y al ejercer su razón, su voluntad le conduce a la obediencia, primeramente a Dios y luego a las leyes humanas. Por estos motivos, los seres humanos prefieren unirse a vivir solos y aislados.

A partir del consentimiento y el pacto original, las naciones adquieren su derecho de hacer leyes propias y constituir sus propias magistraturas (p. 12). La intención de este pacto, basado en la confianza en los otros, cuando fue establecido por los ancestros, era establecer el derecho mediante una Carta Magna. Incluso existieron leyes particulares previas y han surgido otras leyes después de los ancestros, para reafirmar el derecho natural de la humanidad (p. 17). Este elemento histórico de la ley refleja su carácter perfectible y continuo, el cual parte de reglas particulares para llegar a constituir una Carta Magna y a tal constitución posteriormente se le pueden añadir más leyes, o se puede estipular leyes complementarias, para hacer cumplir los fines primeros y últimos del establecimiento de la ley en general.

Como resultado del establecimiento de la ley, todo poder magisterial proviene del pueblo y nadie puede abogarse el derecho divino de gobernar. Además, el derecho de un padre viene de la generación y la educación de sus hijos, por lo que ningún hombre puede atribuirse un derecho sobre aquellos a quienes él no ha engendrado ni educado (p. 69). Por lo tanto, la paternidad no puede ser empleada como argumento para justificar un derecho pretendidamente divino del monarca a gobernar, a pesar de la fuerza de la proposición contraria, en las argumentaciones de la nobleza medieval, la facción realista

---

<sup>163</sup> “Todos aquellos que componen la sociedad, siendo igualmente libres de entrar o no en ella, ningún hombre podría tener prerrogativa alguna sobre otros, a menos que esto fuera garantizado por el consentimiento del conjunto; y nada que les obligue a ellos a entrar en esta sociedad, más que la consideración de su propio bien; ese bien, o la opinión de este, debe haber sido la regla, motivo y fin de todo lo que ellos ordenaron”.

de la Guerra Civil y en la última etapa de la vida política de Sidney (primera mitad de la década de 1680).

Como resultado del pacto original, los seres humanos eligen a uno, a unos cuantos o más seres humanos, para ejercer la administración de los poderes. Por esto, es responsabilidad de los seres humanos investir con esta autoridad a aquellos quienes puedan realizar de una mejor manera su oficio: *“He or they therefore may reasonably be advanced above their equals, who are most fit to perform the duties belonging to their stations, in order to the publick good, for which they were instituted”*<sup>164</sup> (p. 49).

Esta responsabilidad acarrea un gran deber para todos los seres humanos: seleccionar con cuidado a los mejores para ejercer un gobierno cuyo fin sea la felicidad o el bien público. Este deber se corresponde con la causa del establecimiento del pacto original, porque los seres humanos libres se unen para determinar tanto las mejores como las peores sociedades y darse a sí mismos las formas de gobierno que mejor les plazca y deben defender este derecho de determinación. Sin embargo, este derecho a su vez tiene como principio un impulso natural que conduce la razón y la voluntad hacia el bien y no hacia la naturaleza de miseria y perversión de lo mundano de la humanidad (p. 97).

La historia muestra como algunos seres humanos a partir del pacto original establecieron formas populares de gobierno, las cuales pretenden tender hacia la democracia. Otros eligieron para ser gobernados a aquellos más excelsos en sabiduría y virtud y crearon así la aristocracia. Cuando un ser humano sobresalió por encima de todos los demás, el gobierno fue puesto en sus manos y se creó la monarquía (p. 31). Más específicamente, los antiguos eligieron como reyes a quienes sobresalieron en las mejores virtudes para las sociedades civiles (p. 46). Los griegos siguieron la luz de la razón y no reconocieron ningún otro título original para el gobierno de su nación que la

---

<sup>164</sup> “Por lo tanto, él o ellos pueden razonablemente ser aventajados sobre sus iguales, quienes son más aptos para realizar los deberes pertenecientes a sus puestos, en orden al bien público, por el que fueron instituidos”.

sabiduría, el valor y la justicia, beneficiosas para el pueblo. A los gobernantes se les pagaba por su trabajo como un sentido de gratitud por el bien recibido de ellos (p. 47). Luego, todas las formas de gobierno brotan de la libertad humana y solo a través de la libre elección puede saberse si se es libre o esclavo y “... *the difference between the best government and the worst, doth wholly depend upon a right or wrong exercise of the power*”<sup>165</sup> (p. 31).

El gobierno no se instituyó para el bien del gobernante sino para el bien del gobernado; el poder no es una ventaja sino una carga. Pensar lo contrario es no entender los fines por los cuales los gobiernos fueron constituidos a partir de un pacto original. Los gobernantes no han sido colocados en sus puestos para el bien, placer ni gloria de uno o de unos pocos, porque en tales condiciones el mejor de los seres humanos podría llegar a ser el peor de todos. El bien buscado por los gobiernos es el de la sociedad, el bien público. A partir de esto, Platón y Aristóteles distinguen entre un buen gobierno y uno autoritario (p. 91) y Aristóteles no fue partidario de la monarquía y enemigo del gobierno popular, como lo afirmara Filmer, porque aprobó y desaprobó estas formas de gobierno, bajo distintas circunstancias (p. 132). Por consiguiente, la obligación política de someterse a la ley no es exclusiva del gobernado, sino también del gobernante, porque ambos forman parte del cuerpo político. De acuerdo con Sidney, quienes tienen el derecho de elegir un rey, tienen el derecho de hacer un rey. El derecho de los magistrados depende de aquellos a quienes gobierna: “*for when the question is concerning right, fraudulent surmises are of no value*”<sup>166</sup> (p. 108).

Al respecto de la fundación de los poderes civiles, podemos juzgar el uso y la extensión de los mismos, de acuerdo a la carta de la ley o a la verdad intencional, derivada de esta, porque estas son las ordenanzas puramente humanas, procedentes de la voluntad de aquellos quienes buscan su propio bien (p. 104):

---

<sup>165</sup>“la diferencia entre el mejor gobierno y el peor, depende en su totalidad de un correcto o incorrecto ejercicio del poder”.

<sup>166</sup> “porque cuando la cuestión concierne al derecho, las conjeturas fraudulentas no son de valor”

*and may certainly infer, that since all multitudes are composed of such as are under some contract, or free from all, no man is obliged to enter into those contracts against this own will, nor obliged by any to which he does not assent: Those multitudes that enter into such contracts, and thereupon from civil societies, act according to their own will: Those that are engaged in none, take their authority from the law of nature; thier rights cannot be limited or diminished by any one man, or number of men; and consequently whoever does it, or attempts the doing of it, violates the most sacred laws of God and nature (p. 104-105).<sup>167</sup>*

De todo lo anterior se desprende la legalidad a partir de la cual cualquier nación, cuando la ocasión lo requiera, puede dar el ejercicio del poder a uno o más seres humanos, bajo ciertas limitaciones y condiciones. Además, también se desprende la legalidad de que un pueblo retenga el poder, pensando en su propio bien (p. 20).

El bien temporal de todos los seres humanos consiste en preservar su libertad (p. 17). Los magistrados han sido constituidos para el común acuerdo del pacto original de los hijos de Dios y deben dar explicaciones de sus acciones a aquellos por y para quienes fueron nombrados magistrados (p. 12).

Como conclusión general del presente apartado, es el pueblo quien hace al rey y no el rey quien hace al pueblo y el pueblo lo hace para procurar su propio bien, para que juzgue sabiamente a los seres humanos particulares y luche las batallas de pueblo. Los reyes deben su propio bien a quien los hizo reyes: la ciudad y el pueblo (p. 10). El rey es igual a cualquier otro tipo de magistrado y por eso puede ser llamado a cuentas cuando pretende llevar su poder más allá de la ley, convertir su voluntad en ley o mantener

---

<sup>167</sup> “y ciertamente se puede inferir, que desde que todas las multitudes están compuestas tal y como son bajo un contrato, o libres del todo, ningún hombre está obligado a entrar en aquellos contratos contra su propia voluntad, ni obligado por alguno al que él no asienta: aquellas multitudes que entran en tales contratos, y por lo tanto en sociedades civiles, actúan de acuerdo con su propia voluntad: aquellas que no están comprometidas en ninguno, toman su autoridad de la ley natural; sus derechos no pueden ser limitados ni disminuidos por ningún otro hombre, o número de hombres; y consecuentemente quien sea que lo haga, o intentara hacerlo, viola las leyes más sacras de Dios y la naturaleza”.

deseos o pretensiones de un poder absoluto, como en el contexto del autor, Carlos II de Inglaterra.

**Derecho de revocar a los gobernantes.** No se puede ceder a la obediencia requerida por el príncipe, a menos que previamente se haya buscado en los secretos de su persona y la razón de sus mandatos, las causas de sus actos públicos y de la dirección de su gobierno, aunque él expresa o implícitamente lo prohibiera. Ningún ser humano racional puede saber como obedecer, a menos de que sepa qué, a quién y por qué. Esto no se puede comprender, a menos de que “*I understand the original right of the commander, which is the great Arcanum*”<sup>168</sup> (p. 15).

De la mano con lo anterior, existen gobiernos legítimos y gobiernos ilegítimos. Los primeros son el resultado de un pacto original, establecido entre seres humanos libres y en él los gobernantes se someten a la voluntad del cuerpo político, manifiesta a través de las leyes. Si el pueblo coloca en la administración de este tipo de gobiernos a los más aptos, la nación alcanzará la felicidad, de acuerdo con los mandatos de Dios. Contrariamente, los gobiernos ilegítimos no tienen un fundamento racional y surgen por la fuerza; en este otro tipo de gobiernos, el pueblo vive en la miseria y es regido por gobernantes quienes establecen normas viciosas; con ellos, las naciones están propensas a caer en manos de otras naciones belicosas, porque están regidos por la miseria y el pecado de la naturaleza humana. Esta división de los gobiernos, establecida por Sidney, conducirá al derecho de revocar a los gobernantes ilegítimos para establecer gobiernos legítimos. Sus argumentos se perfilan claramente a atacar la tendencia de Carlos II hacia la monarquía absoluta y su decisión arbitraria de nombrar como heredero al trono, y por añadidura como máxima autoridad de la iglesia de Inglaterra, a un católico. En los siguientes párrafos se expondrá más detenidamente cada uno de estos argumentos.

Si el poder estuvo originalmente en manos de la multitud, quien debe juzgar la legitimidad del cambio de un gobierno es la multitud y no la voluntad de un rey o

---

<sup>168</sup> “Yo entiendo el derecho original del comandante, que es el gran *Arcanum*”.



cualquier otro magistrado, porque si un ser humano llega a ser maestro de muchos otros iguales a él en derecho, solo pudo hacerlo por consentimiento o fuerza (p. 32). En un gobierno legítimo, cuando un rey, el senado o cualquier otra magistratura se hace, por y para el pueblo, su existencia es conforme a derecho y tiende hacia el bien de la sociedad. En este tipo de gobierno, este carácter del pacto original es suficiente por sí mismo para restringir los deseos de los malos reyes (p. 11), porque las leyes de cada nación son la medida del poder de sus magistraturas (p. 113). Luego, si un rey o cualquier magistrado transgrede las leyes y se adjudica una cuota mayor de poder de la que estas le han conferido, el gobierno llega a ser ilegítimo, en la misma medida que aquella forma de gobierno surgida de la violencia y la conquista.

Si una forma de gobierno ha sido creada por consenso, los gobernantes y sus magistrados han sido establecidos en sus puestos por la libre elección de los seres humanos; pero si ha sido la fuerza y la violencia la causa de la forma de gobierno, ¿cómo es posible justificar la dominación? (p. 32).

El sometimiento por la fuerza se llama conquista y en ella, quien fuerza es mucho más fuerte que quien es forzado. Pero no podemos hablar de un hombre que exceda en fuerza a muchos millones de seres humanos. Además, ningún derecho proviene de la conquista, a menos que esta fuese un derecho legítimo de la humanidad (p. 32). En el caso de las formas de gobierno ilegítimas, surgidas por la violencia, “*nor a silent submission when the power of opposing is wanting, that can imply an assent, or election, and create a right; but an explicit act of approbation, when men have ability and courage to resist or deny*”<sup>169</sup> (p. 109) es la verdadera causa del derecho legítimo del gobierno.

La libertad es producida por la virtud, el orden y la estabilidad; la esclavitud va acompañada del vicio, la debilidad y la miseria (p. 134), pero la multitud está compuesta

---

<sup>169</sup> “no una sumisión silenciosa cuando el poder de oposición es carente, que puede implicar un asentimiento, o elección, y crear un derecho; pero un acto explícito de aprobación, cuando los hombres tienen la habilidad y el coraje para resistirse o negarse.”

de criaturas racionales y estas no se lanzarán unas sobre otras, a no ser en consideración de su propio bien (p. 21), ya sea antes o después del surgimiento de la ley. Un gobernante ilegítimo, quien domine a través de la fuerza, busca su propio bien, pero no el bien de toda la sociedad. Por consiguiente, es el pueblo en general y más específicamente el pueblo de Inglaterra, el que debe juzgar la legitimidad de un cambio cualquiera en la forma de gobierno, ya sea aumentar o restringir el poder del rey o establecer el criterio más adecuado de sucesión.

Si el rey o cualquier otro magistrado, en cualquier sociedad, violenta el derecho de la multitud, atenta contra el bien de su propio pueblo y esto puede ser causa de rebelión o guerra civil. Para evitar este estado de guerra, los seres humanos establecieron, sabia y valientemente, formas de gobierno y colocaron a los mejores de entre ellos en la administración. Este tipo de gobierno legítimo sienta sus raíces en la sabiduría y la justicia, son reinos legales o *Commonwealth* y sus reglas se llaman leyes. Aquellas naciones que han vivido bajo su gobierno, han florecido en paz y felicidad y han hecho la guerra con gloria y ventaja sobre sus enemigos; esto porque “*this appears so plainly in Scripture, that the assertors of liberty want no other patron than God himself*”<sup>170</sup>. En contraste, los gobiernos cuyo fundamento primero ha sido la fuerza y han transgredido el derecho de la multitud, han regido con violencia y crimen; en ellos los tiranos han fomentado los vicios y han condenado a la miseria a los gobernados. Sin embargo, este tipo de gobiernos ilegítimos corre otro peligro; del mismo modo en que el pueblo ha sido subyugado por la fuerza, la nación, así debilitada, puede caer en manos de otra nación enemiga. En palabras de Sidney: “... *whilst the weakest and basest fell under the power of the most boisterous and violent of their neighbours*”<sup>171</sup> (p. 79).

Una monarquía absoluta es una forma ilegítima de gobierno, en tanto el monarca gobierne para sí mismo y lidere buscando su propia preservación. Esta forma de

---

<sup>170</sup> “Esto aparece tan explícitamente en las escrituras, que los asertores de la libertad no quieren ningún otro patrón que Dios mismo”.

<sup>171</sup> “mientras el más débil y vil cayó bajo el poder del más tormentoso y violento de sus vecinos”.

gobierno, característica de las pretensiones de Carlos II, mira en las fuerzas de la bravura de sus súbditos y opositores, la raíz del mayor de los peligros. Frecuentemente desea reducir al pueblo a la debilidad, la vileza, la corrupción y la falta de fe de los unos en los otros, para evitar un atentado en contra de su poder e impedir el intento de quebrar el yugo que la monarquía ha puesto sobre sus súbditos. Además, pretenderá evitar que aquellos con un entendimiento superior y el pueblo en general, diseñen y vean la posibilidad de realizar una mejor forma de gobierno, a través de la cual puedan recobrar su libertad (p. 185). La gloria, la virtud y el poder de los romanos comienza y termina con su libertad (p. 144); la sedición no fue para ellos pernicioso hasta que por su prosperidad, algunos ciudadanos obtuvieron un poder por encima de las leyes (p. 153) y el imperio no fracasó definitivamente hasta que cayó en las manos de un solo hombre (p. 157). Estos argumentos y ejemplos evidencian tanto los principios fundamentales de todo gobierno legítimo, como las consecuencias de mantener una magistratura corrupta e ilegítima. Estos parámetros son para Sidney los límites del pacto original inglés.

Por otro lado, esta concepción de la degradación y el sometimiento final al dominio extranjero de las naciones, regidas por un gobierno ilegítimo, ilustran otra característica del realismo político de la tradición inglesa del siglo XVII. Un gobierno legítimo es capaz de llegar a un acuerdo, por consenso, hacia el interior de cada sociedad y conformar una nación virtuosa, pero hacia el exterior de cada nación continúa un estado de guerra en el cual las naciones mejor constituidas son más fuertes y las formas ilegítimas de gobierno más viciosas, corruptas y desordenadas; por esto, las primeras están en ventaja en la guerra y las últimas, propensas a la dominación.

Una magistratura debidamente creada gobierna una nación en el consenso y no puede tener un interés distinto del público o de lo contrario desea disminuir la fuerza del pueblo, que es su dueño y por el cual la magistratura subsiste (p. 185). Ninguna forma de gobierno tiene en el fondo de su constitución algún tipo de privilegio, ni humano ni divino, para los gobernantes porque,

*... all magistrates are equally the ministers of God, whom perform the work for*

*which they were instituted; and that the people which institutes them, may proportion, regulate and terminate their power, as to time, measure, and number of persons, as seem most convenient to themselves, which can be no other than own good (p.70).*<sup>172</sup>

No hay desorden ni prejuicio en cambiar el nombre o el número de magistraturas, si la raíz y el principio de su poder continúa siendo el mismo (p. 149). Los buenos gobiernos admiten cambios en la superestructura, mientras que los fundamentos últimos continúen siendo los mismos (p. 170). La ley que otorga y mide el poder prescribe reglas referentes a como este debería ser ejercido. En algunos lugares, las magistraturas son elegidas anualmente y en otros el poder es concedido de por vida; en algunos, las magistraturas son meramente electivas y en otros el poder es hereditario, pero bajo ciertas reglas y limitaciones (p. 115). No obstante, las coronas hereditarias no son naturales, como lo pretenden los defensores de la monarquía absoluta, porque cada pueblo procede de acuerdo con su propia voluntad (p. 117).

Quien se opone a la libertad pública, destruye lo que le es propio y al hacerlo es el más bruto entre los tontos (p. 17). El pueblo tiene la libertad de deponer a sus príncipes y esta afirmación no es un disparate, tal y como lo sostiene Filmer. Si hay desacuerdo entre el rey y el pueblo, el rey no debe estar sujeto a las censuras del pueblo ni el pueblo sujeto a la voluntad del rey. Además, cuando los sucesores se apartan del fin de la institución a la cual pertenecen para destruirla, deben ser censurados y ejecutados porque no se puede permitir la ruina del pueblo para cuyo bien el rey fue establecido (p. 10).

Dios ha dejado a la elección de los hombres la forma de gobierno y aquellos quienes constituyen una forma de gobierno, también pueden abolirla (p. 20). El que instituye puede ser derrocado, más especialmente cuando la institución no es solo por

---

<sup>172</sup> “Todos los magistrados son igualmente los ministros de Dios, quienes realizan el trabajo por el que fueron instituidos; y aquella gente que les instituye puede proporcionar, regular y terminar su poder, al mismo tiempo que la medida y el número de personas, como les parezca más conveniente, que no puede ser para nada más que su propio bien”.

sino también para sí mismo. Luego, si la multitud instituye, la multitud también puede derogar. No puede haber paz donde no hay justicia y no puede haber justicia, si el gobierno instituido para el bien de una nación, se convierte en un gobierno ruin (p. 21).

Al llegar a este punto, Sidney brinda argumentos suficientes como para considerar una acción justa el asesinato de un rey y un potencial sucesor que pudiera pretender cambiar radicalmente el orden eclesiástico o civil inglés. En otras palabras, el autor allanaba teóricamente el camino para justificar lo que no sucedería al descubrirse las intenciones del Complot de la Casa Rye.

**Mejor forma de gobierno.** La humanidad busca a través de sus formas de gobierno, una estabilidad relacionada con el ejercicio de los poderes civil y militar. Por esto, las leyes pueden ser reformadas y las formas de gobierno modificadas, siempre y cuando se mantengan los principios a partir de los cuales han surgido las leyes. El progreso de la ley, de acuerdo con la razón natural, no se opone a la estabilidad, sino más bien la concreta y la perfecciona, de acuerdo con una cantidad indeterminada de variables y circunstancias. Luego, la estabilidad no puede encontrarse a menos de que se tomen estos poderes como deben ejercerse y los cambios se esfuercen por realizar cada una de las cualidades necesarias para lograr la estabilidad (p. 136).

Si la democracia fuera conforme a la opinión vulgar o una forma de gobierno exclusivamente para refrenar la tiranía, de esto no se desprende que debiéramos asumir la forma contraria de la tiranía o la monarquía absoluta, como la mejor forma de gobierno, porque entre ambos extremos hay una variedad de formas de gobernar. No existen solamente tres formas de gobierno, a saber la monarquía, la aristocracia y la democracia (p. 166). Además, la monarquía absoluta es la forma de gobierno más inestable de cuantas se halla bajo la luz del sol, porque nada puede ser estable si existe un error incorregible en sus fundamentos últimos (p. 136). En conclusión, la tiranía y la monarquía son las dos peores formas de gobierno, tanto por principio como en la práctica.

Todas las cosas tienen su continuación a partir de un principio natural, adecuado

a su forma. Las tiranías han tenido su comienzo en la corrupción. Lo contrario aparece en los gobiernos populares y las formas mixtas de gobierno, porque han sido establecidos por seres humanos sabios y buenos, con la ayuda de la virtud. Por eso, los peores seres humanos siempre conspiran contra ellos y estas formas de gobierno pueden caer, si no tienen en el poder a los mejores para preservarlos (p. 185-186).

Sidney se inclina por una forma mixta de gobierno como la mejor. Esto porque un gobierno democrático puede ser entendido como el más adecuado al principio de la libertad humana y a los mandatos de Dios, pero este no se ha visto realizado en la historia. Luego, el gobierno democrático es la mejor forma de gobierno por principio, pero no en la práctica, porque ni los gobiernos más populares pueden conservar el poder en manos de la multitud por siempre.

Una forma mixta de gobierno, tanto en principio como en la práctica, cuando es regulada por la ley y dirigida por el bien público, es la forma más estable de gobierno, tal y como lo demuestra la razón y los asuntos de hecho (p. 136). El mejor gobierno del mundo habrá estado compuesto de monarquía, aristocracia y democracia (p. 166).

**Conclusiones al respecto del planteamiento de Sidney.** Para Sidney, la naturaleza humana es de miseria y corrupción, pero Dios ha establecido una ley divina y una ley natural, a partir de las cuales la humanidad tiende hacia su felicidad, de acuerdo con los mandatos de Dios. Los principios básicos de la ley natural, en relación con la humanidad, son la libertad y la igualdad naturales. Estos principios son conducidos por el impulso humano hacia la felicidad y el ejercicio de la razón natural a la concreción de un pacto original, a partir del cual se garantice una obediencia política a las leyes, formas de gobierno y magistraturas definidas por este pacto original, en pos del bien común. Como resultado del pacto original, la ley es la voluntad de un cuerpo político, conformado por una multitud de seres humanos, quienes llegaron a confiar los unos en los otros. Cuando las leyes son virtuosas, las magistraturas se sujetan a las leyes, por ser la voluntad del cuerpo político y los gobernantes son sabios; estas formas de gobierno son legítimas, conformadas como gobiernos populares o formas mixtas de gobierno.

Contrariamente, cuando las leyes son perversas, las magistraturas corruptas y los gobernantes sustentan su poder en la violencia y falsas argumentaciones como las de Filmer, las formas de gobierno son ilegítimas y tiránicas, tal y como se presentan las monarquías absolutas, por un error de principio en la constitución del gobierno. Las leyes pueden ser reformadas o modificadas para hacer cumplir la voluntad del pueblo y alcanzar la felicidad o el bien público, siempre y cuando tales modificaciones no alteren los principios fundamentales por los cuales han surgido las leyes. De esta manera, el autor encuentra un equilibrio entre la estabilidad y el cambio y no le atribuye la estabilidad a la ausencia de cambio, como lo hacen las tendencias conservadoras y realistas, desde la cuales surgirá el partido *Tory*. Finalmente, los gobernantes, las magistraturas y las formas de gobierno ilegítimas pueden ser revocadas, por cualquier medio, para establecer formas de gobierno legítimas, magistraturas rectas y gobernantes al servicio del bien público para hacer cumplir los principios fundamentales de todos los gobiernos: mantener y perfeccionar el orden público y militar de la nación.

Finalmente, esta argumentación de Sidney responde a su propio contexto. Sus argumentos no pueden ser descontextualizados y empleados para justificar una teoría liberal posterior, sin incurrir en errores históricos o pecar de ingenuidad. El error al que puede llevar una descontextualización de estos principios, responde a intereses completamente distintos de otras épocas y condiciones. Luego, una interpretación descontextualizada de estos argumentos de Sidney, solo puede plantearse en términos analíticos y no históricos, pero el solo hecho de plantearlos, en un sentido distinto del dado a ellos por Sidney, es un acto tanto político como histórico, en el cual se reflejan otros intereses, luchas académicas y prácticas políticas, posteriores a la vida de Sidney y propias de otros momentos.

## **LEY NATURAL, RAZÓN NATURAL Y PACTO ORIGINAL EN JOHN LOCKE**

**Introducción.** Locke probablemente escribió los *Two Treatises* en la primera mitad de la década de 1680, al igual que Algernon Sidney, pero a diferencia de este,

quien no vivió la Gloriosa Revolución, debido a que fue ejecutado en 1683, publicó estos textos en 1689. Por lo tanto, los motivos de la publicación de Locke no son los conflictos ideológicos de Inglaterra durante la primera mitad de la década de 1680 y sus intereses se relacionan con su posición optimista y su participación en el gobierno establecido, después de la Gloriosa Revolución.

**Motivos generales de los *Two Treatises*.** Con estos dos tratados políticos, Locke pretende brindar argumentos suficientes para: a. legitimar como un acto bueno el ascenso de Guillermo de Orange al trono de Inglaterra, a quien considera el gran restaurador de la nación (Pref. 1-5); b. mostrar a los demás reinos europeos una imagen del pueblo inglés como amante de la justicia y de sus derechos naturales. En otros términos, las intenciones de Locke es presentar como legítimo el gobierno de Guillermo III, tanto hacia el interior de Inglaterra como en función de sus relaciones exteriores.

Para nuestro autor, el pueblo inglés, mediante la Gloriosa Revolución, tomó la decisión de preservar sus derechos frente a las pretensiones absolutistas de James II y recurrió a esta gesta para salvar a la nación de un periodo de ruina y de miseria. Como resultado, el gobierno de Guillermo III es legítimo, porque se funda en el mejor principio para establecer a un gobernante, el consentimiento del pueblo (Pref. 6-10). Luego, su llegada al trono es legítima, ya que no tuvo oposición ni del Partido *Tory* ni del Partido *Whig* ni de ningún sector militar, civil, político o religioso de Inglaterra.

De acuerdo con este argumento, la causa por la cual el pueblo consintió acabar con el reinado ilegítimo de James II y la llegada al poder de Guillermo III fue la esclavitud, la persecución y el castigo vivido por el pueblo, bajo un gobierno de monarquía absoluta (Lib. 1, 1.1) y no porque el rey fuera un confeso católico, a pesar de que el consenso logrado entre las posiciones más antagónicas de Inglaterra, sentara gran parte de las raíces comunes en el temor a la religión del rey y máxima autoridad en la iglesia anglicana.

Para hacer prevalecer el argumento del consenso, por encima del conflicto religioso, Locke enuncia a la esclavitud como vil y miserable para el ser humano y



opuesta al generoso temperamento y coraje de la nación inglesa. De acuerdo con el autor, es inconcebible que un hombre inglés, menos si es un caballero, deba suplicar (Lib. 1, 1.1) y menos a un rey, quien ha impuesto arbitrariamente su voluntad como ley. En conclusión, después de la Gloriosa Revolución, ningún cuerpo político volverá a presentarse en contra de su propia seguridad común (*Common Safety*) ni abogará de nuevo en favor de la esclavitud (Pref. 21-25).

**Argumentos de Filmer en Locke.** El *Patriarcha* es un tratado capaz de persuadir a todos los seres humanos de que son esclavos y deben seguir siéndolo (Lib. 1., 1.5). Esto amerita de una contundente refutación de todos sus argumentos. Cuando Locke leyó el texto de Filmer, se sorprendió porque no comprendió cómo este libro intentaba justificar las cadenas para toda la humanidad e intentaba cegar al pueblo, condenándolo a la confusión. Esta impresión de Locke tuvo lugar en el periodo de la composición de los *Two Treatises* y no en el de su publicación, pero a lo largo de la década de 1680, los argumentos de Filmer no tuvieron el efecto esperado por los grupos conservadores (Lib. 1, 1.15), porque los ingleses tenían ya sus ojos bien abiertos (Lib. 1, 1.20).

Filmer niega la libertad natural de la humanidad y justifica a partir de esto la existencia de una monarquía absoluta, cuyo poder se levanta sobre todo lo terrenal y sobre todas las cosas humanas (Lib. 1, 6.1). De esta manera, si sus premisas no se sostienen, todo gobierno puede volver a ser considerado de acuerdo con el pensamiento puritano de los *levellers* (Wolfe, Ed. 1967), durante la primera mitad del siglo XVII: como un producto de la invención y del consenso de los seres humanos (Lib. 1, 6.5) quienes, haciendo uso de su razón, se juntan y forman una sociedad. Pero para Filmer, los seres humanos han nacido bajo la sujeción de sus padres y por eso no pueden ser libres, ya que esta autoridad de la paternidad es concebida por él como una autoridad real (Lib. 1, 6.10). De lo anterior se desprende que el planteamiento de cualquier otra forma de gobierno, distinta de la monarquía absoluta, inclusive una monarquía mixta como a la que le apuesta en sus tratados John Locke, es para el autor del *Patriarcha*, una

anarquía (Lib. 1, 7.1).

Para Filmer, la autoridad paternal justifica el derecho de la paternidad en la misma medida que el derecho de un príncipe es divino e inalterable. Un padre y un príncipe tienen un poder absoluto, arbitrario, ilimitado e ilimitable sobre las vidas, las libertades y los estados de los niños y los súbditos, respectivamente (Lib. 1, 9.5). Debido a esto, todos ellos son esclavos y la voluntad del señor es la ley (Lib. 1, 9.10). Pero, ¿cuáles son los argumentos aportados por Filmer para justificar de tal manera la autoridad paternal? (Lib. 1, 8.1). Adán y los patriarcas subsiguientes tuvieron una autoridad paternal sobre sus hijos (Lib. 1, 8.5-10) y de esto deriva el derecho de los reyes a gobernar. Además, de acuerdo con Samuel, los reyes están por encima de las leyes (Lib. 1, 8.15), lo cual también ha sido justificado por Bodin, para quien las leyes fueron hechas por los reyes cuando estos buscaban en su voluntad el cuidado de los asuntos públicos. Esto diferencia a los reyes de los demás seres humanos, quienes se dedican exclusivamente a su vida privada (Lib. 1, 8.20). Por lo tanto, en Filmer existen tres tipos de argumentos para justificar la soberanía paternal: los primeros provienen de la ley natural, los segundos de la ley positiva de Dios y los terceros de la ley humana y su fundamentación o teoría del derecho.

Después de afirmar el poder absoluto del príncipe como una consecuencia del derecho de paternidad, Filmer sostiene la soberanía absoluta como resultado de la concesión hecha por Dios a Adán en *Génesis* 1:28. Conforme a este versículo, Adán fue hecho general de todas las cosas, lo cual le concede la dominación privada (expresión de Filmer) o propiedad (expresión de Locke) de las mismas. A partir de esta concesión, Adán llega a dominar sobre todas las criaturas, lo cual lo hizo ser un monarca, por encima de todas ellas (Lib. 1, 21.5). Como consecuencia, para Filmer en cada país debe haber algún señor absoluto para que subdivida la tierra y otorgue la dominación sobre las criaturas que hay en ella (Lib. 1, 39.35) y ningún otro hombre tiene derecho de poseer cosa alguna, a no ser por concesión, por permiso o por sucesión de Adán. Luego, la soberanía de la paternidad y la dominación privada constituyen la soberanía absoluta

del monarca (Lib. 1, 20.1) y nadie es dueño de su propia riqueza; incluso su persona y el fruto de su trabajo le pertenecen por principio teológico y jurídico al rey, quien puede disponer de todo y de todos, de acuerdo con su voluntad.

En síntesis, la fuente de toda autoridad es la autoridad real de la paternidad y de ella provienen los derechos de dominación privada y de sucesión de los patriarcas (Lib. 1, 50.5). Con base en esto, este tipo de autoridad es la base fundamental de la delimitación de todo el argumento de Filmer. De acuerdo con este, ningún hombre nace libre, sino sujeto a quien le ha engendrado (Lib. 1, 50.10), porque el acto de engendrar hace de un hombre un padre y le brinda el derecho natural sobre sus hijos (Lib. 1, 50.20). A su vez, este será el punto más débil de todo su planteamiento y el objetivo del *First Treatise* será refutar del pretendido derecho absoluto de la paternidad y presentarlo como contrario a la ley natural y la ley positiva de Dios.

**Ley natural, razón natural y pacto original en el *First Treatise*.** A pesar de que Locke nos presenta estos dos tratados como una sola obra e independientemente de la discusión especializada, referente a las fechas de composición de los textos y el orden de los argumentos, para efectos de este trabajo se presentará el *First Treatise* por separado del *Second Treatise* por una razón particular: como se mencionó anteriormente, esta obra política de Locke llegó a la tradición estadounidense del siglo XVIII y surtió influencia en Jefferson y otros partidarios de la independencia, no a partir de la versión inglesa, sino de una traducción francesa del *Second Treatise*, la cual excluía su primer capítulo, cuyo contenido es un resumen de las conclusiones del *First Treatise* (Lib. 2, 1-2) y el tratamiento general de la obra política de Locke en Estados Unidos se redujo a esta parte de la obra, hasta la primera mitad del siglo XX. Esto también se ejemplifica en las ediciones de las obra de Locke, traducidas al castellano, ya que se encuentran numerosas versiones del segundo tratado, sin el primer capítulo, pero es difícil localizar una versión del primero. De hecho, al momento de finalizar este trabajo, solo se ha localizado una edición confeccionada en España en la década de 1960 (Gambra y Gutiérrez, 1966).

En este apartado se tratará el *First Treatise* y el primer capítulo de *Second Treatise* para luego abordar el segundo tratado e identificar algunas diferencias para plantear indicios referentes a la canonización de John Locke como padre del liberalismo.

**Ley natural.** El planteamiento sobre la ley natural en este tratado conduce a la afirmación de la propiedad o dominación privada de un conjunto de hombres propietarios, con ciertas características en común, a partir de la justificación de otros derechos naturales a la libertad, la igualdad, la vida y la manutención y la refutación de aquellos argumentos a través de los cuales se presenta a la propiedad como un derecho natural absoluto e ilimitado del monarca, tanto en términos de ley natural como a partir de la ley positiva de Dios, manifiesta en las escrituras. Más específicamente, la ley natural es entendida en función de la creación de los principios fundamentales del derecho natural, cuya máxima expresión es una justificación del derecho de propiedad para un conjunto de hombres más amplio que el establecido por la monarquía absoluta.

La libertad es el destino del hombre y no puede ser negada como un derecho natural (Lib. 1, 2.5). Esta afirmación de Locke es considerada por los defensores del poder absoluto de su época como un exceso de libertad del autor al hablar del hombre libre, pero ni siquiera los teóricos históricos más férreos de esta doctrina trataron de negar la libertad natural de la humanidad (Lib. 1, 2.1): “... our A. confess, that Sir John Hayward, Blackwood, and Barclay, the great Vindication of the Right of King, could not deny it, but admit with one consent the Natural Liberty and Equality of Mankind, for a Truth unquestionable”<sup>173</sup> (Lib. 1, 67.25-30).

La libertad deriva del destino establecido por Dios para la humanidad. La ley natural la consolida como un principio y un derecho para todos los hombres y no existe modo racional de negarla. Por consiguiente, la libertad natural le permite a los hombres hacer leyes y estas leyes, producidas por un acuerdo racional realizado entre ellos, les

---

<sup>173</sup> “... nuestro autor (Filmer) confiesa que Sir John Hayward, Blackwood ni Barclay, la gran Vindicación de los Derechos del Rey, pudieron negarlo, sino admitir con un consenso la Libertad Natural y la Igualdad de la Humanidad, como una verdad incuestionable”.

asegura más allá del estado natural, ser libres (Lib. 1, 2.5). De esta manera, los principios y derechos derivados de la ley natural, se perpetúan y fortalecen con el pacto original y el surgimiento de la ley humana, cuando esta ley y este pacto se constituyen a partir del ejercicio de la razón natural.

Si la libertad humana deriva del destino establecido por Dios para la humanidad, ningún pasaje bíblico del *Génesis* justificará el supuesto derecho divino del monarca al poder absoluto y soberano sobre la creación de Dios. Adán fue creado y existió por medio del poder inmediato De Dios y la única dominación justificada por Dios, a partir de la creación de Adán, es sobre Eva y sus hijos, en términos particulares (Lib. 1, 14.15-20), porque Adán fue llamado por primera vez monarca del mundo, a partir de su relación con Eva (Lib. 1, 29.5). Por lo tanto, de acuerdo con este argumento patriarcal, conforme al destino establecido por Dios y la ley natural, manifiesta en las escrituras, todos los padres son libres y gozan del principio de la igualdad, por lo que todos tienen los mismo derechos naturales por el hecho de ser padres, comenzando con el derecho a la libertad. Este razonamiento, totalmente retrógrado si lo valoramos desde la conciencia actual del papel de la mujer y de la necesidad de la emancipación de todos los mecanismos que la oprimen, es hijo de un contexto histórico patriarcal, pero representa una ruptura al respecto de otros modos de opresión de la época. Si todos los padres son libres, entonces no pueden ser esclavos y no están sometidos por voluntad divina al derecho del rey a gobernar. En nuestra época este argumento pudiera parecer meramente racional, pero en el contexto de la Inglaterra de la década de 1680, representaba un tema práctico y real, porque no incumbe solo a la filosofía y teoría del derecho, sino a la definición misma de las leyes inglesas.

El hecho de haber sido el primer ser humano y haber sido creado directamente por Dios, no le garantiza a Adán el derecho divino ni natural a ser el monarca de facto de toda la creación. El surgimiento del hombre, manifiesto en Adán, no le concede por sí mismo el premio, la encomienda o el derecho de dominación privada o propiedad de las cosas del mundo ni de los seres humanos a Adán en particular. Con menos razón le

concede este derecho la dominación sobre su posteridad. Si Adán fue creado cuando no existía ningún tipo de gobierno ni súbditos a quienes gobernar (Lib. 1, 16.10-15), su creación como hombre no justifica la existencia de una forma de gobierno natural ni un derecho a la propiedad de las cosas ni de los seres humanos. Además, si él no tuvo este derecho, tampoco pudo concedérselo a sus sucesores. Luego, aunque un rey contemporáneo de Locke o de cualquier otra época pasada o futura, pudiese justificar indiscutiblemente su descendencia de Adán, tal justificación no le valdría de nada para legitimar su pretendido derecho natural a la monarquía absoluta, cualquier otra forma de gobierno ni su derecho a la propiedad o la dominación privada de la tierra y la humanidad. Aparte, si el planteamiento de Filmer sobre el derecho de la soberanía y sucesión fuera correcto, todos los príncipes debería derivar su título del primer monarca, pero el camino de la sucesión estaría disperso en las escrituras (Lib. 1, 78.1-20) y no se podría esclarecer de acuerdo con la razón natural. A partir de estos argumentos y la tradición de la cual derivan, el rey se ve desprovisto de todo poder sobrehumano por encima de sus gobernados y sobre la tierra y la riqueza, porque todos los padres están en condición de igualdad y de libertad.

Si alguien fuera por ley natural propietario de todo el mundo, le negaría al resto de la humanidad su comida, si no le reconociera su soberanía ni obedeciera su voluntad (Lib. 1, 41.10). Si todos los hombres dependieran para subsistir de la voluntad de un solo hombre, quien tuviera el poder de destruirles a todos cuando le placiera, este no sería el mejor de todos los hombres (Lib. 1, 41.20). Luego, la propiedad de toda la tierra y de la existencia de los hombres en manos de uno solo es una afirmación que no se puede justificar a partir de la ley natural. Si se dieran estas condiciones, más probablemente se deberían a la carencia del pueblo y a la dependencia de una mala fortuna, capaz de atar a los hombres a un fuerte servicio, que por la concesión liberal de las conveniencias para la vida, en términos generales, tal y como se da en las monarquías absolutas del mundo, donde una cosa es las comodidades de la vida y otra las multitudes del pueblo (Lib. 1, 41.20).

Quien es padre adquiere un derecho natural de subordinación, pero esta soberanía de la paternidad solo es capaz de probar un derecho de dominación sobre los propios hijos y no se extiende sobre otros (Lib. 1, 50.1). En consecuencia, la soberanía de la paternidad no es suficiente para justificar como forma natural de gobierno a la monarquía absoluta, ya que Adán, como cualquier otro padre, sólo obtiene a través de ella un derecho natural de subordinación sobre sus propios hijos. Con respecto a esto, no se puede sostener racionalmente un juicio contrario sin caer en contradicción, ya que bajo cualquier supuesto a partir del cual la soberanía de la paternidad tuviera otros alcances, se negaría la igualdad natural establecida entre los hombres padres. A modo de ejemplo, si todos debieran someterse a la voluntad de uno solo, como se plantearía desde la monarquía absoluta, entonces todos serían esclavos. Pero, si “*One Slave’s Opinion without proof is not of weight enough to dispose of the Liberty and fortunes of all Mankind*”<sup>174</sup> (Lib. 1, 51.15), al engendrar a sus hijos los hombres se convierten en padres y no en esclavos. Por lo tanto, los principios naturales de la libertad y la igualdad priman por encima de cualquier pretensión de una dominación absoluta sobre otros seres humanos, derivada engañosamente de una interpretación miope de la soberanía paternal.

El alcance del poder de la soberanía paternal no solamente encuentra un límite en la cantidad de hijos de cada padre, sino también en relación con las potestades adquiridas por los padres sobre sus propios hijos. De acuerdo con algunos autores leídos por Locke, los padres tienen el poder de decidir sobre la vida y la muerte de sus hijos, porque ellos les han dado la vida y el ser (Lib. 1, 52.1). Sin embargo, de acuerdo con la razón natural y los principios derivados de ella, ningún hombre tiene derecho sobre la vida de otro, a menos de que este se lo haya otorgado, a modo de recompensa o gratificación (Lib. 1, 52.5). Por consiguiente, de acuerdo con la ley natural, la soberanía de la paternidad en ningún caso justifica la propiedad o dominación privada de los hombres.

---

<sup>174</sup> “La opinión de un esclavo sin prueba no tiene el peso suficiente para disponer de la libertad y la fortuna de toda la humanidad”.

En síntesis, Locke plantea tres límites para la soberanía paternal. El primero se establece en relación con el dominio privado de las cosas del mundo; el segundo, en función del número de hombres sobre el que esta recae, a saber los propios hijos; el tercero, se relaciona con la limitación de las potestades adquiridas por el padre sobre sus hijos, porque si este no tiene el derecho sobre la vida y la muerte de ellos, tampoco le pertenecen, en términos absolutos.

Dios es el verdadero autor de la paternidad y el verdadero dador de vida. Solo por él vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser (Lib. 1, 52.10). Él no dejó a ningún hombre a la merced de otro, a tal punto de que pudiera morir, si a este le placiera. Él es señor y padre de todos y no le ha concedido a ninguno de sus hijos una propiedad tal, en relación con la proporción de las cosas que cada uno posee (Lib. 1, 42.1).

Estos argumentos lockeanos sobre la ley natural arriban progresivamente al problema de la legitimidad de la propiedad y podrían ser muy funcionales como plataforma para justificar un derecho de propiedad privada, como el concebido en la tradición occidental, a partir de la segunda mitad del siglo XX. No obstante, en el contexto del siglo XVII, el significado de este planteamiento apunta hacia otro sentido: los seres humanos no son pertenencia del rey y el rey no es propietario ni de los seres humanos ni de la tierra y las cosas que hay en ella, por derecho divino o natural. El que cada padre sea dueño de su propiedad implica dividir el poder del rey en una cantidad de señores, quienes se encuentran en relación de igualdad natural con el rey y su propiedad no depende del consentimiento de este. En términos racionales y del plano de la conciencia social, estos señores son iguales en relación con el principio de la libertad y de la igualdad. En términos materiales, el hecho de que todos los hombres padres, al ser libres e iguales, tengan derecho natural a la propiedad de una porción indefinida de las cosas del mundo, potencia la lucha contra la monarquía absoluta y el sistema feudal y legitima la posesión y acumulación de las incipientes clases industriales-comerciales.

Sólo Dios posee un derecho absoluto sobre el mundo y los seres humanos y una perfecta soberanía de la paternidad. La soberanía paternal de los seres humanos es



limitada. Para reafirmar estos argumentos, Locke recurre a sus conocimientos sobre la medicina. Si los anatomistas ignoran la estructura y el uso de muchas partes del cuerpo humano (Lib. 1, 52.15), ¿cómo podría un hombre realizar las partes necesarias y dar la vida, en términos absolutos a sus hijos? Si el hombre no puede realizar esto, entonces no debe considerarse a sí mismo como el dador de vida (Lib. 1, 52.20). Luego, a partir de estos argumentos se justifica como el mundo y la humanidad son una propiedad absoluta de Dios porque este les realiza, de donde se desprende el *workmanship* (la realización) como un fundamento indiscutible de la propiedad. Pero como el hombre libre e igual ante otros padres no es capaz de realizar por sí mismo e independientemente de la ley natural y el destino establecido por Dios, una obra cualquiera, su derecho de propiedad es imperfecto en relación directa con Dios, en la misma medida que su soberanía paternal no le permite actuar como si fuera Dios y decidir sobre la vida o la muerte de sus hijos.

Todavía aporta Locke otro límite a la soberanía de la paternidad, entendida como un derecho natural de los hombres. En la generación de los hijos no solamente interviene el padre sino también la madre, por lo que la soberanía paternal, comprendida como derivada de la ley natural, no solamente le corresponde al hombre sino también a la mujer. En consecuencia, si un padre tuviera un derecho ilimitado a la sujeción de sus propios hijos por el hecho de haberles dado la vida, la madre tendría ese mismo derecho, porque ella les ha engendrado por igual o incluso ha participado más en el proceso de la procreación, ya que les ha llevado en su propio cuerpo por largo tiempo. De ahí que, “*it is so hard to imagine the rational Soul should presently Inhabit the yet unformed Embrio*”<sup>175</sup> (Lib. 1, 55.1.5).

Aunado a lo anterior, tampoco se puede desprender del Decálogo de Moisés una ley positiva De Dios, que justifique la soberanía paternal como un derecho real de los padres por cuya extensión se debiera obediencia a los reyes (Lib. 1, 60.1-5), porque el

---

<sup>175</sup> “Es difícil imaginar que el alma racional deba habitar inmediatamente el embrión todavía no formado”.

quinto mandamiento no solamente implica el deber de rendirle honor al padre sino también a la madre y no sería un argumento adecuado para derivar de él el derecho de la paternidad (Lib. 1. 60.10); en palabras de Locke: “*The Rule is, Children Obey your Parents, and I do not remember, that I any where read, Children Obey your Father and no more*”<sup>176</sup> (Lib. 1, 61.30).

A modo de resumen, si el padre tuviera el derecho de decidir sobre la vida y la muerte de sus hijos, igualmente lo tendría la madre, porque en función de la soberanía paternal, se encontrarían en condición de igualdad, tanto por ley natural como por la ley positiva de Dios.

Solamente tiene derecho a destruir una obra o realización (*workmanship*) quien la ha realizado (Lib. 1, 53.1). Ningún hombre puede ser tan arrogante como para pretender destruir una obra de Dios. Gracias al poder divino de Dios, el alma viviente del hombre es capaz de pensar y razonar (Lib. 1, 53.10). Por eso “... *that one of the ordinary Appellations of God in Scripture is, God our Maker, and the Lord or Maker*”<sup>177</sup> (Lib. 1, 53.15). En términos específicos, una cosa es la paternidad de Dios y otra la de los padres terrenales y ambas tienen límites distintos, porque la paternidad de Dios conduce a la justificación de un gobierno divino, de carácter absoluto y sobre todo el universo, pero la paternidad mundana se limita a las condiciones previamente descritas y no es suficiente para justificar como forma natural de gobierno a la monarquía absoluta.

El título de paternidad de Dios limita el título de los padres terrenales (Lib. 1, 53.20). Dios es rey porque es el creador de todos nosotros, pero los padres no pueden pretender una autoridad real sobre sus propios hijos (Lib. 1, 53.25). El derecho natural de subordinación de los hijos a la voluntad de sus padres, justificado por el derecho natural y la ley positiva de Dios, a la soberanía de la paternidad, no es absoluto y

---

<sup>176</sup> “La regla es, niños obedezcan a sus padres (padre y madre), y yo no recuerdo leer en ningún lugar, niños obedezcan a su padre y nada más”.

<sup>177</sup> “...que uno de los apelativos de Dios en la escritura es, *Dios nuestro creador*, y el *Señor nuestro creador*”.

encuentra su límite en el hecho de que el padre no es el verdadero dador de vida y por eso no tiene el derecho de quitarla. Por otro lado, el padre no puede tener una jurisdicción absoluta sobre sus hijos o de lo contrario el abuelo podría liberar al nieto de dar al padre el honor debido por el quinto mandamiento (Lib. 1, 64.1-5). Tampoco Dios le ha dado a un padre un derecho o libertad como para que le pudiera conceder su derecho paternal a otras personas (Lib. 1, 65.1), porque este no puede alienar y retener en su poder este derecho al mismo tiempo (Lib. 1, 65.5). El único que puede quitar la vida, porque la ha dado a través de la creación, es Dios. Por eso Dios es rey, pero ningún otro padre puede abogarse una autoridad real por su paternidad.

En síntesis el poder divino de Dios le lleva a hacer obras perfectas y es el dueño y señor absoluto de su creación. El ser humano no realiza sus obras, sin sujetarse a ciertas leyes y al poder divino de Dios, por lo que el ser humano es dueño y señor, en términos limitados, de su creación. Dios es el padre absoluto de los seres humanos y tiene poder de darles y quitarles la vida, pero ni el hombre ni la mujer pueden quitarle la vida a sus hijos porque solo los han creado en términos terrenales. Finalmente, Dios es monarca absoluto del universo, porque su poder divino es perfecto, pero ningún ser humano es tan perfecto como Dios y no puede adjudicarse un gobierno absoluto sobre la humanidad. La propiedad de la tierra y las cosas que hay en ella no le pertenecen por derecho natural ni ley positiva de Dios a ningún hombre, sino a distintos hombres, en condición de igualdad y en términos limitados; en términos absolutos, la tierra y sus riquezas son pertenencias de Dios. Finalmente, muy en concordancia con las luchas políticas de la época de Locke, si solo puede destruir una obra quien la ha realizado, ningún hombre, ni siquiera el rey, puede destruir la propiedad o la obra de otro hombre. En consecuencia, el rey no solamente no es el dueño del mundo ni del territorio bajo su gobierno; tampoco puede destruir o expropiar de su propiedad a quienes han realizado una obra y esta obra se ha convertido en su propiedad.

En la misma medida que Dios no le concedió a Adán el derecho natural al poder inmediato sobre todos los seres humanos y no fue monarca de facto de la creación, no le

aseguró a través de su encomienda, premio o concesión (*Grant*) el dominio privado sobre las criaturas inferiores, sino un derecho natural y común a toda la humanidad (Lib. 1, 24.1-5). Si Adán en las escrituras no es considerado como monarca absoluto sino en función de su relación con Eva (Lib. 1, 29.5), ella fue creada después del mundo, por lo que Adán no fue monarca desde su creación ni de la creación de las cosas del mundo y solo pudo llegar a serlo después de la creación de la mujer (Lib. 1, 30.1).

Aparte, de acuerdo con Locke, “*That by this Grant God gave him not Private Dominion over the inferior Creatures, but right in common with all Mankind*”<sup>178</sup> (Lib. 1, 24.5). Para el filósofo, la propiedad común a toda la humanidad posee un argumento contundente en la renovación de la concesión hecha a Noé y a sus hijos, porque el texto está redactado en plural. Dios no le concedió las cosas del mundo a Noé por su condición de padre e incluyó a sus hijos en la bendición, tal y como se refleja en el accidente numérico del verbo. Luego, Dios no hizo distinción alguna entre Noé y sus hijos y les trató por igual (Lib. 1, 24.5), ya que el texto afirma que Dios bendijo a Noé y a sus hijos y no solo a Noé (Lib. 1, 32.10).

En las escrituras, la propiedad fue dada a la humanidad con palabras claras. El derecho natural a la dominación privada o a la propiedad de todas las cosas producidas a partir de la creación no es exclusivo de Adán, Noé ni de ninguno otro de los patriarcas, por el hecho de ser padres. Este es un derecho de toda la humanidad representada en Adán, cuando fue el único hombre en existir. Esto a pesar de que: “*Sir Robert I believe, would have thought here was an Alteration, nay, an enlarging of Property, and that Noah and his Children had by this Grant, not only Property given them, but such a property given them in the Creatures, as Adam had not*”.<sup>179</sup> (Lib. 1, 39.40.45).

La tierra fue dada por Dios a los hijos de los hombres (Lib. 1, 31.1) y no solo al

---

<sup>178</sup>“Que por esta concesión Dios no le dio (a Adán) un dominio privado sobre las criaturas inferiores, sino un derecho común con toda la humanidad”.

<sup>179</sup> “Creo que Sir Robert (Filmer), habría pensado que aquí hubo una alteración o mejor dicho, un agrandamiento de la propiedad, y que Noé y sus hijos obtuvieron por medio de esta concesión, no solo la propiedad a ellos dada, sino una propiedad tal dada a ellos sobre las criaturas, como Adán no la tuvo”.

padre de los hombres, a pesar de que Filmer pretenda derivar el derecho a la tierra de la autoridad paternal (Lib. 1, 30.5) y sobre este supuesto teológico se fundamente el derecho del rey a la soberanía y el poder absoluto en el orden feudal. En relación con la creación y la propiedad concedida a los hombres padres y no solamente a uno, Dios hizo tres tipos de criaturas: 1. “*Cattle, or such Creatures as were or might be tame, and so be the Private possession of Particular men*”<sup>180</sup> (Lib. 1, 25.15); 2. Las cosas vivientes o las bestias salvajes (Lib. 1, 20.25); 3. Animales rastreros o reptiles (Lib. 1, 25.25). A su vez, las cosas vivientes se subdividen en otras tres clases: 1. Peces del mar; 2. Aves del aire; 3. Criaturas vivientes de la tierra (Lib. 1, 26.1-5).

Los habitantes de estos tres reinos son bestias (Lib. 1, 26.5) y se encuentran bajo el dominio de toda la humanidad, a partir de la renovación de la concesión o encomienda hecha por Dios a Noé y a sus hijos. Por otra parte, este argumento excluye al ser humano como objeto del derecho natural a la propiedad (Lib. 1, 26.20). Todos los seres humanos son libres de pertenecer en términos absolutos a otros y los hombres padres están en condición de igualdad por ley natural, porque la concesión de Dios no incluye a la humanidad (Lib. 1, 25.1). En palabras de Locke: “*Whatever God gave by the words of this Grant, I Gen. 28. it was not to Adam in particular, exclusive of all other men: whatever Dominion he had thereby, it was not a Private Dominion, but a Dominion in common with the rest of Mankind*”<sup>181</sup> (Lib. 1, 29.1). Por consiguiente, cualquier planteamiento a partir del cual se trate de justificar el derecho natural de uno para gobernar sobre los demás, no se corresponde con la ley natural ni la ley positiva de Dios y va en contra del derecho natural de la humanidad al principio de la libertad. Más específicamente, la esclavitud y la monarquía absoluta son formas ilegítimas de dominación, de acuerdo con la ley natural, por lo que si se dan, deben encontrar su causa

---

<sup>180</sup> “Ganado, o aquellas criaturas que fueron o puedan ser domesticadas y así ser la posesión privada de hombres particulares”.

<sup>181</sup> “Todo lo que Dios le dio mediante las palabras de esta gran concesión, en *Génesis* 1:28, no fue a Adán en particular, privado de todos los hombres: toda dominación que él tuvo de este modo, no fue una dominación privada, sino una dominación en común con el resto de la humanidad”.

en otro lugar que no sea la naturaleza.

En síntesis, de acuerdo con la ley natural todos los hombres tienen derecho natural a la libertad, la vida, la propiedad y la igualdad. Los argumentos a partir de los cuales se justifican estos derechos tienen otros alcances, si se interpreta más a profundidad la renovación de la concesión hecha por Dios a Noé y a sus hijos (Lib. 1, 27.1),

En primer lugar, la causa por la cual Dios les concedió todas las cosas del mundo, siendo ellos los únicos hombres en existir, es para que tales cosas fueran su comida (Lib. 1, 27.5):

*It is more reasonable to think, that God who bid Mankind increase and multiply, should rather himself give them all a Right, to make use of the Food and Rayment, and other Conveniencies of Life, and Materials whereof he had so plentifully provided for them*<sup>182</sup> (Lib. 1, 41, 10-15).

Este argumento no solamente extiende los límites del derecho natural a la vida más allá de la prohibición establecida a los padres de quitarla, a las potestades de todo hombre de procurarse lo necesario para mantenerse con vida a sí mismo y a su familia. Esto implica otro derecho derivado, asociado también al derecho a la propiedad: el derecho de alimentarse de las cosas del mundo. Luego, el derecho a la alimentación para preservar la vida permite al hombre libre apropiarse, de acuerdo con la ley y la razón natural, de todo aquello que le sea necesario para su manutención, entendida en Locke no solamente como la satisfacción de las necesidades primarias, sino también en función de otras comodidades adecuadas para la vida.

Si la propiedad natural no es un derecho de uno sino de toda la humanidad, la dominación privada de algunas cosas deriva de la realización de la obra (*workmanship*), de una forma imperfecta y limitada; pero tal dominación, a partir de este argumento

---

<sup>182</sup> “Es más razonable pensar, que Dios quien ordenó a la humanidad incrementar y multiplicarse, debería él mismo darles a todos un derecho, para usar de la comida y de la ropa, y otras comodidades de vida y los materiales de los cuales él les había proporcionado abundantemente”.

lockeano, encuentra un derecho más sólido en función de la apropiación de aquellas materias primas o de la tierra, necesarias para producir lo indispensable para vivir y vivir cómodamente cada hombre y su familia. En consecuencia, el lugar donde cada uno vive, la tierra que siembra, el producto de la tierra, la presa, etc., ya no son propiedades del rey, adjudicadas a este por un supuesto derecho divino o natural, sino propiedades de cada hombre libre en particular, derivadas de su derecho a la vida, la manutención necesaria para vivir y la propiedad de los frutos del trabajo, requeridos para la manutención y para vivir una vida cómoda. En este mismo sentido, si un rey le quita a un hombre aquello de lo que se ha apropiado para su manutención y para poder vivir y que su familia viva cómodamente, el rey comete una injusticia y la injusticia no puede ser el resultado de la ley natural.

En segundo lugar, si Dios no se refirió solo a Noé e incluyó a sus hijos cuando les ordenó “*Be Fruitful and Multiply, and Replenish the Earth, say God, in this Blessing*”<sup>183</sup>, entonces la sucesión basada en el derecho de la paternidad no se corresponde con la ley positiva de Dios, ya que no es el padre quien tiene, a partir de su autoridad paternal, el derecho exclusivo sobre la propiedad (Lib. 1, 33.1). Como consecuencia, el derecho divino o natural de sucesión de los reyes, entendido como una extensión del derecho de la paternidad, no se sigue de la supuesta sucesión de la propiedad de la tierra de los padres, porque estos no tienen un derecho exclusivo sobre la creación. En síntesis, la concesión fue hecha a Noé y a sus hijos y por eso no se justifica el derecho paternal como causa de la soberanía del monarca (Lib. 1, 38.1).

Todos los argumentos anteriores conllevan a un problema central: el establecimiento de los límites de la propiedad. De acuerdo con Locke, la propiedad natural concedida a los hombres sobre las criaturas inferiores o las bestias, únicamente es la libertad de usarlas (Lib. 1, 32.35). Mediante el uso se realiza un trabajo y este trabajo conduce a la fabricación de una obra o la mera manutención y el logro de una

---

<sup>183</sup> “Sed fecundos y multiplicaos, y volved a llenar la tierra, dice Dios, en esta bendición”.

vida más cómoda, pero ninguno puede hacer un uso de las criaturas que no le sea permitido a otro, en la misma medida que no puede prohibírsele a ninguno hacer uso de un cordero perdido del rebaño para satisfacer sus necesidades (Lib. 1, 39.35). La relación entre el derecho natural a la propiedad, el derecho a la vida, a la manutención y a propiciarse, mediante el uso y el trabajo, ciertas comodidades, determina ciertos límites de la propiedad natural de cada individuo. Por lo tanto, el rey, como un ser humano libre e igual, no puede pretender un derecho de hacer o restringir el uso de las criaturas ni de las cosas del mundo, apelando a un derecho mayor a la propiedad, en la misma medida que cualquier señor no le puede impedir a un hombre hambriento comerse en el bosque una oveja perdida de su rebaño.

El uso y el trabajo generan la propiedad de cada uno y ninguno puede adjudicarse un derecho natural sobre la propiedad de otro. Estos axiomas que parecieran ser argumentos meramente racionales hoy en día, tenían una relación directa con las disputas políticas de la época de Locke, ya que la hilaridad de este planeamiento va en dirección de la reducción e inutilización progresiva de la figura de un monarca, con poder absoluto, quien se ve desprovisto de su corona divina, el sustento filosófico divino y natural de la jurisdicción que le garantiza, a partir del derecho de paternidad, su propiedad y, por ende, hacia un cambio constitucional o en la forma de gobierno, para acabar con su monopolio del poder, manifiesto en su propiedad y el poder absoluto de su voluntad.

Existe una diferencia entre la dominación privada de algo, en el sentido que la tiene el pastor de su rebaño (pudiéndola otorgar a otros) y pretender tener la propiedad de todas las cosas que existen, como si se fuera un propietario absoluto (Lib. 1, 39.40.45). Entre estos dos extremos, el tema de la delimitación de la propiedad entre hombres iguales conduce a dos primeras dificultades, relacionadas con la acumulación. Por un lado, si uno es apto para tomar alguna cosa como una propiedad mayor en relación con la propiedad de los otros, no tendrá una dominación absoluta sobre ella, en la misma medida que no se puede llegar a dominar la parte brutal de las bestias. En una



segunda instancia, si a través del uso se lograra justificar el derecho a una propiedad tal, la propiedad natural es estrecha y bulliciosa (Lib. 1, 39.30), tanto para quien la tiene como para los otros. De lo anterior se desprende que la libertad de uso de las criaturas inferiores o la propiedad, no es absoluta, porque en estas criaturas hay características que el hombre mismo no podrá dominar y adecuar a sus necesidades de uso; además, debido a que la libertad de uso se da en condiciones de igualdad, una propiedad mayor de alguno será más bulliciosa tanto para su propietario particular como para quienes pudieran tener una propiedad similar (cualquier otro). En síntesis, el valor de uso determina la extensión de la propiedad, ningún ser humano puede hacer un uso absoluto de cosas particulares ni usar todas las cosas que hay en el mundo y un uso mayor de las cosas será bullicioso tanto para quien, a partir de ese uso, las posee como para otros quienes pudieran usarlas y poseerlas de modo similar.

En una primera instancia, la posibilidad de aumentar la propiedad de las cosas, conforme al derecho natural, implica la intervención de dos factores: a. el aumento de la necesidad de las cosas y b. la capacidad de hacer uso de ellas. Si alguno tiene la necesidad de hacer uso de las cosas, pero no puede llegar a usarlas o si tiene la capacidad de usarlas, pero no amerita de su uso o un uso mayor de ellas para satisfacer sus necesidades, por ley natural, no puede llegar a ser propietario de estas. Por consiguiente, la propiedad no se corresponde con un uso ilimitado de las cosas, sino con un uso adecuado al ejercicio de la razón natural, la necesidad de la manutención y la preservación de la vida, la igualdad y la libertad. En palabras de nuestro autor: *“From all which I suppose, it is clear, that neither Adam nor Noah, had any Private Domination, any Property in the Creatures... as they should successively grow up into need of them, and come to be able to make use of them”*<sup>184</sup> (Lib. 1, 39.55).

La propiedad puede ser aumentada, bajo los parámetros anteriores, en

---

<sup>184</sup> “De todo lo que supongo, es claro que ni Adán ni Noé tuvieron dominación privada alguna, (o) propiedad alguna sobre las criaturas... ya que ellos debían sucesivamente aumentar la necesidad de ellas y llegar a ser capaces de hacer uso de ellas”.

concordancia con la ley positiva de Dios y la ley natural. Dios busca perpetuar a la humanidad como su obra y por esto no solamente le ordenó a Noé y a sus hijos crecer y multiplicarse (Lib. 1, 33.1), sino también colocó, con su infinita sabiduría, fuertes deseos de copulación en la constitución de sus cuerpos, para asegurar la reproducción de la raza humana (Lib. 1, 54.5). Además, la satisfacción de los hombres y sus familias no fue limitada a suplir lo requerido para las necesidades básicas y se extiende a todo aquello considerado necesario (y de lo cual se pueda hacer un uso racional) para propiciarse otras comodidades derivadas.

Este último aspecto plantea un derecho natural a cierta acumulación de riqueza, pero otro argumento lockeano lleva el derecho natural a la propiedad un poco más allá de la justificación basada en su uso. Si Dios le dio a cada hermano necesitado un derecho sobre el excedente de los bienes de los propietarios y este derecho no puede ser negado, porque le garantiza tanto la vida como la propiedad al hermano necesitado, entonces cada propietario puede acumular un excedente en función de lo que necesita para satisfacer sus necesidades básicas e incluso para vivir con ciertas comodidades a la expectativa de ayudar, cuando fuera necesario, a un hermano necesitado (Lib. 42.15). Pero esta acumulación, a esta altura del argumento, se remite exclusivamente a eso y en función de eso, por lo menos en su apariencia, porque el verdadero objetivo de Locke se relaciona con la siguiente ecuación: a más poder de los propietarios particulares, menor poder del rey, mayor conciencia de la libertad e igualdad y mayor rechazo a la monarquía absoluta y todos los supuestos a partir de los cuales se fundamenta esta forma de gobierno y sus leyes.

Si este excedente se acumula en consideración de la posible ayuda requerida por un hermano necesitado, tanto el propietario como el hermano se encuentran en una condición de igualdad y la razón natural les hace concebirse como iguales. El derecho de acumulación de este excedente, en relación con el uso dado a las cosas por parte del propietario, se asocia con la preservación de los demás derechos naturales; en palabras de Locke: *“And therefore no Man could ever have a just Power of the Life of another, by*

*Right of property in Land or Possessions; since 'twould always be a Sin in any Man of Estate, to let his Brother perish for want of affording him Relief out of his Plenty'*<sup>185</sup> (Lib. 1, 42.5).

La caridad es la causa de un derecho natural más extensivo a la propiedad, pero tampoco justifica una medida universal en función del cumplimiento racional de este deber. A través de la caridad, cada propietario le dará a su hermano necesitado un derecho que mantendrá al extremo que quiera y cuando el otro no tenga los medios para subsistir (Lib. 1, 42.10) y le garantice que ni él ni ningún otro hombre pueda hacer uso de sus necesidades para forzarlo a ser su vasallo, por medio de la negación de su alivio, porque Dios requiere del propietario para facilitar la satisfacción de las necesidades de sus hermanos (Lib. 1 42.15). Por tanto, no es el rey quien debe darle una caridad a la multitud, mediante la concesión de los medios necesarios para su subsistencia. Entre la multitud habrá hombres propietarios con un derecho natural igual que el rey o cualquier otro entre ellos. También habrá hermanos necesitados, quienes son iguales a ellos por naturaleza. En función de esto, mientras sean los hombres libres quienes socorran a los hombres libres y no el monarca, se potencia con una mayor solidez los fundamentos de una conciencia necesaria para una forma de gobierno distinta de la monarquía absoluta. Este argumento también es suficiente para justificar racionalmente un sistema solidario de ayudas entre hombres libres y revolucionarios, ante una posible guerra civil, en función de los intereses de la primera mitad de la década de 1680.

Los hombres propietarios pueden tener propiedad de distintas porciones de las criaturas (Lib. 1, 39.45), pero solo Dios, por ser el creador del cielo y de la tierra, puede ser propietario de toda la tierra del mundo y a la vez de la humanidad, en la misma medida que solo Dios tiene un derecho real, a partir de la soberanía de su paternidad. Por lo tanto, Dios es el único que puede fijar, mediante su ley positiva o mediante la ley

---

<sup>185</sup> “Y por lo tanto ningún hombre podría tener jamás un poder justo sobre la vida de otro, por derecho de propiedad de la tierra o las posesiones; ya que esto siempre sería un pecado en cualquier hombre de estado, dejar a sus hermanos perecer por no darle auxilio desde su abundancia”.

natural, los límites de la propiedad y los ha establecido en función del uso de la tierra y de las cosas (Lib. I, 39.50).

**Razón natural.** En el *First Treatise* Locke no trata con tanto detenimiento dos de los tópicos aquí estudiados: la razón natural y el pacto original. Esto se debe a que la función del primer ensayo es establecer una teoría sobre la ley natural, de acuerdo con la cual los señores son libres e iguales y tienen un derecho natural a la vida y a la propiedad, que no les ha sido concedido por derecho divino de ningún otro señor, sino por la ley positiva de Dios y la ley natural. Sin embargo, el reconocimiento de estos aspectos requiere de un ejercicio a partir del cual Locke da algunos vestigios importantes sobre estos dos tópicos a tratar con más detenimiento en el *Second Treatise*. Seguidamente se esclarecerán estos aspectos, antes de dar paso al análisis del segundo ensayo, el cual se estudia por separado, por las razones expuestas en la introducción de este apartado dedicado a Locke.

Dios hace a los hombres, tanto sus cuerpos como sus almas vivientes (Lib. 1, 52.5). A partir de la realización de este trabajo (*workmanship*) de Dios, cada uno puede pensar y razonar (Lib. 1, 53.10). Por lo tanto, la razón es una estrella y si su compás dirige al hombre, este puede llegar a un punto casi tan alto como los ángeles (Lib. 1, 58.1-5).

Estas afirmaciones tienen importantes implicaciones para comprender la razón natural en John Locke. Por un lado, la razón natural es una facultad puesta en la humanidad por Dios, para perpetuar su propia obra. Mediante el ejercicio de la razón, el hombre es capaz de reconocer en la ley positiva de Dios, manifiesta en las escrituras, las normas adecuadas para dirigir sus acciones, de acuerdo con la ley natural. Si un hombre en particular conduce su razón y sus actos por estas sendas, entonces alcanza un grado mayor de perfección y se coloca en un nivel similar a los ángeles. Contrariamente, si se deja conducir por la fantasía y la pasión, puede llegar a ser casi tan brutal como las bestias. El peligro de esto yace en el hecho de que la mente humana posee más pensamientos que las arenas y más amplios que el océano (Lib. 1, 58.1-5) y de que

quienes no abracen las verdades de la razón y lo revelado a través de ellas, pero se atreven a exponer doctrinas y partidos, concluyen de un modo distinto a la verdad (Lib. 1, 60.25). En síntesis, en la misma medida que la obra realizada por un ser humano es siempre imperfecta, en función de la de Dios (y por eso Dios es propietario absoluto del universo y de la humanidad, mientras que el hombre solo tiene un derecho de propiedad limitado), mediante un buen uso de la razón natural, el hombre puede llegar a ser casi tan perfecto como un ángel, pero no puede llegar a ser un ángel y también puede llegar a ser casi tan imperfecto como las bestias, pero no igual que ellas. En otras palabras, la razón natural es una facultad humana sujeta al derecho natural a la libertad y depende de la acción de cada uno, si se perfecciona o se conduce hacia la imperfección.

La razón natural diferencia a los seres humanos de las bestias y es el puente entre el destino establecido por Dios para la humanidad y su realización o la condena total de la humanidad a una condición casi bestial. Luego, así como el individuo puede perfeccionarse o degradarse en función del modo en que conduce su razón, la humanidad también puede tender hacia su perfeccionamiento o hacia su corrupción, por el empleo general de la facultad de la razón natural.

De esta manera, la razón natural, cuando tiende hacia la perfección, tiene como límite de acción la ley natural, porque si el hombre trata de argumentar algo no establecido por esta ley ni manifiesto como tal en la ley positiva de Dios, entonces caerá en el error y pecará de ingenuidad, lo cual le conducirá, no hacia la perfección de su razón, sino hacia la bestialidad. Por ejemplo, ni en la escritura ni en la razón natural hay algo que hable de algún tipo de derecho divino conforme al cual, por autoridad divina, todos deban sujetarse ilimitadamente a la voluntad de otro (Lib. 1, 4.5). Más específicamente, ni siquiera los teóricos más renombrados de la defensa del derecho de los reyes (Lib. 1, 4.10) han negado la libertad ni la igualdad como principios adecuados a la ley natural (Lib. 1, 4.15).

Por esto mismo, la razón natural está estrechamente vinculada con el lenguaje y requiere de las palabras para establecer los enunciados necesarios, no solo para

comunicarse, sino para comprender las cosas del mundo y establecer diferencias entre ellas. Si Dios no le hubiera dado a Noé y sus hijos, con palabras claras, la propiedad en posesión, estos no encontrarían el modo de enunciar aquellos seres que poseen y son producto de su trabajo ni establecer una diferencia entre estos y otras cosas halladas en estado natural (Lib. 1, 39.10-15). Por consiguiente, la palabra y el uso de la razón son necesarias para el reconocimiento más elemental de los límites establecidos para el derecho natural a la propiedad.

El vínculo entre la razón natural, el trabajo, el uso y la propiedad es más extenso. El ejercicio de la razón será necesario para la producción de la propiedad o la dominación privada, así como de la posibilidad de acumular un excedente, más allá del necesario para el propio uso. El hombre debe emplear sus fuerzas en realizar obras adecuadas a la razón natural y a sus necesidades para que estas puedan llegar a ser sus pertenencias. Un buen ejercicio de la razón natural en este aspecto es indispensable para satisfacer las necesidades básicas, pero solo mediante este se puede llegar a la consumación de otras obras propicias como para llevar una vida más cómoda.

Contrariamente, un ejercicio inadecuado de la razón natural al trabajar, puede conducir a la carencia y a requerir del excedente de la producción de otros seres humanos para conservar la libertad y la vida. De ahí que sea el propietario con un excedente quien, también valiéndose de la razón natural, juzgue la medida adecuada para cumplir con el mandato de Dios al socorrer al hermano necesitado, mediante la caridad.

El ejercicio adecuado de la razón natural conduce al hombre a la libertad y la perfección, tanto como hombre productivo y que puede acumular y definir los parámetros de su propia caridad (este tipo de individuo es el requerido por Locke para propiciar una revolución en contra del gobierno de una monarquía absoluta, en cualquier parte del mundo), como a la humanidad (como con el pueblo de Inglaterra, después de la Gloriosa Revolución y el arribo de Guillermo de Orange al trono).

***Pacto original.*** Como se mencionó en el apartado anterior, el *First Treatise* no

trata a profundidad del tópico del pacto original. Sin embargo, en el texto pueden ubicarse cuatro tipos de argumentos relacionados con este: a. de acuerdo con la ley natural y la ley positiva de Dios, hay un acuerdo entre los hombres propietarios y Dios, a partir del cual estos adquieren el derecho natural a la propiedad de un excedente con el fin de socorrer, mediante una caridad, determinada por la razón natural del hombre propietario y en función de la ley y el derecho natural, al hermano necesitado; b. algunos parámetros adecuados y necesarios para el establecimiento de un pacto original y algunas de las posibles consecuencias de este, en función de la protección de los derechos naturales; c. una demostración de como no puede establecerse un gobierno basado en un pacto original; d. un nexo entre el *First* y el *Second Treatise*, presentado en el Capítulo 1 del segundo tratado, en el cual plantea la necesidad de arribar a una forma de gobierno por consenso de los hombres.

El primer aspecto ya ha sido expuesto en los dos sub-apartados anteriores. Los demás serán tratados en los siguientes párrafos:

La razón natural es capaz de conducir a la humanidad a establecer mecanismos y formas de gobierno convencionales y capaces de proteger el derecho natural a la libertad, la igualdad, la vida, la propiedad y la manutención, porque solo mediante un adecuado ejercicio de la razón puede surgir un pacto original. Contrariamente, si alguno fuera por ley natural propietario de todo el mundo, podría negarle la comida al resto de la humanidad, si esta no reconociera su soberanía ni obedeciera su voluntad (Lib. 1, 41.10). Si todos los hombres dependieran de la voluntad de uno solo para subsistir y este tuviera el poder suficiente para destruirles cuando quisiera, este no sería el mejor de todos los hombres (Lib. 1, 41.20) y consecuentemente tampoco el más apto para gobernar. Por lo tanto, la propiedad de la tierra y la sujeción de toda la humanidad a las manos de uno solo, no encuentra sustento en la ley natural y si se dieran estas condiciones más probablemente tendrían como causa la carencia del pueblo y la dependencia de una mala fortuna (Lib. 1, 41.20).

Si un hombre dejara conducir su razón por la fantasía y la pasión y realizara un

proyecto extravagante (como el de Filmer al pretender justificar el poder absoluto del monarca y negar la libertad a la humanidad), llegara a ser considerado el más apto para liderar y su proyecto fuera considerado como lo verdadero por la mayoría, la costumbre convertiría esto en lo sacro y para quien estudia estos asuntos, el contradecirle o cuestionarle puede llevarle a ser considerado como un atrevido o un loco (Lib. 1, 58.10). Debe mantenerse este cuidado, porque mucho de los gobiernos de las naciones y de las costumbres establecidas surgieron y continúan así por tales medios, a pesar de que quienes le estudian le tengan poca reverencia a las prácticas usuales y acreditadas por los hombres. Sin embargo, en los bosques y selvas, donde se encuentran habitantes irracionales y sin pensamiento, persiste un derecho natural, el cual hace contraste con muchas de las prácticas de los palacios y de los ciudadanos, quienes se llaman a sí mismos civilizados y racionales, por haberse dado sus propias reglas, pero se han desviado del camino y se comportan como los primeros (Lib. 1, 58.15).

En otro escenario, si existiera un hombre con la perversidad suficiente como para usar la bendición vertida sobre él por Dios con una mano liberal, fuera cruel y falto de caridad, esto no sería suficiente como para afirmar que la propiedad de la tierra adquirida por medios brutales le conceda alguna autoridad sobre la persona de los otros hombres, porque esta autoridad solo puede surgir mediante un pacto. La autoridad de un propietario rico y la sujeción de un mendigo necesitado no surgieron a partir de la concesión, encomienda o premio dado por Dios, a través de la creación, sino por un consenso del hombre pobre, pero el hombre al cual este se somete no puede pretender tener sobre él un poder más extenso que el consentido mediante un pacto (Lib. 1, 43.1-5).

Este argumento permite visualizar de una mejor manera a quién le está escribiendo Locke. El filósofo y teórico político no se dirige al pueblo en general, sino a aquella porción de hombres cristianos, padres e hijos, pero propietarios, cuya razón natural les ha permitido generar cierta riqueza y pueden hacer conciencia de sus derechos naturales, frente a un rey como Carlos II, quien al imponerle a Inglaterra el



mandato de su poder absoluto, se comporta de manera cruel y con perversidad, siendo llevado por su razón no hacia la perfección, a partir de la cual se asemejaría a un ángel, sino a una corrupción, cercana a las bestias. Locke tiene una concepción peyorativa de las personas pobres o aquellas quienes no han sido capaces de generar una propiedad, bajo los criterios establecidos en el *First Treatise*; para él estos seres, a pesar de gozar de razón natural por ser hombres libres e iguales a los propietarios, no han hecho un uso adecuado de su razón y por eso viven en la pobreza, sujetos a la caridad de los buenos señores, quienes no pueden abusar de su carencia, pero también pueden deliberar racionalmente el alcance de su deber de caridad. En síntesis, Locke no ve un valor político en una posible participación de las personas pobres en una revolución en contra de la monarquía, más allá del empleo conducido (mediante un acuerdo) de su fuerza. No apela a una revolución popular, sino a una dirigida por la razón de los hombres propietarios y puritanos, cansados de la persecución y el martirio, sufrido por sus iguales a lo largo de la historia inglesa del siglo XVII.

En función de esta clase de hombres, Locke mira en el establecimiento de un pacto original una posibilidad más extensa de acumulación para cada hombre y su familia. La justicia no solo le otorga el derecho al hombre propietario sobre aquello necesario para producir de su industria honesta y el excedente necesario para hacer caridad, sino también le adjudica las justas adquisiciones, heredadas de sus ancestros (Lib. 1, 42.15).

Finalmente, si los gobiernos del mundo son el producto de la violencia o de la fuerza y los hombres no viven juntos en ellos por otra regla que la de las bestias, donde el más fuerte carga con el gobierno y lo funda en medio del desorden perpetuo, la mala conducta, el tumulto, la sedición y la rebelión (Lib. 2, 1.20), entonces existe la necesidad de erigir otra forma de gobierno, con un fundamento distinto para el origen del poder político y otro camino para designar y conocer a las personas del gobierno, distinto de aquel fundamentado por Filmer (Lib. 2, 1.25). Esto ha sido concretado con la Gloriosa Revolución, porque el gobierno de la monarquía absoluta de James II se asemejaba a la

primera forma de gobierno, a pesar de pretender fundamentarse en los postulados de Filmer, mientras que el de Guillermo III es un modo alternativo de gobierno:

*Political Power then I take to be a Right of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserve of Property, and of employing the force of the of the Community, in the Execution of such Laws, and in the defence of the Common-Wealth from Foreign Injury, and all this only for the Publick Good*<sup>186</sup> (Lib. 2, 3).

La propiedad es el bastión de defensa de los derechos naturales de los hombres y deben establecerse duras penas contra quien atente contra el derecho de la propiedad de los otros, porque mientras se mantenga un sistema de propiedad particular de la tierra y la riqueza distribuida entre distintos propietarios, ningún otro rey intentará presentarse a sí mismo como el dueño de todo lo que existe en la nación, sin sufrir en su persona el peso mismo de las leyes. Además, el derecho a la propiedad y la riqueza, en un gobierno establecido para preservar este y los demás derechos naturales que conducen al derecho de la propiedad, permitirá defender la nación de cualquier agresión de otra nación en ese espacio de la hostilidad y los convenios internacionales. En conclusión, el poder del rey, al arribar al nexo de los dos tratados y el inicio del *Second Treatise*, ha sido reducido al de una magistratura y no se encuentra por encima de las leyes, sino sometido a estas, como el poder y el actuar de cualquier otro magistrado del gobierno. Por lo demás, esta magistratura no será indispensable ni fundamental para darle cohesión militar al cuerpo político para defender sus derechos ante una agresión extranjera.

**Ley natural, razón natural y pacto original en el *Second Treatise*.** De acuerdo con el orden del discurso del *Second Treatise*, el autor parte de la interpretación de un estado natural, asociado a un tipo específico de hombres, al cual cataloga como “todos los hombres”, para fundamentar a partir de esto el poder político considerado por él

---

<sup>186</sup> “Al poder político lo considero como un derecho para hacer leyes con penas de muerte, y consecuentemente, todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad, y el empleo de la fuerza de la comunidad, en la ejecución de tales leyes, y en la defensa de la riqueza-común de injuria extranjera, y todo esto solo por el bien público”.

como correcto para su época y a la vez derivarlo de sus pretendidos orígenes (Lib. 2, 4.1).

Más específicamente, en este tratado Locke interpreta el estado natural de algunos hombres y los presenta como si fueran toda la humanidad, para justificar en los derechos de estos, una posible revolución en contra de la monarquía absoluta inglesa, esto en función del momento de la composición de la obra, y para legitimar los resultados de la Gloriosa Revolución, en relación con la época de la primera publicación de los *Two Treatises*. Por lo tanto, los argumentos detallados a continuación, los cuales toman premisas y se complementan en los expuestos en el apartado dedicado al *First Treatise*, pretenden legitimar los derechos de un tipo de hombres propietarios, a quienes Locke les asigna un mismo rango natural, porque ellos conforman para nuestro autor el soporte y el fundamento del gobierno de Guillermo III y son los únicos capaces de legitimar la salida de James II del trono, tanto ante el pueblo inglés como ante los reinos extranjeros.

Como consecuencia, solamente en algunos de sus argumentos más generales (los cuales apelan al sentido común, la cotidianidad de su época e incluso a ejemplos extraídos de su experiencia en la colonia de California) el filósofo se refiere a los derechos naturales de toda la humanidad.

La construcción de su teoría sobre los derechos naturales de “toda la humanidad”, no se dirige precisamente a “toda la humanidad”, sino únicamente a un sector específico del pueblo inglés, al cual el autor le escribe su obra: un conjunto de hombres propietarios, de un mismo rango natural, con el poder político suficiente como para establecer y hacer valer una forma de gobierno, distinta a la monarquía absoluta.

**Ley natural.** John Locke, a través de su exposición de la ley natural, justifica en una primera instancia el proceso a través del cual es posible la apropiación particular de las cosas naturales, mediante el empleo de una labor simple. En un segundo momento, extiende esta justificación a la propiedad de la tierra y de los frutos obtenidos a través de una labor más ardua. Finalmente, amplía los límites del derecho natural de la propiedad,

establecidos anteriormente, para arribar a la justificación de la acumulación. Para efectos de esta exposición, se abordará en conjunto los argumentos referentes a la justificación de la propiedad particular de las cosas naturales y de la tierra y después el proceso de ampliación de los límites establecidos a la propiedad natural; esto con el fin de determinar progresiva y contextualmente la imagen de los hombres propietarios, a quienes se dirige Locke a través de su obra y en quienes deposita su confianza política.

Locke apela al sentido común para interpretar la ley natural. De acuerdo con el filósofo, los hombres desde su nacimiento tienen derecho a preservarse y consecuentemente a la comida, la bebida y otras cosas ofrecidas por la naturaleza para su subsistencia (Lib. 2, 25.1). Además, no solo las cosas les fueron dadas a los hombres para su beneficio en el estado natural, sino también la tierra. Sin embargo, no puede suponerse, bajo ninguna circunstancia, que Dios diera a entender que la tierra debería continuar siendo una posesión en común para siempre y no llegara a ser cultivada. Esta razón le sirvió a los hombres en el estado de la naturaleza para resolver sus mayores controversias sobre la vida (Lib. 2, 34.1).

Dios no le concedió la propiedad del mundo exclusivamente a Adán ni a Noé ni a ningún otro hombre en particular. Su concesión fue hecha, a través de ellos, a todos los hijos de los hombres en común. Este resultado de la refutación de los argumentos teológico-políticos de Filmer presenta dos dificultades principales y relacionadas entre sí: si la propiedad del mundo es un derecho en común para todos los hombres, entonces ¿cómo alguno de ellos, en su condición de comunero, puede llegar a tener la propiedad de alguna cosa? (Lib. 2, 25.5) y ¿cómo podría obtener la propiedad de la tierra?

Resolver estos problemas es necesario, si se pretende negar el supuesto de acuerdo con el cual solo uno recibió por voluntad divina la dominación privada de todo el mundo. Para este interés político de Locke, la propiedad no puede ser absolutamente en común, en la misma medida que el rey no puede tener la propiedad absoluta de todas las cosas.

Si no hubiera posibilidad alguna de apropiarse de algo y la propiedad continuara

siendo una posesión en común de todos los hombres, ninguno de ellos tendría interés en laborar, porque nada le pertenecería particularmente y al no poder apropiarse de nada, tampoco podría conservar su propia vida. Además, si la propiedad continuara siendo un derecho en común, ninguno de ellos se preocuparía por defender este derecho y esto potenciaría los intereses de alguno quien pretendiera presentarse ante los demás como el dueño de todo.

Para que ni el rey ni sus descendientes se atribuyan a sí mismos, a partir de fundamentos especulativos y erróneos como el de Filmer, la propiedad de todo lo existente en el reino (lo cual constituye tanto uno de los principales argumentos para estipular su pretendido poder absoluto, como el fundamento principal del mantenimiento de este tipo de poder, en los reinos bajo el yugo de una monarquía absoluta), el mundo no solamente debe ser concebido por aquellos quienes gozan de alguna propiedad significativa como un derecho en común de todos los hombres, sino además como una totalidad de la cual distintos hombres pueden llegar a tener dominación privada de algunas de sus partes, sin violentar la ley natural.

Esta posibilidad le restará poder político a las pretensiones absolutistas de los monarcas y les hará sopesar su poder con la posición de un conjunto de hombres propietarios quienes, debido al hecho de su propiedad y su riqueza, deben tener injerencia en los asuntos públicos, porque estos pueden afectar, de una u otra manera, las comodidades de su estilo de vida. En consecuencia, una característica específica de los hombres propietarios será que, a través del uso de la propiedad, han sido capaces de lograr cierto confort que los distingue, no solamente de quienes no tienen algo propio más allá de lo logrado de la naturaleza por el esfuerzo necesario para alimentarse, sino también de aquellos quienes tienen una escasa propiedad y no logran ese confort para sus vidas.

La apelación a nuevos fundamentos naturales y jurídicos para la propiedad y los límites del gobierno, comenzó a entretorse en la política inglesa a partir de la reacción de los parlamentaristas, liderados principalmente por un conjunto de hombres

hacendados y dedicados a la industria y el comercio, ante las políticas absolutistas de Carlos I, las cuales limitaban su derecho específico al lucro y a la propiedad. Esta nueva conciencia social fue uno de los factores fundamentales para el inicio de la Guerra Civil y el triunfo de los parlamentaristas, durante la primera mitad del siglo XVII.

Para Locke, es imprescindible que cualquier hombre, y no un monarca universal, pueda llegar a tener alguna propiedad (Lib. 2, 25.10), independientemente de si solo algunos llegan a tenerla. Si esto no fuera así, los hombres no podrían hacer un uso más adecuado de la concesión del mundo en común para la preservación de su vida o un monarca pretenderá ser el dueño absoluto de todo lo existente, incluso de cada uno de los hombres propietarios y de su persona.

Estos argumentos también establecen la diferencia entre dos nociones de comuneros. En el sentido potencial del término, todos los hombres libres son comuneros, porque han recibido la concesión del mundo y de las cosas y pueden apropiarse de ellas; en el sentido real, sólo aquellos quienes realizan este derecho y adquieren una propiedad considerable de bienes son comuneros y a estos hombres propietarios es a quienes se dirige el autor.

Para reafirmar esto en la conciencia social de la década de 1680, Locke apela al sentido común, las relaciones prácticas de la cotidianidad inglesa y su experiencia en la colonia de Carolina. Validar el derecho natural a la propiedad particular tanto de los frutos como de la tierra, constituirá una de las características principales de aquel tipo de hombres en el cual el filósofo sitúa la legislación y la defensa de la nueva forma de gobierno.

De acuerdo con Locke, todas las cosas les fueron dadas a los hombres para su uso (Lib. 2, 26.5) y se amerita de los medios suficientes para poder apropiarse de ellas, antes de que puedan servir para algún uso o para el total beneficio de un hombre en particular. La fruta o la carne que alimenta al indio salvaje de América, quien no conoce ni la cerca ni el granero en común, debe ser suya y para sí porque llega a ser parte de él y otro no puede tener un derecho más grande sobre esto, porque esto le es bueno para

preservar su vida (Lib. 2, 26.10). En consecuencia, todo hombre en el estado natural, independientemente de si conoce o no un sistema convencional para determinar y asegurar la propiedad particular de la tierra y diferenciarla de la que es en común o pertenece a otro, o de si comprende lo que es un sistema de almacenamiento común, tiene la propiedad de su persona y ningún otro cuerpo puede tener un derecho natural sobre él, a diferencia de todas las demás criaturas inferiores y la tierra, las cuales constituyen una propiedad en común para toda la humanidad (Lib. 2, 27.1). Por lo tanto, el rey no es el propietario exclusivo de todo lo existente y en el estado natural es como cualquier otro hombre, porque solo dispone de los mismos medios que los otros para hacerse de alguna propiedad. Además, si cada uno es el dueño de su propia persona, su propia labor le conduce a la posesión de aquellas cosas necesarias para cumplir con el principio natural de la preservación:

*The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his Property*<sup>187</sup> (Lib. 2, 27.1).

En relación con la tierra, antes de la apropiación originaria, quien emplea sus sufrimientos sobre algún tipo de producción espontánea de la naturaleza, por medio de algún camino para alterarla del estado en el cual esta se encuentra, mediante la ubicación de su labor en ella, adquiere una propiedad sobre esta (Lib. 2, 37.10)

Después de validar el derecho particular de los hombres a la propiedad, Locke debe demostrar, en el proceso mismo de la apropiación de las cosas y de la tierra, como este derecho no es el resultado de un acuerdo expreso entre los hombres, sino un derecho natural e inherente a cada uno de ellos. Un consentimiento tácito es necesario para sostener los intereses políticos de Locke en función de esto.

---

<sup>187</sup> “La labor de su cuerpo, y el trabajo de sus manos, podríamos decir son propiamente suyos. Lo que sea pues que él sustraiga del estado que la naturaleza ha provisto y deje en él, lo que sea que con lo que él ha mezclado su labor y ha agregado a eso algo que le es propio, y por lo tanto lo hace su propiedad”.

Si se pretende dilucidar la falsedad del supuesto derecho natural del monarca al poder absoluto y este pretendido derecho es argumentado, a partir del estado natural y la ley natural, entonces el surgimiento de la propiedad exclusiva de un hombre cualquiera también debe tener un fundamento en el estado natural, adecuado a los cánones de la ley natural, para que los partidarios de la monarquía absoluta (esto principalmente en relación con el periodo de la redacción de la obra) no puedan presentar a la propiedad particular de varios hombres propietarios como posterior al derecho natural del monarca a la propiedad absoluta de todas las cosas. Además, si se concreta una demostración bajo estas condiciones, el rey es confinado a una posición de igualdad con los demás hombres propietarios, porque su derecho a la propiedad no es exclusivo ni anterior a aquel por medio del cual, otros lograron una propiedad de algunas cosas y de la tierra, antes de un pacto expreso entre todos los comuneros, dueños del mundo o del reino.

La extensión del derecho a la propiedad de su persona y de los frutos silvestres es concedida por Locke a toda la humanidad en común, pero esto solo lo hace en función de sus verdaderos intereses políticos. Si conceder este derecho potencial a la propiedad a toda la humanidad, o por lo menos a la mayor parte de esta, no afecta los intereses de los hombres propietarios e iguala en la conciencia social del común el derecho a la propiedad del rey con el de todos los demás, la sagacidad de nuestro filósofo no tiene objeción al concederlo. Luego, Locke no es un enemigo acérrimo de la argumentación especulativa de todo tipo de dominación en el estado natural. Esta negación es necesaria a modo de premisa para justificar una variación de la concepción de la relación mantenida entre el rey y los hombres propietarios.

Si, de acuerdo con Locke, el estado natural de los hombres es uno de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como cada uno piense mejor, dentro de los límites de la ley natural (Lib. 2, 4.1), sin la necesidad de depender de la voluntad de ningún otro hombre para hacerlo (Lib. 2, 4.5), entonces no todos ordenan sus propias acciones de acuerdo con sus propias razones ni disponen de las cosas naturales ni de su labor ni viven a partir de su propia voluntad, sino sometidos



de distintas maneras a la voluntad de otros. Pero para los intereses políticos de la obra de Locke, tanto durante la primera mitad como al final de la década de 1680, toda esa humanidad, sometida naturalmente a la voluntad de otro, no tiene importancia por su carencia de un potencial civil significativo como para propiciar por sí misma una revolución o legitimarla. Si aquella clase de hombres quienes les dominan, de una u otra manera, en la misma medida que dominan sus propias posesiones y tienen el control de sus propias acciones, está de acuerdo con la ejecución de una acción bélica y revocatoria de un gobierno o consiente en establecer una nueva forma de gobierno, entonces todas las personas sujetas a su dominación deberán hacerlo por añadidura y la legitimidad del acto será justificada tanto ante el mismo pueblo como ante los demás gobiernos extranjeros.

Ahora bien, la libertad no es suficiente para garantizar la identificación de los intereses en común de los hombres propietarios de una tierra tan diversa como el reino de Inglaterra y con marcadas diferencias y conflictos religiosos, no solamente entre el catolicismo y la reforma ni entre la iglesia anglicana y las tendencias puritanas, sino también entre algunas corrientes presbiterianas y congregacionales; conflictos que a la vez se manifestaban en distintas concepciones sobre lo público y lo privado, la autoridad, la regulación y la libertad en el plano civil, etc.

Para alcanzar esta identificación, Locke se dirige a esta multitud de hombres propietarios como si estos constituyesen toda la humanidad y no solo les atribuye un estado de perfecta libertad sino también de igualdad, en el cual todo poder y jurisdicción natural son recíprocos y ninguno tiene más poder que otro. Pero esta humanidad, libre e igual, no va más allá de un conjunto de criaturas, no solamente de la misma especie, sino también del mismo rango natural, las cuales, desde su nacimiento, gozan de las mismas ventajas naturales (Lib. 2, 4.5) y tienen las mismas facultades por las cuales deben ser iguales entre sí y no estar subordinadas o sujetas a otras (Lib. 2, 4.10). Luego, solamente puede estar sujeto al poder de otro por la naturaleza, quien no reúna estas características definitorias de un hombre propietario, porque el hombre propietario le

será superior y podrá tener algún tipo de dominación natural sobre él.

En otros términos, todos los hombres pueden ser entendidos como comuneros, en el primer sentido del término; al ser hijos de los hombres y ser cristianos, gozan de la concesión hecha por Dios a toda la humanidad. Sin embargo, solo los propietarios son comuneros en el segundo sentido del vocablo, porque reúnen las características naturales para tener una injerencia política y llegar a ser, después del pacto original, ciudadanos.

La estipulación de los primeros tres tipos de sociedades naturales evidencia algunas formas de dominación natural aceptadas por el filósofo y al mismo tiempo permite comprender de una mejor manera, la imagen del hombre propietario exaltada por Locke en el *Second Treatise*. La familia está compuesta por estas tres primeras sociedades naturales, a saber: a. entre el hombre y la mujer; b. entre los padres y los hijos; c. entre el maestro y el sirviente (Lib. 2, 72.5). El maestro o la maestra tiene algún tipo de autoridad distinta sobre cada uno de los miembros de estas tres sociedades y, por lo tanto, algún tipo de dominación natural sobre ellos (Lib. 77.10). La dominación ejercida por los padres sobre sus hijos fue detallada en el *First Treatise*, motivo por el cual no es abordada por Locke en este segundo tratado.

La sociedad conyugal es el resultado de un pacto voluntario entre el hombre y la mujer. Consiste primordialmente en una comunión y un derecho sobre otro cuerpo, necesario para lograr el fin primordial de esta sociedad: la procreación (Lib. 2, 78.1). Pero no es la procreación específica el objetivo natural de la conjunción entre lo masculino y lo femenino, sino asegurar la continuación de la especie (Lib. 2, 79.1).

Debido a la importancia del fin último de esta sociedad, Locke la describe detenidamente y en función de los criterios patriarcales, característicos de la época y el lugar desde donde y para el cual escribe. La sociedad conyugal procura un apoyo mutuo, asistencia y una comunión de intereses (Lib. 2, 78.1), pero no requiere solo del cuidado mutuo y del afecto para mantenerse, sino también de una descendencia en común. Los padres están obligados por la naturaleza a alimentar y mantener a sus propios hijos hasta que estos sean capaces de proveerse por sí mismos (Lib. 2, 78.5).

Pero aunque el esposo y la esposa tengan una misma preocupación en relación con el cuidado y la manutención de sus hijos, para el filósofo, el auditorio para el cual escribe y la Inglaterra patriarcal del siglo XVII, ambos tienen entendimientos distintos y algunas veces una voluntad diferente. Luego, para mantener la sociedad conyugal, de acuerdo con nuestro filósofo y su contexto, la autoridad debe caer del lado del hombre, por ser el más fuerte y capaz (Lib. 2, 82.1). Esto evidencia un tipo de dominación pretendidamente natural, aceptado acríticamente por Locke, al ser imperante del patriarcado de su época.

Concebir esta sociedad de esta manera responde a los mecanismos de exclusión discursiva de su contexto. A modo de ejemplo, si otro autor hubiera tenido los mismos intereses políticos que Locke, pero pusiera sus esperanzas no en un grupo específico de hombres sino en un concepto más amplio de humanidad y considerara en su planteamiento la igualdad natural entre el hombre y la mujer, probablemente su teoría no habría tenido cabida en la mesa de la discusión política de la época, por cuestiones propias de la regulación del saber y del poder. A su vez, si una autora hubiera sostenido los mismos intereses políticos que Locke y hubiese exaltado de igual manera, o más enfáticamente, la preponderancia de ese mismo grupo específico de hombres, tampoco hubiera sido tomada en cuenta en la Inglaterra del siglo XVII.

Con estas observaciones no pretendo justificar el machismo manifiesto en estos argumentos patriarcales de Locke, sino relacionarlos con un contexto más amplio del ejercicio del poder político y el control ideológico de la época y el lugar en el cual le tocó vivir. Además, su transgresión política, si bien continúa siendo retrógrada en relación con los temas de la teoría de género, se remite a otros aspectos políticos de la conformación de la sociedad, los cuales, si bien no están desligados de los anteriores, fueron necesarios para romper con otros elementos de la dominación absoluta de la monarquía.

Continuando con la interpretación lockeana de la sociedad conyugal, la dominación natural del esposo sobre la esposa solo abarca aquellas cosas de su interés

en común y de la propiedad. Ella tiene la posesión total y libre de aquello que es su derecho, de acuerdo con el contrato, sin darle a su esposo el poder sobre su vida y en esto ella debe mantenerse por encima de él (Lib. 2, 82.5).

En fin, el padre no tiene el poder legislativo sobre la vida y la muerte ni de sus hijos ni de su esposa (tampoco de la vida de sus sirvientes, cuando estos no son esclavos) (Lib. 2, 86.10) ni puede tener un poder absoluto sobre toda la familia, sino un poder limitado sobre cada individuo (Lib. 2, 86.20).

En este sentido, aunque alguien pretendiese derivar el poder del monarca a partir de la autoridad del hombre sobre la esposa y los hijos, no podrá justificar este poder como absoluto, porque tendría como límite el respeto a la vida de los otros. En este caso, el rey estaría sometido a un poder mayor que el suyo y podría ser llamado a cuentas, si violentase los límites de su poder. Seguidamente Locke cierra el portillo de su argumento para que ninguno intente, a partir de sus palabras, justificar una monarquía con un poder limitado, como una forma de gobierno natural. Para él, el poder del esposo sobre la esposa está lejos de ser como el de un monarca absoluto, porque ella tiene la libertad de separarse de él, cuando el derecho natural o su contrato así lo permita (Lib. 2, 81.10)

Si la relación entre el hombre y la mujer evidencia la aceptación de la existencia de mecanismos naturales de dominación, la sociedad entre el maestro y el sirviente lleva esto a un extremo mayor. Para el filósofo, “maestro” y “sirviente” son nombres tan viejos como la historia, pero dados a aquellos en diferentes condiciones. Por un lado, cuando un hombre libre se hace sirviente de otro, por medio de su venta por cierto tiempo, recibe una paga por el servicio al cual se compromete (Lib. 2, 85.1). Esto le hace ser parte de la familia del maestro por el poder temporal que mantiene sobre él y de acuerdo con lo convenido por el contrato establecido entre ambos (Lib. 2, 85.5). Ejemplos de este tipo de sirvientes los encontramos entre los judíos y otras naciones, donde algunos hombres se vendían a sí mismos (Lib. 2, 24.5), pero solamente para un trabajo duro y no para esclavitud, porque su persona no estaba sometida a un poder

absoluto, arbitrario ni despótico y el maestro, después de cierto tiempo, estaba obligado a liberarle de su servicio (Lib. 2, 24.10-15).

Por otro lado, hay un tipo de sirvientes con el nombre peculiar de esclavos, quienes son cautivos tomados en la guerra y están por el derecho de la naturaleza sujetos a la dominación absoluta y el poder arbitrario de sus maestros. Los esclavos han perdido el derecho a su vida y con esto a sus libertades y bienes. Por estar en el estado de esclavitud, no son capaces de hacerse de ninguna propiedad y no pueden ser considerados como una parte de la sociedad civil, ya que el fin por el cual la sociedad civil ha sido establecida es la preservación de la propiedad (Lib. 2, 85.10).

Considerando al maestro de la familia en todas sus relaciones subordinadas, la de la esposa, la de los hijos y la de los sirvientes y esclavos, sometidos a la regla o la autoridad doméstica de la familia, la cual establece el orden, los oficios y el número de sus miembros; pareciera que la familia fuera como un *Common-Wealth*, pero está muy lejos de serlo, tanto por la constitución como por la finalidad del poder (Lib. 86.1). Los maestros tienen un poder limitado y muy distinto (Lib. 2, 86.5) sobre la persona de cada uno de los otros, tanto en relación del tiempo como de la extensión de sus potestades, a excepción del esclavo sobre quien puede tener poder, como si fuera un monarca absoluto (Lib. 2, 86.10).

La justificación de la esclavitud es una de las principales contradicciones de la obra de Locke, si visualizamos sus argumentos, no en función de su contexto, sino en el texto mismo. Si todos los hombres son libres por naturaleza, ¿cómo algunos pueden llegar a ser esclavos? Para efectos de este trabajo no se detallará la respuesta analítica requerida para contestar esta pregunta, a partir de los argumentos propiamente textuales. Contextualmente, y en función de los intereses políticos, tanto de Locke como del auditorio hacia el cual va dirigida su obra, no importa que otros rangos de hombres lleguen a ser esclavos, más aún si son primitivos o extranjeros y si han sido derrotados en la guerra. La negación de la esclavitud de la humanidad es presentada en función de la libertad de un rango natural de hombres quienes han llegado a ser propietarios y

obtener cierto confort a partir de la labor y el goce de su propiedad. Además, a partir de la descripción del estado de esclavitud, Locke establece como única vía posible para el poder absoluto aquella mediante la cual este recae sobre el esclavo. Por lo tanto, si existe un monarca absoluto, todos los súbditos de su pueblo no pueden ser más que esclavos y no hay cosa más detestable para un hombre inglés de su época, el cual se considera a sí mismo como un hombre libre, ser considerado como un inferior a otro y, más aún, como un esclavo. De lo anterior se desprende que un hombre libre y propietario inglés, puede esclavizar a un hombre primitivo o extranjero, como resultado de la guerra, pero sería una aberración que un hombre inglés fuera esclavizado por otro cualquiera, independientemente de si es inglés o no.

Esto le abre las puertas a una descripción más detallada de aquellos hombres en los cuales Locke coloca sus esperanzas políticas. Además de ser cristianos, ingleses, padres, libres e iguales, de un mismo rango pretendidamente natural, propietarios y haber alcanzado cierto confort, como mínimo son dueños de una hacienda rica; capaces de mantener a sus hijos y educarlos correctamente para que lleguen a ser como él o como una esposa adecuada, dentro de los cánones anteriormente descritos; mantienen una autoridad sobria sobre la esposa; son maestros y dominan algún arte a partir del cual su propia labor les ha permitido acumular cierta riqueza; tienen sirvientes quienes se asocian a él por su conocimiento y su industria (los cuales reciben a cambio una paga) y a la vez son tan prósperos que pueden contar con esclavos entre sus pertenencias. Además, estos hombres serán capaces de identificarse con otros de su mismo rango como comuneros, en el segundo sentido del término y asociarse para conducir una guerra y obtener un triunfo en ella, convirtiendo en esclavos a otros seres humanos. Ellos no pueden ser esclavos, sujetos a la voluntad de un rey con pretensiones absolutistas, pero otros pueden llegar a ser sus esclavos, como consecuencia de la guerra, porque su libertad natural es ser libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en el estado natural no están bajo la voluntad o autoridad legislativa de ningún otro hombre, ya que solamente tienen a la ley natural como regla (Lib. 2, 20), única capaz de

restringirles en cuanto a su condición de hombres libres (Lib. 2, 22.15). En fin, estar libres de un poder absoluto y arbitrario en el estado natural le es necesario a este rango de seres para poder acercarse a la preservación y a la vida con otros (Lib. 2, 21.1)

En síntesis, Locke no se dirige a toda la humanidad ni trata de establecer los fundamentos de los derechos naturales de toda la humanidad. Si en algún punto de su argumentación se ve obligado a recurrir al sentido común y concederle la libertad y la propiedad a toda la humanidad, esto lo hace solamente en potencia y para reafirmar el rango de este tipo de hombres quienes, de acuerdo con sus presupuestos políticos, son los únicos capaces de sostener una guerra en contra de lo que atente contra sus propios intereses y de legitimar una forma de gobierno nueva, adecuada a su voluntad general.

Estos hombres se identifican como tales no solo a partir de la capacidad de poder que poseen, sino a partir de una serie de prejuicios y mecanismos de exclusión y dominación, presentados como naturales por nuestro filósofo, quien escribe pensando en su potencial político. Finalmente, al ser Locke un latifundista hacendado, a pesar de haberse mantenido soltero a lo largo de su vida, puede ser comprendido en este rango de seres cuyos intereses representa en su obra.

Hay otras contradicciones racionales que podrían presentarse como derivadas de la aceptación por este camino de la propiedad de las cosas naturales, la labor, la tierra y los frutos de una labor ardua. Si todo esto llega a hacer un derecho privado de un hombre cualquiera, sin el consentimiento expreso de la voluntad de ninguno otro, entonces el origen de la propiedad es anterior a cualquier consenso establecido entre los hombres para concretar este derecho. Pero, ¿qué hace a estos frutos ser suyos sin este consenso? ¿No es acaso este acto de apropiación un robo a toda la humanidad, al asumir para sí algo que le pertenecía a todos en común? ¿Cómo podría justificarse esto si un consenso explícito no fuera necesario? (Lib. 2, 28.10).

De la respuesta a estas interrogantes también dependerá la posibilidad de continuar justificando a través de la razón el derecho natural a la propiedad de la tierra. Debido a esta importancia, nuestro filósofo se ve obligado nuevamente a recurrir al

sentido común y al contexto más elemental del estado natural para justificar nuevamente el derecho natural a la apropiación de las cosas: “*He that is nourished by the Acorns he pickt up under an Oak, or the Apples he gathered from the Trees in the Wood, has certainly appropriated them to himself. No Body can deny but the nourishment is his*”<sup>188</sup> (Lib. 2, 28.1). Más allá de esto, y en función de la propiedad particular de la tierra, la ley natural a la cual estaba sujeto el hombre en el inicio de la población común del mundo era la apropiación, porque Dios le ordenó al hombre laborar y su labor se convirtió en su propiedad, la cual no podía ser separada de él de donde la hubiere dejado (Lib. 2, 34.10).

Pero, ¿cuándo las bellotas o las manzanas comienzan a ser tuyas?, ¿acaso cuando las come, las digiere, las cose o las lleva al hogar? Estos frutos comienzan a ser tuyos cuando los toma del estado en el cual se encontraban en la naturaleza. Si la primera recolección no les hace tuyos, nada podrá hacerlo. En el acto de recolectar, su labor pone una distinción entre estos frutos y los demás, pertenecientes a todos en común, en el estado de la naturaleza. Al tomarlos les suma algo que les distingue de aquel estado natural en el cual se encontraban y no les deja tal y como los ha hecho su madre la naturaleza (Lib. 2, 28.5).

Ninguna persona con sentido común en la Inglaterra contemporánea del filósofo podría negar esto. Si en los bosques alguno tenía hambre y encontraba una fruta, tenía total libertad de comerla. Esta costumbre era una práctica común y aceptada sin cuestionamiento alguno por todas las personas, ya fueran pobres o ricas. Distintos individuos tomaban una canasta y se iban al bosque a recolectar algo, lo tomaban con sus propias manos y lo convertían de esta manera en propio.

Pero la labor humana tiene una extensión mayor que la mera recolección de frutas silvestres o la cacería de una presa, necesaria para alimentarse. Cuando Dios le dio el mundo en común a toda la humanidad, le ordenó realizar su labor sobre este y la

---

<sup>188</sup> “Él que se nutre de las bellotas que recogió debajo de un roble, o de las manzanas que recolectó de los árboles en el bosque, ciertamente se ha apropiado de ellas para sí mismo. Nadie puede negar sino que el alimento es suyo”.



penuria de su condición humana requirió de su labor para su preservación. Tanto Dios como su razón condujeron a los hombres a subyugar la tierra y mejorarla para beneficio de la vida, colocando en esta algo que le es propio: su labor (Lib. 2, 32.10). Quien obedece este mandato de Dios subyuga, labra y siembra alguna parte de la tierra y le anexa algo propio a lo cual ningún otro hombre tiene derecho ni podría tenerlo, sin injuriarle al tomarlo (Lib. 2, 32.15). Luego, este proceso introduce en la naturaleza la dominación privada (Lib. 2, 35.15) tanto de la tierra como de los frutos obtenidos a través de una labor más ardua.

En la misma medida que no se requiere de un pacto expreso para que cualquiera pueda apropiarse de una fruta silvestre y satisfacer su hambre, colocando en esta fruta silvestre su propia labor, no se requiere de un consentimiento expreso de todos los comuneros para que en el estado de la naturaleza, alguno pueda cercar un terreno (Lib. 2, 32.5). En palabras de Locke: *“A much Land as a Man Tills, Plants, Improves, Cultivates, and can use the Product of, so much is his Property. He by his Labour does as it were, inclose it from the Common. Nor will it invalidate his right to say, Every body else has an equal Title to it”*<sup>189</sup> (Lib. 2, 32.5).

Quien realiza su labor en algún terreno, adquiere la propiedad de este, puede cercarlo y privar al resto de la humanidad de este terreno y nadie puede disputarle, ni siquiera el rey, el derecho a esta propiedad particular. Esto porque la hacienda de cada uno de los hombres propietarios debe contar con terrenos privados para producir la riqueza, derivada de una economía doméstica, basada en el conocimiento del maestro, la labor del sirviente y el trabajo del esclavo sobre la propiedad de las cosas producidas en sus propios terrenos para su uso confortable y las conveniencias de la vida que esto pueda brindarle a su familia. En síntesis, todos los hombres habrían muerto de hambre, a pesar de la abundancia de la concesión hecha por Dios a ellos, si la ausencia de un pacto

---

<sup>189</sup> “Tanta tierra como un hombre labra, siembra, mejora, cultiva y de la cual pueda usar su producto, así es su propiedad. Él por medio de su labor, hace que de alguna manera, se la cercara del común. No invalidará eso su derecho a decir, que todo el resto tiene un derecho igual sobre eso”.

expreso entre los comuneros no les permitiera tomar de esta u otra parte algo para colocar su labor y preservar su vida (Lib. 2, 28.20): “*Thus the Grass my Horse has bit; the Turfs my Servant has cut; and the Ore I have digg’d in any place where I have a right to them in common with others, become my Property, without, assignation or consent of any body*”<sup>190</sup> (28.20).

Dios le ha dado el mundo en común a todos los hombres, pero también la posibilidad de obtener mejores ventajas para vivir y convivir con los demás. La tierra y todo lo que yace en ella fue concebido por Dios para el mantenimiento y el confort de los hombres. Debido a esto, aunque todos los frutos producidos por la naturaleza (Lib. 2, 26.1) y las bestias alimentadas por la tierra le pertenecen a todos en común, por haber sido producidos espontáneamente por la naturaleza, para mantenerse y lograr cierto confort, algunos hombres deben llegar a ser propietarios, en el seno del estado natural. Por consiguiente, ningún cuerpo puede tener una dominación privada, original y excluyente de todas las cosas producidas por la naturaleza (Lib. 2, 26.5) ni de la tierra.

A través de estos argumentos, Locke plantea una concepción del trabajo y de la propiedad muy distinta de la tradición feudal y de los supuestos generales de los conservadores o defensores de la teoría de la monarquía absoluta. Si todos tienen derecho al mundo, entonces todos tienen derecho sobre su propia persona y nadie puede, de acuerdo con la ley natural, adjudicarse la pertenencia de todo el mundo y menos aún la dominación privada de la persona de otros hombres, principalmente si estos son propietarios.

Cada hombre propietario se considera a sí mismo como dueño de su propia persona y de los frutos de su propia labor y no está de acuerdo con las raíces medievales de la concepción del trabajo ni con los argumentos de los partidarios de la monarquía absoluta de la primera mitad de la década de 1680. De acuerdo con esta teoría

---

<sup>190</sup> “Así el pasto que mi caballo ha mordido; la hierba que mi sirviente ha cortado; y el mineral que he cavado en cualquier lugar donde tenga derecho a ellos al igual que los otros, se vuelve mi propiedad, sin la asignación ni consentimiento de nadie.”

conservadora, tanto los hombres como sus posesiones le pertenecen al rey y es por el favor del monarca que algunos de ellos pueden ser propietarios, motivo por el cual el rey también puede quitarles ese derecho cuando lo considere necesario para asegurar sus propios intereses. Luego, una concepción moderna de la propiedad y su manifestación jurídica es necesaria, desde la óptica del filósofo, para que los hombres propietarios no teman ser expropiados por el rey, si no están de acuerdo con su voluntad ni la justificación del origen político de su poder.

En otros términos, la relación medieval de acuerdo con la cual la persona de todos los hombres le pertenecía al rey por derecho divino, implicaba un *arcano imperii* de acuerdo con el cual, si algunos hombres claves para mantener el dominio de la realeza aceptaban la voluntad del rey como ley incuestionable, entonces eran beneficiados con ciertos privilegios relacionados con la propiedad, no solo de la tierra sino del trabajo y la persona de otros; pero si alguno de estos hombres claves transgredía su aceptación tácita o expresa del origen, fundamento y práctica del gobierno del monarca, entonces podría sufrir las consecuencias de un *arcano dominationis*, ser desposeído e incluso subordinado a otro más leal a los intereses de la monarquía absoluta.

Esta justificación teórica de un fundamento político distinto para la propiedad de algunos hombres había fungido previamente como argumento fundamental de los parlamentaristas, durante la Guerra Civil, a cuyo ejército se había unido el padre de Locke , durante la primera mitad del siglo XVII. Además, en el periodo de la composición de la obra, el filósofo no se dirige a los hombres propietarios, leales a la nobleza, quienes conservan aún sus posesiones por adecuarse al *arcano imperii* del rey, sino a otros hombres propietarios, cuya propiedad ha sido el fruto de su labor industrial y comercial, como el caso de su abuelo y un reconocido mercader ancestro suyo, destacado por sus actividades comerciales, durante el reinado de Enrique VIII. Ahora bien, después de la Gloriosa Revolución, esta categoría de hombres propietarios puede extenderse, como persuasión para hacer cambiar el modo de comprender los

fundamentos primeros de la propiedad, incluso a aquellos hombres propietarios, conservadores y miembros del Partido *Tory*, por ser estos también comuneros, en el segundo sentido del término.

En síntesis, de acuerdo con un primer argumento, el rey no es propietario del mundo y, por lo tanto, no es dueño de las cosas encontradas en su estado natural. En segundo lugar, al rey no le pertenece la persona de los demás hombres. Finalmente, y en tercer lugar, de acuerdo con la ley natural, interpretada por Locke en concordancia con los planteamientos de los *levellers* de la primera mitad del siglo XVII, la labor hecha por cada hombre le pertenece exclusivamente a ese hombre y no al rey o a algún señor nombrado por este para velar por sus intereses en su nombre.

La ideología del hombre propietario inglés poco a poco conllevó en la concreción del Partido *Whig*, dejando para el espacio privado sus preferencias religiosas diversas y siendo tolerante con las posiciones de los demás. En este contexto, necesario para generar y mantener un cambio político favorable a sus intereses, estos hombres se definen a sí mismos a partir de sus intelectuales y activistas políticos, como la máxima expresión de la humanidad y totalizan su realidad e ideología política para presentarla como universal. En un largo proceso que se extiende desde los inicios de la Guerra Civil hasta la Gloriosa Revolución, esta clase de hombres industrioses afirma que todo hombre es dueño de su propia labor, porque la labor del hombre remueve las cosas del estado natural, las extrae de la propiedad en común de todos los hombres y ubica a quien labora en las cosas mismas, porque su labor es algo anexado a ellas y excluye todo derecho común de los otros sobre el producto de su labor (Lib. 2, 27.5). Si la propiedad de las cosas en el estado natural, tanto aquellas que satisfacen directamente las necesidades básicas, como las materias primas y la tierra necesarias para la labor, pertenecieran por naturaleza o ley positiva de Dios al rey, entonces cada hombre quien labora no laboraría para sí mismo, porque no poseería ninguna de estas cosas e introduciría su labor en las cosas de otro. Pero como el mundo le pertenece a todos los hombres en común, y él es un hombre y tiene un derecho potencial a las cosas del

mundo, el producto de su labor, anexado a aquellas cosas encontradas en su estado natural, constituye el fundamento primero de su apropiación. Por consiguiente, la labor es una propiedad incuestionable de quien labora, porque este es dueño de su persona y su persona es la que, en el ejercicio de su libertad, realiza la labor y ningún otro hombre sino él mismo tiene un derecho unido a él, al menos donde hay bastantes cosas para laborar.

En síntesis, el hombre propietario y revolucionario inglés contemporáneo de Locke considera al mundo como una propiedad en común de todos los hombres libres, pero esta propiedad solo se da en el sentido de la potencia, ya que todo hombre libre potencialmente es un propietario. De igual manera, la labor como medio para apropiarse de los productos naturales, la tierra y de los frutos del esfuerzo propio tiene distintas extensiones en cada hombre y entre más ardua sea su labor, mayor será su propiedad. Además, mediante el empleo de la razón natural, tal y como lo veremos más adelante, este hombre puede lograr cierto confort e incluso comprar la labor de otros para su propio uso.

A pesar de lo anterior, ni la propiedad en potencia ni el fruto de su labor pueden ser una pertenencia del esclavo, por haber perdido su libertad; del sirviente, por haber vendido su labor; del hijo varón del hombre propietario, porque todavía no es un adulto; de la hija, porque todavía no puede llegar a ser una buena esposa; ni de su esposa, a menos que el contrato matrimonial le conceda a esta ciertos derechos de propiedad. Por consiguiente, la intención de Locke no es fundamentar el derecho natural de toda la humanidad a su propia labor, sino el derecho por naturaleza de los hombres propietarios a su propia riqueza, independientemente de la voluntad del rey, quien no tiene derecho alguno de expropiarle.

Locke asimila el derecho de este rango de hombres con el de toda la humanidad al partir del sentido común para presentar el derecho a la propiedad particular como un hecho innegable. Así la propiedad es común de todos y llega a ser una propiedad particular de un hombre propietario, mediante el empleo de su propia labor (Lib. 2,

27.10), porque su labor remueve este estado común, en el cual estaban todas las cosas naturales y la tierra y ha fijado su propiedad en ellas (28.20).

A todo esto pudiera objetarse lo siguiente: si la recolección de frutas silvestres o el cerco de la tierra hacen un derecho a la propiedad, alguno podría absorber tanto como quisiera, privando con su glotonería a los demás de la concesión en común. Sin embargo, para Locke esto no es así en el estado natural, a partir de los mismos principios expuestos hasta ahora para legitimar la propiedad particular: la misma ley natural no solamente brinda los medios para generar una propiedad particular, sino también los límites al derecho de apropiación (Lib. 2, 31.1).

Si Dios les concedió a los hijos de los hombres todas las cosas con opulencia para disfrutarlas, cualquiera puede hacer uso de cualquier ventaja ofrecida por la naturaleza antes de que las cosas, a través de las cuales podría obtener esta ventaja, se arruinen. El hombre por medio de su labor fija su propiedad en las cosas, antes de que lleguen a ser de su disfrute. Por lo tanto, su derecho de propiedad no se extiende más allá del uso en común que todos los hombres potencialmente pueden hacer de las cosas (Lib. 2, 31.5).

Dios no hizo ni les concedió a los hijos de los hombres ninguna cosa con la finalidad de que se arruinase o destruyese. La relación entre la abundancia de las cosas del mundo, en las primeras épocas de la humanidad y la industria de cada hombre, implica que ninguno podría extender su propiedad tanto como para absorber algo en perjuicio de los otros y a través de su labor es capaz de absorber solamente una pequeña parte de las provisiones de la naturaleza.

La cantidad de las cosas absorbidas por cada hombre tiene otro límite natural. Si las cosas expiran en su posesión y sin haber hecho uso de ellas, antes de que él o los suyos las gastaran, entonces comete una ofensa contra la ley común de la naturaleza y es culpable de su expiración, porque invadió el uso común de sus vecinos (Lib. 2, 37.35). En otras palabras, si el rey fuera el propietario absoluto del mundo y de todo lo que hay en él o en su reino, entonces sería culpable del desperdicio de cualquier cosa

dentro de sus dominios y esto representaría una contradicción entre el carácter absoluto de su poder y la ley natural. En consecuencia, el poder absoluto del rey no se desprende de la naturaleza.

Estas mismas leyes gobiernan la posesión natural de la tierra. Cualquiera que labre y coseche un terreno y haga uso de este, el cual antes se encontraba arruinado, no obtiene solamente un derecho particular sobre esta parte de la tierra, sino también sobre el ganado y la producción generada a partir de ella (Lib. 2, 38.1). Contrariamente, si la fruta de su plantación perece sin recolección y el terreno permanece cercado, esto puede ser visto como una pérdida para la humanidad en común y cualquier otro puede hacer posesión de esa tierra (Lib. 2, 38.5).

Este tipo de apropiación es concedido por Locke a todos los hombres libres, independientemente de si estos llegan a apropiarse de mucho o de poco. En el estado natural, el hombre se mantiene dentro de los límites establecidos por la razón y se apropia de aquello que puede servir para su uso, por lo que habrá poca disputa o discordia sobre la propiedad establecida por medio de su labor (Lib. 2, 31.15). Por lo tanto, ninguna labor humana puede subyugar o apropiarse de todo ni puede disfrutar de un consumo mayor de las cosas que no sea una pequeña parte de estas (Lib. 2, 36.1).

En síntesis, esta apropiación de una porción de la tierra para su mejora no implica un perjuicio en contra de los demás hombres, propietarios activos o no propietarios activos, porque quien ha establecido su hacienda y ha cercado un terreno para su propio beneficio y el de su familia, ha dejado aún bastante tierra no mejorada para el uso de los demás hombres. Esto porque quien cerca, nunca deja la menor parte para los demás cuando toma una parte de la tierra para sí mismo (Lib. 2, 33.1).

Si la apropiación de la tierra en la Inglaterra de la época de John Locke responde a otras reglas, esto se debe a otras circunstancias, pero en el fondo, la situación de la propiedad de la tierra de un país cualquiera es particular en función del derecho de apropiación natural. La naturaleza ha establecido bien la medida de la propiedad por medio de la extensión de la labor de los hombres y las conveniencias para la vida. En

contraste con la primera población en común de la tierra (Lib. 2, 36.1), en las circunstancias inglesas de la segunda mitad del siglo XVII, la tierra restante después del cercano no sería tan buena para los demás comuneros como lo era la totalidad de la tierra en común, cuando todos podían hacer uso de ella (Lib. 2, 35.5). Más específicamente,

*Tis true, in Land that is common in England, or any other Country, where there is Plenty of People under Government, who have Money and Commerce, no one can inclose or appropriate any part, without the consent of all his Fellow-Commoners: Because this is left common by Consent, i.e, by the Law of the Land, which is not to be violated. And though it be Common, in respect of some Men, it is not so to all Mankind; but is the joint property of this Country, or this Parish*<sup>191</sup> (35.1-5).

Pero como Locke busca en este discurso el origen del poder político y el establecimiento de los derechos de los hombres propietarios, la situación actual de la propiedad de la tierra en Inglaterra no es el foco principal de su atención. Además, en su propio contexto Locke está interesado en el establecimiento de comunidades religiosas cuyo derecho de la tierra en común no puede ser refutado sin contradecirse a sí mismo ni afectar los intereses de grupos religiosos a los cuales se asocia o por los cuales tiene cierta simpatía, como los cuáqueros. Luego, la misma medida de la labor puede permitirse ahora sin perjuicio de ningún cuerpo, por muy lleno que el mundo parezca (Lib. 2, 36.10), porque aunque la raza de los hombres se haya expandido ahora a todos los rincones y se hiciera infinitamente más numerosa que la pequeña cantidad de un inicio, la extensión de la tierra es de poco valor sin la labor humana (Lib. 2, 36.15).

Lo anterior constituye el punto de partida para otro momento de la teoría sobre el

---

<sup>191</sup> “Es cierto, en la tierra que es comunal en Inglaterra, o en cualquier otro país, donde hay abundancia de gente bajo el gobierno, quien cuenta con dinero y comercio, ninguno puede cercar ni apropiarse de parte alguna, sin el consentimiento de todos sus compañeros de la comunidad: porque esto es dejado al común por consenso, es decir, mediante la ley de la tierra, que no debe ser violada. Y aunque esto sea común, con respecto a algunos hombres, no es así para toda la humanidad; sino que es la propiedad conjunta de este país o de esta parroquia.”



derecho natural a la propiedad en Locke. A partir de aquí sus argumentos tienden a preparar el terreno de la argumentación para derivar un derecho natural de apropiación particular mayor que aquel limitado previamente al uso real de las cosas por parte del hombre propietario y su familia. Si cada uno tiene derecho a las buenas cosas que la naturaleza ha provisto en común, en la medida que estas cosas puedan ser usadas, pero a la vez tiene derecho a todo aquello sobre lo que coloque su labor, bajos las condiciones delimitadas anteriormente (Lib. 2, 46.5), entonces esto implica dos problemas fundamentales cuya solución es necesaria para justificar el goce pleno de las cosas del mundo por parte de los hombres propietarios y sus familias: a. la industria humana se extiende bajo el dominio del hombre propietario, al alterar el estado natural y colocar su labor en las cosas, pero solamente debe colocar su labor sobre una cantidad muy limitada de cosas, las que podrá usar antes de que expiren, esto para no incurrir en un robo, en perjuicio de los otros hombres comuneros (Lib. 2, 46.10); b. si el hombre coloca su labor sobre distintas cosas y no puede separar posteriormente su labor de estas ni de la tierra, constituyendo esta mezcla el principio natural de la propiedad, entonces un hombre laborioso e industrioso podría incurrir fácilmente en injuria contra los demás por trabajar más de lo necesario.

La labor es el primer título de propiedad sobre las cosas comunes de la naturaleza y se gasta dentro de los límites del uso (Lib. 2, 51.1), pero si no superamos los anteriores problemas, la misma podría ser entendida, tomando una imagen aristotélica, como un cuchillo de Delfos, con un filo doble. Por un lado, la labor puede propiciar a partir de su trabajo la satisfacción de las necesidades y el confort; pero por otro, puede hacer incurrir en una transgresión de la ley natural de la propiedad. Debido a este doble carácter de la labor, un hombre propietario quien tuviera a sus anchas un derecho a todo aquello sobre lo que pudiera emplear su labor, no tendrá la tentación de laborar más allá de lo necesario para satisfacer sus necesidades de uso (Lib. 2, 51.5).

Pero los hombres propietarios exaltados por Locke no son ni pueden ser conformistas, porque en la acumulación y el aumento de su propiedad y riqueza yace su

potencial político para generar un cambio en la forma de gobierno y poder legitimarlo ante el pueblo, constituido a groso modo por sus familias y las familias de sus sirvientes.

Si la justificación de la dominación privada de las cosas y de la tierra ha pasado por dos momentos fundamentales para refutar la doctrina del derecho natural y absoluto del rey a la propiedad y al poder; a saber, la propiedad en común de las cosas y de la tierra (una propiedad cuyo derecho se extiende a casi todos los hombres, exceptuando a los esclavos, pero es solamente un derecho a la propiedad en potencia) y la apropiación particular por parte de algunos hombres, quienes llegan a ser propietarios de determinadas cosas y extensiones de tierra, cuyo límite es el uso dado a las cosas mismas para la satisfacción de las necesidades de la vida y el confort; entonces la justificación de un derecho natural a la apropiación presentada en el segundo momento debe ser superada y rebasar los límites del uso de las cosas para que los hombres propietarios puedan enriquecerse y hacerse más poderosos que los partidarios de la nobleza. En otras palabras, entre más ricos puedan llegar a ser los hombres propietarios, industriales y comerciales, más poderosos serán y tendrán una mayor potencialidad política legítima para ir en contra de la voluntad de la nobleza conservadora y de las pretensiones de la monarquía absoluta, sin temer a represalias que atenten contra los derechos de propiedad, no solo sobre los frutos de su labor, sino también sobre los frutos de un lucro mayor.

Si quien se apropia de una parte de la tierra deja a los otros comuneros más de la necesaria para que puedan hacer uso de ella, hace tanto bien como quien no les quitara nada, porque apelando al sentido común y a la cotidianidad de la Inglaterra de su época, ningún cuerpo se vería injuriado a sí mismo si un hombre apaciguara su sed con un buen trago de agua, si tiene todo un río de la misma agua dejada por él para calmar también su sed (Lib. 2, 33.5) y el caso de la tierra y el agua, donde hay bastante de ambas, es el mismo (Lib. 2, 33.10).

Estos argumentos colocan todo el peso del criterio de la apropiación de la tierra del lado de la relación del derecho potencial a la propiedad natural de todos los

comuneros, por ser libres e iguales y la apropiación real, realizada por alguno de ellos; no en el lado del uso mismo como límite de la apropiación. En otros términos, estos argumentos enfatizan el valor de la labor como fuente de la propiedad y no el del uso como límite de la misma. Aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre propietario, por ser maestro de sí mismo, dueño de su persona y de las acciones de su labor, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad y por esto,

*That the same Rule of Property, that every Man should have as much as he could make use of, would hold still in the World to suffice double the Inhabitans had not the Invention of Money, and the tacit Agreement of Men to put a value on it, introduced (by Consent) larger Possessions, and a Right to them<sup>192</sup> (Lib. 2. 36.30-40).*

Sin embargo, el peso de la justificación de un derecho natural a una propiedad más amplia que la delimitada por el uso del hombre propietario y su familia, no solamente se justifica desde la perspectiva de la labor. También el uso de las provisiones obtenidas por la ardua labor de un propietario puede argumentar nuevos límites para la propiedad. Incluso antes de que el deseo de tener más de lo necesario alterara el valor intrínseco de las cosas “*or (Men) had agreed, that a little piece of yellow Metal, which would keep without wasting or decay, should be worth a great piece of Flesh, or a whole heap or Corn*”<sup>193</sup>, el valor dependía únicamente de la utilidad para la vida del hombre (Lib. 2. 37.1-5) y cada uno tenía el derecho de apropiarse para sí mismo y mediante su propia labor de muchas cosas en estado natural y de tanta tierra como pudiera hacer uso de ella, pero esta no era mucha. En el acto legítimo de la apropiación, ninguno perjudicaba a los otros porque dejaba a su disposición la misma abundancia para que

---

<sup>192</sup>“Que misma regla de propiedad, que cada hombre deba tener tanto como él pueda hacer uso de, se mantendría en el mundo para satisfacer doblemente a los habitantes que no cuenten con la invención del dinero y el acuerdo tácito de los hombres para ponerle un valor, introdujo (por consenso) posesiones más grandes, y el derecho a ellas”.

<sup>193</sup> “o que hayan acordado(los hombres), que una pequeña pieza de metal amarillo, que se mantuviera sin desgaste o deterioro, debiera valer una gran pieza de carne o toda una acumulación de maíz”.

pudieran hacer uso de ella (Lib. 2, 37.5), emplear la misma industria y apropiársela, sin reducir el derecho en común de la humanidad. (Lib. 2, 37.10). Pero quien cerca diez acres de tierra obtiene una abundancia más grande de las conveniencias de la vida que la producida por cien acres en su estado natural. En otras palabras, quien ha cercado un acre y lo ha puesto a producir no lo ha quitado, sino más bien ha dado nueve acres de producción a la humanidad (Lib. 2, 37.15). Luego, la labor pone la mayor parte del valor sobre la tierra y sin esta la tierra escasamente valdría algo, porque a la labor se debe la mayor parte de la utilidad de sus productos (Lib.2, 43.5).

Dios concedió la tierra para el uso de los industriosos y racionales y la labor fue establecida como un título sobre esta, por lo que tal fundamento no puede ser disputado ni por la fantasía ni por la codicia del peleón ni del beligerante. Quien tiene el bien de la tierra a su disposición para su mejora, no tiene la necesidad de quejarse ni de entrometerse con los asuntos de quien ha mejorado una parte de la tierra con su labor (Lib. 2, 34.5).

Más específicamente, algunas provisiones para la vida son el resultado de varios procesos a través de los cuales llegan a ser de nuestro uso y reciben su valor de la industria humana; el pan, el vino y la ropa son cosas de uso diario y en gran abundancia (Lib. 2, 42.1). Sin una labor suficiente como para crear estas cosas, las bellotas, el agua y las hojas secas o las pieles serían nuestro pan, bebida y ropa (Lib. 2, 45.5). Estas últimas provisiones son dadas por la naturaleza y su apropiación requiere de poca labor; las primeras provisiones son el producto de la industria humana y por eso exceden en valor a las otras. Por consiguiente, en la medida que la labor hace la parte más grande del valor de las cosas, nosotros disfrutamos del mundo (Lib. 2, 42.10).

*For 'tis no barely the Plough-man's Pains, the Reaper's and Thresher's Toil, and the Barker Sweat, is to be counted into the Bread we eat; the Labour of those who broke the Oxen, who digged and wrought the Iron and Stones, who felled and framed the Timber employed about the Plough, Mill, Oven, or any other Utensils, which are a vast Number, requisite to this Corn, from its being seed to*

*be sown to its being made Bread must all be charged on the account of Labour, and received as an effect of that: Nature and the Earth furnished only the almost worthless Materials, as in themselves*<sup>194</sup> (43.10-20).

Paradójicamente, de acuerdo con esta nueva teoría del trabajo y la propiedad, el rey es quien menos labora y quien de una forma más glotona pretende tener una autoridad absoluta y una dominación privada de todo el mundo y las personas de los hombres. Sin embargo, sin la dominación privada de la persona de los súbditos, las cosas producidas por la naturaleza, la labor de los hombres ni de la tierra, la figura del rey no puede ser más que la de un magistrado, en relación con sus funciones públicas, y la de un propietario más, en lo que concierne a sus asuntos privados. Con la fundamentación de la apropiación particular de las cosas naturales y de la tierra, el rey pierde totalmente su pretensión de un derecho absoluto, exclusivo y por naturaleza y llega a ser uno más entre todos los comuneros, en condición de igualdad, lo cual será fundamental para la concepción lockeana del pacto original, como se verá más adelante.

Por esta razón muchos hombres han preferido la grandeza de las dominaciones y el incremento de las tierras. Además, el derecho de emplear las tierras para la producción es el gran arte del gobierno (Lib. 2, 42.20) “*And the Prince who shall be so wise and goodlike as by established honest industry of Mankind against the oppression of power and narrowness of Party will quickly be too hard for his neighbours*”<sup>195</sup> (42.20-25).

Si la justificación de una propiedad más amplia que aquella limitada

---

<sup>194</sup>“Porque esto no son solamente los sufrimientos del labrador, el segador y el esfuerzo del arador, y el sudor del panadero, lo que se deba contar en el pan que nosotros comemos; la labor de aquel quien doblegó los bueyes, quien cavó y forjó el hierro y las piedras, quien cortó y enmarcó la madera empleadas en el arado, el molino, el horno o cualquiera de los utensilios, que son vastos en cantidad, requerimiento para este maíz, desde ser sembrado, desde ser germinado, hasta ser hecho pan debe todo debe ser tomado en cuenta como parte de la labor y recibir como un efecto de esto: la naturaleza y la tierra proveen solo los materiales casi sin valor, como son en sí mismos”.

<sup>195</sup> “Y el Príncipe, quien deberá ser tan sabio y bueno como es establecido por la honesta industria de la Humanidad en contra de la opresión del poder y la medianía del Partido, rápidamente se volverá demasiado severo para sus vecinos”.

naturalmente por el uso ha sido formulada tanto desde la perspectiva del valor como desde la perspectiva del uso, sin una utilización de los excedentes de la producción de la tierra y de labor puesta en ella y en las cosas, tal justificación carecería de sentido si justificara el desperdicio, ya que iría en contra de la ley natural. En el estado natural, la mayor parte de las cosas realmente útiles para la vida de los hombres eran de poca duración y si no se consumían por medio del uso, decaían y perecían; por esto surgieron los primeros comuneros del mundo (Lib. 2, 46.1).

Si alguno toma una parte de un cuerpo mayor, de modo que el excedente pudiera expirar sin obtener alguna utilidad, antes de que esto suceda puede cambiar una parte de su producción. Por ejemplo, si cambiara las ciruelas, que de lo contrario se habrían podrido en una semana (Lib. 2, 46.15), por una cantidad de nueces que le duraán como alimento por un año, el adquirir una posesión de las cosas mayor que su capacidad de uso no injuria a los demás, porque lo aprovechable mediante el almacenamiento común no destruye ninguna parte de lo perteneciente a otros y no expira sin utilidad en sus manos (Lib. 2, 46.20). Por lo tanto, cada comunero puede obtener una propiedad tan grande como sea su propia industria y el límite de su industria ya no yace en el propio uso, sino en la posibilidad de intercambiar sus excedentes con otros comuneros.

Sin embargo, estos no son los límites últimos del derecho natural de la propiedad y la acumulación de la riqueza. Para llevar el derecho de la propiedad, más allá del intercambio de los productos necesarios para la vida, debe superarse otra dificultad. Estos productos, al ser perecederos no pueden ser acumulados por largo tiempo y deben ser consumidos por un uso más o menos inmediato. Ahora bien, existen algunos materiales, como el oro o la plata, de poco uso para la vida de los hombres, en proporción con la comida, el vestido y el carruaje. Estos materiales no adquieren su valor del uso proporcionado sino del consenso de los hombres para establecerlos como medida de la labor y el valor real de las cosas diferentes, pero necesarias para la vida (Lib. 2, 50.1). La fantasía o el acuerdo le han puesto un valor mayor a su uso y su utilidad como soporte para la vida al oro, la plata y los diamantes (Lib. 2. 46.5):

*Again, if he would gives Nuts for a piece of Metal, pleased with its colours; or exchange his Sheep for Shells, or Wool for a sparkling Pebble or a Diamond, and Keep those by him all his Life, he invaded not the Right of other, he might heap up as much of these durable things as he pleased<sup>196</sup> (Lib. 2, 46.20-25).*

En síntesis, el excedente de los límites de su justa propiedad no yace en la magnitud de su posesión, sino en la expiración de alguna cosa útil en su posesión (Lib. 2, 46.25). Finalmente, “*And thus came in the use of Money, some lasting thing that Men might keep without spoiling, and that by mutual consent Men would take in exchange for the truly useful, but perishable Supports of Life*”<sup>197</sup> (Lib. 2, 47.1).

Estas relaciones de intercambio y el establecimiento del dinero se han hecho practicables en los límites de la sociedad, sin la necesidad de un pacto explícito, mediante el establecimiento de un acuerdo tácito del uso del oro y de la plata como dinero (Lib. 2, 50.10).

*They having by a tacit and voluntary consent found out a way, how a man may fairly possess more land than he himself can use the product of, by receiving in exchange for the overplus, Gold and Silver; which may be hoarded up without injury to any one, these metalls no spoiling or decaying in the hands of the possessor<sup>198</sup> (Lib. 2, 50.5-10).*

Al llegar a este punto puede concluirse que la ley natural, interpretada por Locke, tal y como se ha expuesto de modo muy general en los párrafos anteriores, responde a los intereses políticos de su propio contexto filosófico, político e histórico y

---

<sup>196</sup>“De nuevo, si él da las nueces por una pieza de metal, satisfecho con sus colores; o intercambia sus ovejas por conchas, o lana por un guijarro brillante o un diamante, y los guarda para sí por toda su vida, él no invadió el derecho de otro, él podría amontonar tantas de estas cosas duraderas como a él le plazca”.

<sup>197</sup> “Y así llegó el uso del dinero, alguna cosa duradera que los hombres pueden conservar sin que se arruine, y que por consenso mutuo los hombres tomarían a cambio de las cosas verdaderamente útiles, pero percederos soportes de la vida”.

<sup>198</sup>“Ellos habiendo por medio de un consenso tácito y voluntario encontrado otra manera, cómo un hombre puede poseer justamente más tierra que de la que él mismo pueda usar el producto, recibiendo a cambio por los excedentes, oro y plata, que puedan ser acumulados sin injuriar a ningún otro, estos metales sin echarse a perder o descomponerse en las manos de su poseedor”.

representa un intento de justificación de una ideología para la consolidación del Partido *Whig* y en concordancia con los ideales del Conde de Shaftesbury, insigne maestro de Locke, a quien este fungiera tanto como amanuense, secretario, alcahueta de su hijo (porque a Locke se le asignó la tarea de buscarle una esposa) y encargado de asuntos privados y públicos de las finanzas y el comercio marítimo y terrestre, en relación con la colonia de Carolina (función en la que se siguió desempeñó después de la Gloriosa Revolución, esta vez como funcionario del gobierno de Guillermo III). Los miembros del Partido *Whig* constituyen una clase de hombres libres, con una ética racional adecuada para conducir sus propios actos de acuerdo con los preceptos de la ley positiva de Dios y la ley natural; tienen como posesión no solamente su propia persona y su labor, sino también los frutos de su labor, la tierra y el excedente y a partir de esto ejercen cierto poder natural sobre otras personas. De acuerdo con Locke, solo estos comuneros, dedicados a la industria, el comercio y las finanzas, serían y fueron capaces de acabar con las pretensiones absolutistas de James II de Inglaterra y una vez logrado esto, solo ellos serían capaces de legitimar y consolidar la nueva forma de gobierno instaurada a partir de la Gloriosa Revolución.

Después de fundamentar la ideología de los hombres propietarios y sus derechos naturales a la libertad, la igualdad entre los miembros de su mismo rango natural, la propiedad de su persona y de su labor, así como de la labor de la organización impuesta por su poder y su conocimiento a toda la familia, y la acumulación de la riqueza, el hilo conductor del pensamiento de Locke se dirige a la protección de estos derechos, en el seno mismo del estado natural, en función de asegurar el derecho al estado de guerra de estos hombres propietarios, en contra de los partidarios de la nobleza y el rey, si estos últimos comenten algún acto, o puedan llegar a cometerlo, a través del cual atenten contra sus derechos naturales, colocándose de esta manera como enemigos, frente a los hombres propietarios.

Esta justificación parte de argumentos categóricos, referentes a seres particulares y con el poder suficiente como para legitimar una guerra civil, desde la perspectiva del



bando del Partido *Whig*, entendiendo al rey y a los miembros del Partido *Tory* como sus enemigos. En función de esto, ningún hombre puede atrincherarse sobre el derecho de otro o adquirir para sí mismo la propiedad de algo en perjuicio de sus vecinos, porque cada uno tiene la capacidad de hacerse de un bien igual a los demás y adquirir una posesión del mismo tamaño, después de que algunos hubiesen tomado algunas partes de la tierra para generar riqueza (Lib. 2, 36.5). Esta es una consecuencia directa de la variación de la concepción del trabajo y de la propiedad, planteada por Locke a lo largo de los dos tratados, porque al ser la labor la fuente de la propiedad y no la concesión del rey, la propiedad laborada por un hombre no puede ser quitada por otro, en función del favor del rey o algún otro partidario de la nobleza, sin cometer una transgresión en contra de la ley natural y como la ley natural prima por encima de la ley de los hombres, una ley positiva de los hombres que permitiese una injusticia tal no podría ser más que una ley injusta e ir en contra de la razón natural.

Además, si alguno desea gozar del beneficio del esfuerzo de la labor de otro y no recurre a los mecanismos racionales y naturales adecuados para hacerlo, mediante las normas establecidas tácita (en el estado natural) o explícitamente (en el gobierno civil) para el intercambio de los productos, no tiene derecho alguno, como sí lo tiene sobre la tierra dada por Dios en común a todos los hombres (un derecho natural a la propiedad en potencia), de la cual ha quedado tanto bien, incluso más del que él conoce. Por lo tanto, desear el beneficio del esfuerzo, apelando a un derecho natural sobre la labor de los hombres propietarios, la tierra sobre la que estos laboran o a las leyes positivas de los hombres, inspiradas en tales fundamentos filosóficos del derecho real, es actuar en contra de la razón natural y de la ley de la naturaleza (Lib. 2, 35.1).

Si ese deseo irracional y contrario a la ley establecida por la naturaleza para los hombres de un mismo rango natural se traduce en acciones y quien lo mantiene en su ser comete un daño a otro, el agresor debe esperar sufrir y los demás comuneros no deberán mostrarle una medida de amor mayor a la que él les ha dado al cometer una injusticia contra las reglas de la razón natural (Lib. 2, 5.15). Más específicamente ni el rey ni los

partidarios de la nobleza pueden violentar el derecho natural a la propiedad de los disidentes religiosos y políticos, porque estarían actuando en contra de las leyes de la naturaleza y de modo irracional, colocándose al mismo nivel que las bestias salvajes. Si el rey, sus partidarios u otros hombres como los ladrones comunes y los asesinos actuaran de esta manera, deberán atenerse a las consecuencias y no esperar más amor en la respuesta de los disidentes u ofendidos. En otras palabras, si por ser partidario de la oposición, miembro de una iglesia presbiteriana o congregacional, o afiliado al Partido *Whig*, alguno es expropiado de los bienes logrados mediante el esfuerzo propio y la labor de su familia, o es privado de su libertad y no considerado como un hombre igual a los partidarios de la nobleza o miembros del Partido *Tory*, entonces quien le priva de sus derechos y de sus bienes, independientemente de si es el rey, un conde o un caballero, se coloca al mismo nivel que las bestias salvajes, los criminales comunes y los asesinos y, por lo tanto, está sujeto al castigo adecuado, en la misma medida que un ladrón o un asesino particular.

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción, declarado con palabras y acciones, no por un designio apasionado ni precipitado, sino tranquilamente establecido, sobre la vida de otros hombres (Lib. 2, 16.1). En este estado se expone la vida al poder del otro y de cualquiera quien se le una en su defensa y adopte su causa. De acuerdo con Locke, siendo razonable y justo, cada uno tiene el derecho de destruir aquello que amenaza con destruirle, porque por ley natural los hombres tiende a la autoconservación (Lib. 2, 16.5) cuando les sea posible y cuando no es posible preservar la vida de todos, entonces debe preferirse la seguridad del inocente.

*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 a Lyon; because such Men are not under the ties of the Common Law of Reason, have no other Rule, but that of Force and Violence, and so may be treated as Beasts of Prey, those dangerous and noxious Creatures, that be sure to destroy him,*

*whenever he falls into their Power*<sup>199</sup> (Lib. 2, 10.15).

Estos elementos poseen distintos niveles de interpretación en el contexto de John Locke. En estado de guerra pueden entrar dos o más hombres, por lo que este se daría tanto en la cotidianidad como en las relaciones políticas nacionales e internacionales. Además, en ese estado pueden participar dos partes racionales, como una guerra sostenida por el ejército inglés con otro ejército europeo por restaurar a James II en el trono o por el control de alguna ruta marítima o soberanía territorial, después de la Gloriosa Revolución; o puede ser entablado por una parte irracional contra una parte racional, de donde se desprende que la parte racional es la inocente y esto puede justificar una guerra civil justa en Inglaterra, si el Partido *Tory* y las facciones realistas actúan en contra de la ley y el derecho natural de los hombres propietarios, esto en función del periodo de composición de la obra; o puede ser declarado por una parte racional contra una irracional, en función de los intereses coloniales ingleses en América y el tráfico de esclavos. Por otro lado, la concepción de la parte inocente del estado de guerra también posee distintos niveles de comprensión; como ya se dijo, si una parte irracional le declara la guerra a una parte racional, esta última será la parte inocente del estado de guerra, pero la parte inocente también puede ser entendida como las personas subordinadas de la familia y la hacienda de los hombres propietarios, desde la perspectiva patriarcal imperante en la Inglaterra del siglo XVII, principalmente las mujeres y los niños. Finalmente, dependiendo del motivo por el cual una parte entra en estado de guerra con otra, la guerra es justa o no. Si no lo es, esta parte actúa irracionalmente y puede ser tratada como las bestias salvajes (ya sea en función de una lucha callejera, la intención de un robo, una guerra civil o una guerra con otra nación) y si lo es, entonces puede tratar a aquella parte

---

<sup>199</sup>“Y uno puede destruir a un hombre quien le hace la guerra, o que haya descubierto una enemistad en su ser, por la misma razón, que él puede matar a un lobo o un león; porque tales hombres no están bajo la ataduras de la ley común de la razón, no tienen otra regla, sino aquella de la fuerza y la violencia, y así pueden ser tratadas como bestias de presa, aquellas criaturas peligrosas y nocivas, que se aseguran de destruirle, cuando él caiga bajo su poder”.

contra la cual se dispone, racional y no apasionadamente en estado de guerra, como irracional (esto en función de la justificación del colonialismo y la trata de esclavos).

De ahí que no se pueda realizar una interpretación meramente analítica de los argumentos lockeanos sobre el estado de guerra porque se pierde este contenido y se seleccionan otros mundos posibles para adaptar el pensamiento de Locke a otros intereses, de otros grupos y otras épocas. De acuerdo con Locke, quien intenta someter a otro hombre a su poder absoluto, se pone a sí mismo en un estado de guerra contra él, porque al someterle sin su consentimiento (Lib. 2, 17.1), podría usarle como le placiera y destruirle cuando quisiera. Una interpretación analítica encontraría en esta afirmación categórica un principio de igualdad, porque ambas partes se ponen de igual manera en estado de guerra una contra la otra, aunque la decisión inicial fuera solamente tomada por una de las dos partes. Sin embargo, esta afirmación está medida por la concepción jerárquica del estado natural de los seres humanos, en la cual Locke coloca a los hombres propietarios por encima de todos los demás y a estos en condición de libertad e igualdad entre sí, por rango natural y admite la existencia de esclavos como resultado mismo del estado de guerra. Luego, el estado de guerra no es un estado de igualdad en Locke, por más que se presentara como tal para justificar una guerra justa en otro contexto.

Continuando con Locke, este argumento le sirve para objetar contra el poder ilimitado de la monarquía inglesa, porque ningún cuerpo político puede desear someter a un hombre propietario a su poder absoluto, a menos de que este se viera obligado a hacerlo por medio de la fuerza, lo cual iría en contra de su derecho natural a la libertad (Lib. 2, 17.5).

Reuniendo todos los argumentos contextuales expuestos hasta aquí sobre el estado de guerra, para Locke, si quien intenta esclavizar a otro se pone en estado de guerra contra él y si quien en el estado de naturaleza logra quitarle a cualquier otro la libertad (Lib. 2, 17.10) y arrebatarse todas las demás cosas (porque la libertad es el fundamento de estas); entonces, en el estado de la sociedad ese mismo hombre

pretenderá arrebatarle la libertad a todos los miembros propietarios del *Commonwealth* y todos sus derechos y pertenencias (Lib. 2, 17.15). Por lo tanto, este hombre debe ser visto por los demás en estado de guerra (Lib. 2, 17.20), independientemente de si es un miembro o no de la sociedad de los hombres propietarios, si es uno de sus magistrados, incluso el rey.

Para arribar a este punto, Locke apela a argumentos cotidianos de la Inglaterra de su época. En determinadas circunstancias, para cualquier hombre es legal matar a un ladrón quien no le ha herido ni ha manifestado un plan en función de su vida o algo por medio de lo cual pudiera, basándose en el uso de la fuerza, tenerle bajo su poder y arrebatarle su dinero o hacer con él lo que le placiera (Lib. 2, 18.1). Si existe este peligro, puede tenerle bajo su poder porque podría suponer que quien si le arrebata su libertad, también le quitaría todas las demás cosas. Esto justifica ponerse en estado de guerra contra él (Lib. 2, 18.5) y matarle si pudiera hacerlo, porque a este peligro se expone quien se introduce en estado de guerra y es agresor en este (Lib. 2, 18.10). En este caso, el argumento persuasivo justifica el hecho de que una parte racional se ponga en estado de guerra contra una irracional sin que esta lo haga previamente, si representa un peligro para el derecho natural de la parte racional, el Partido *Whig* o los hombres propietarios. El solo hecho de que potencialmente las facciones realistas puedan violentar los derechos de libertad, igualdad y propiedad de los hombres propietarios puede ser motivo de que estos se dispongan en estado de guerra civil contra estas facciones y si tuvieran que tomar la iniciativa en la contienda, esto también sería lo justo. El argumento también posee un trasfondo justificante de las relaciones coloniales y de la esclavitud, no tratados aquí a mayor profundidad por no estar directamente relacionados con el tema de la investigación.

En síntesis, cuando los hombres propietarios obedecen los mandatos de Dios y generan su propiedad a partir de su labor, hacen lo correcto tanto de acuerdo con la ley natural como con la ley positiva de Dios. Quien atenta contra la obediencia y el ejercicio de la razón natural de los hombres propietarios, ingleses y miembros del

Partido *Whig*, no hace lo correcto y se coloca en estado de guerra contra estos, en la misma medida que un ladrón representa una amenaza para cualquiera en un callejón oscuro y a media noche, aunque no haya intentado aún robarle a nadie. Quien se coloca en estado de guerra puede ser destruido por la amenaza que representa para el derecho de auto-conservación de los hombres propietarios. En consecuencia, los hombres propietarios se disponen en estado de guerra contra este, pero no de un modo pasional, sino haciendo uso de su rango superior de razón natural. Por consiguiente, de acuerdo con el planteamiento del estado de guerra de John Locke, este no es característico ni exclusivo del estado natural en ausencia de un gobierno civil y puede presentarse en una sociedad civil. De hecho, en el contexto de la redacción de los *Two Treatises*, este planteamiento sirve para justificar como una guerra justa una posible guerra civil en Inglaterra y la destrucción de los contingentes realistas y de la misma nobleza, si estos transgreden los derechos de propiedad de los hombres propietarios; debido a esto, las causas del inicio del estado de guerra por parte del Partido *Whig* no serían el fruto de la pasión, sino de una decisión racional y el asesinato de cualquiera de sus miembros pudiera llegar a ser entendido como una atrocidad; en consecuencia, los hombres propietarios exaltados por Locke, inevitablemente deben vencer, porque son la parte inocente u ofendida y su vida debe prevalecer por encima de la de sus agresores. Por otro lado, en el contexto posterior a la Gloriosa Revolución, los hombres ingleses llegan a ser esos hombres racionales quienes racionalmente pueden ponerse en estado de guerra contra otros hombres, de otras naciones europeas (quienes, bajo el comando de Luis XIV pretendiesen restituir en el trono a James II o por el control de las rutas marítimas) o primitivos, hallados en las colonias y sin un desarrollo de la razón natural suficiente como para generar derechos de propiedad; en este sentido, los hombres ingleses tienen derecho a esclavizar a estos hombres primitivos, como resultado del estado de guerra.

Estos argumentos evidencian claras diferencias entre el estado natural y el estado de guerra, en el pensamiento de John Locke. A pesar de que autores como Hobbes

confunden estos dos estados, los mismos son para este filósofo tan distantes como un estado de paz, buena voluntad, asistencia mutua y un estado de enemistad, malicia, violencia y destrucción mutua de uno a otro (Lib. 2, 19.1). Ahora bien, debe establecerse una diferencia entre el estado natural de los hombres primitivos de América y África y el estado natural del hombre inglés. En el caso del último, el estado natural sin un gobierno civil es un estado idílico donde todos viven y se ayudan mutuamente, respetando el derecho al lucro y a la propiedad, sin ningún conflicto entre ellos y ampliando sus dominios; de ahí que este momento ideal del hombre propietario no desaparezca en la sociedad civil y si esta surge es para velar por el cumplimiento de los derechos naturales de los hombres propietarios y evitar el estado de guerra o justificarlo en función de la defensa de sus propios intereses. Contrariamente, el estado natural de los indios americanos es para Locke la representación de un estado primitivo de la humanidad, en el cual los hombres no han alcanzado la civilización y por eso no ejercitan del modo más adecuado la razón natural y pueden ser exterminados o esclavizados. Locke se refiere en su obra explícitamente al estado natural de los hombres ingleses y de ahí que,

*Men living together according to reason, without a common Superior on Earth, with Authority to judge between them, is properly the State of Nature. But force, and a declared design of force upon the Person of another, where there is no common Superior on Earth to appeal to for relief, is the State of War*<sup>200</sup> (Lib. 2, 19.5).

En la sociedad inglesa y en general en la civilización entendida en términos lockeanos, cuando no se puede apelar a la ley, el hombre tiene derecho a colocarse en estado de guerra, incluso en contra de un agresor quien sea miembro de la misma sociedad y esté sujeto a las leyes de esta. Ningún hombre puede dañar a otro, quien le haya robado todo lo que tiene valor para ese hombre y debe apelar por esta afrenta a la

---

<sup>200</sup> “Hombres viviendo juntos de acuerdo con la razón, sin un superior común sobre la Tierra, con autoridad para juzgar entre ellos, es propiamente el estado natural. Pero la fuerza, y un declarado designio de fuerza sobre la persona de otro, donde no hay un superior común sobre la Tierra a quien apelar por socorro, es el estado de guerra”.

ley, pero puede matarle cuando le caiga encima para robarle su caballo o su capa (Lib. 2, 19.10), porque la ley fue hecha para la prevención de los hombres propietarios, cuando no puede interponerse para asegurarle la vida a alguno de ellos, no es capaz de darle reparación y le permite defenderse a sí mismo y le concede el derecho a la guerra, una libertad de matar a su agresor, porque este no dará tiempo para apelar a un juicio común (Lib. 2, 19.15) para remediar un caso donde la mala costumbre pueda ser irreparable: *“Wants of a common Judge with Authority, puts all Men in a State of Nature: Force without Right, upon a Man’s Person, makes a State of War, both where there is, and is not, a common Judge”*<sup>201</sup> (Lib. 2, 19.20).

De esta manera, el derecho de propiedad de los hombres propietarios prima por encima, no solamente de cualquier forma de gobierno civil, sino también sobre las relaciones cotidianas mismas. No se puede violentar los derechos de propiedad de los hombres propietarios sin entrar en un estado de guerra contra ellos, porque su propiedad no está sujeta a la discusión racional, es el fruto de la ley natural y el derecho natural y común, en potencia, para toda la humanidad, que ellos han logrado materializar en el acto, mediante la mezcla de la tierra y las cosas con su propia labor y la labor de las personas subordinadas de distintas maneras a su poder natural.

Si los hombres sometidos a una forma de gobierno civil, por decisión propia o por decisión de los hombres propietarios, observan la ley natural, la cual busca la paz y la preservación de la humanidad, es posible que se contengan de invadir los derechos de propiedad de otros y de herirse entre sí (Lib. 2, 7.1), evitando un estado de guerra. En otros términos, si los miembros de los dos partidos inmiscuidos en las luchas políticas de Inglaterra durante la década de 1680 actúan de acuerdo con la razón natural, pueden consensuar una nueva forma de gobierno y un nuevo gobierno y así evitar un guerra civil para no derramar sangre por todo el reino. Esto finalmente sucederá con la Gloriosa

---

<sup>201</sup> La carencia de un juez común con autoridad, pone a todos los hombres en estado de naturaleza: la fuerza sin derecho, sobre la persona de un hombre, hace un estado de guerra, tanto donde hay como donde no hay un juez común”.



Revolución, cuando ningún bando se opuso a la salida de James II y la llegada de Guillermo III al trono.

En otro punto, en el estado natural, si bien es el estado idílico de los hombres propietarios, también existen disputas, pero al no haber una ley civil, la ejecución de la ley natural ante cualquier transgresión específica es puesta en las manos de los hombres propietarios (Lib. 2, 7.1). Cada uno tiene el derecho de castigar las transgresiones de la ley en un grado suficiente como para impedir una violación futura (Lib. 2, 7.5) y como este es un estado de perfecta igualdad, si alguno puede castigar a otro por cualquier mal cometido, todos pueden hacer lo mismo (Lib. 2, 7.10). A través de estos argumentos Locke se dirige deícticamente a su auditorio: está en las manos de los hombres partidarios, miembros del Partido *Whig*, permitir la realización de un poder absoluto en la forma de gobierno monárquica de Inglaterra, cuando esta forma violenta los derechos naturales y va en contra de la razón natural, o contrariamente, tomar en sus manos su derecho natural y defenderlo, asegurarlo, si es necesario incluso con su vida, en un estado de guerra, para promover y concretar otra forma de gobierno, en este caso, una monarquía mixta y con poderes limitados por un pacto original, acordado entre todos los hombres propietarios, tanto del Partido *Whig* como del Partido *Tory*, quienes en conjunto son entendidos como todos los comuneros, en el segundo sentido del término. Luego, la ley natural sería vana si en el mundo no hubiera un cuerpo que tenga la capacidad de ejecutarla, preservar al inocente y refrenar al ofensor (Lib. 2, 7.5),

Un crimen es un pecado cometido no solamente en contra de un ser en particular, sino en contra de toda la especie humana, su paz y su seguridad, las cuales han sido provistas por la ley natural a cada uno de los hombres propietarios. Por esto, cada uno de ellos tiene el derecho de preservar a la humanidad, retener y cuando sea necesario destruir, aquellas cosas que le son nocivas y provocar un mal a cualquiera que las promueva (Lib. 2, 8.15) y haya transgredido la ley. Este acto tiene como fin provocar el arrepentimiento en quien ha cometido el crimen y desalentar a cualquier otro quien mantenga la misma mala costumbre o el deseo de cometer una acción similar. En

palabras de Locke: “*every Man hath a Right to punish the Offender, and be Executioner of the Law of Nature*”<sup>202</sup> (Lib. 2, 8.20).

Contextualmente, a través de estos argumentos, de acuerdo con las ideas política de Locke y el auditorio hacia el cual se dirige, si Carlos II y James II tienen pretensiones de restablecer una monarquía absoluta en Inglaterra, tal y como lo había pretendido Carlos I en la primera mitad del siglo XVII, entonces si la acción política de los hombres propietarios disidentes, a quienes perjudicaría un sistema político tal, en el cual el rey tiene derecho sobre todos los frutos de su esfuerzo y pueden perder la riqueza acumulada a lo largo de su vida en unos segundos, evitar el resurgimiento de la monarquía absoluta en el reino, ya sea mediante otra guerra civil o por medio de otra salida diplomática, como finalmente sucedió, entonces ningún otro rey de Inglaterra en el futuro pretenderá abogar para sí mismo un derecho absoluto por el temor de sufrir el mismo destino que Carlos I, quien fue ejecutado o James II quien se vio exiliado de su propio reino.

El crimen es un acto a través del cual se violenta la ley, a partir de una variación de la norma correcta de la razón por la cual un hombre llega a degenerarse y declara por sí mismo haber dejado los principios de la naturaleza humana para ser una criatura nociva, cometiendo a través del acto criminal una injuria contra alguna persona u otra (Lib. 2, 10.1), indiferentemente de si quien comete este acto y vive fuera de la ley natural, abogándose un derecho propio u absoluto, sea un criminal común, un magistrado o un rey.

A su vez, quien recibe el daño por una transgresión a la ley natural no solamente tiene un derecho común de castigar al ofensor, sino también un derecho particular a una reparación hecha por quien ha cometido el crimen. Por lo tanto, cualquier otra persona quien considere en el estado natural la reparación del daño como algo justo (Lib. 2, 10.5), puede unirse a quien ha sido injuriado y asistirle para recobrar del ofensor lo

---

<sup>202</sup> “cada hombre tiene un derecho de castigar al ofensor y de ser ejecutor de la ley natural”.

necesario para generar una satisfacción como compensación por el daño sufrido (Lib. 2, 10.10). En otras palabras, por un lado, las agresiones y violaciones injustas de los derechos cometidos por el rey y sus partidarios durante la década de 1680 en contra de sus opositores, merecen no solamente un castigo sino también una reparación de los daños causados y esta reparación no puede ser reclamada solamente por quienes han sufrido la injuria, sino por todo aquel quien considere justa su causa y se les una, formando un bando para una posible guerra civil. Por otro, en relación con la constitución del sustento filosófico del derecho moderno, la transgresión a la ley natural concede dos derechos sobre la persona del criminal: a. el de castigar el crimen para restringir y prevenir la ejecución de la misma ofensa, la cual puede recaer sobre cualquier otro hombre; b. el de tomar una reparación por el daño causado y solo comprende a la parte injuriada (Lib. 2, 11.1). En términos de Locke:

*That, he who has suffered the damage has a Right to demand in his own name, and he alone can remit: The damnified Person has this Power of appropriating to him-self, the Goods or Service of the Offender, by Right of Self-Preservation, as every Man has a Power to punish the Crime, then prevent its being committed again, by the Right he has of Preserving all Mankind, and doing reasonable things he can in order to that end*<sup>203</sup> (Lib. 2, 11.10-15).

En el estado natural, cualquier hombre puede matar a un asesino, tanto para evitar que vuelva a cometer el mismo crimen como porque ese tipo de injuria no tiene ninguna reparación que pueda compensar el daño. Además, el acto de matar al asesino asegura a los hombres de las tentativas de un criminal, quien ha renunciado a la razón, la ley común y la medidas dada por Dios a la humanidad: *“hath by the unjust Violence and Slaughter he hath committed upon one, declared War against all Mankind, and therefore*

---

<sup>203</sup> “Que él quien ha sufrido el daño tiene un derecho a demandar bajo su propio nombre, y él sólo puede perdonar: la persona damnificada tiene este poder de apropiarse a sí mismo de los bienes o servicios del ofensor, por derecho de autoconservación, como cada hombre tiene un poder para castigar el crimen, y prevenir que este sea cometido de nuevo, por el derecho que él tiene de preservar a toda la humanidad y haciendo cosas razonables que él pueda hacer a razón de tal fin”.

*may he destroyed as a Lyon or Tyger, one of those wild Savage Beasts, with whom Men can have no Society nor Security*<sup>204</sup> (Lib. 2, 11.20-25). Aunado a lo anterior, esta ley natural es manifiesta en la ley positiva de Dios porque Caín estuvo completamente convencido de que cualquiera tiene el derecho de destruir a un criminal tal, porque después de asesinar a su hermano lloró al reconocer que cada uno que le encontrara debía matarle, *“so plain was it writ in the Hearts of all Mankind”*<sup>205</sup> (Lib. 2, 11.25-30).

Con mucha más razón puede un hombre en el estado natural castigar las infracciones menores a esta ley. Cada transgresión debe ser castigada en el grado y con tanta severidad como sea suficiente para provocar una pérdida al ofensor, dándole causa para arrepentirse y aterrorice (*terrifie*) (Lib. 2, 12.1) a otros para que no hagan lo mismo.

Como resultado, cada ofensa cometida en el estado de naturaleza puede ser castigada en el estado de naturaleza, en la misma medida que puede serlo en la *Common-Wealth*. Sin embargo, esto sugiere una serie de problemas específicos, referentes a las particularidad de la ley natural y a las medidas del castigo (Lib. 2, 12.5). Por un lado, hay una ley natural inteligible y clara, tanto para todas las criaturas racionales como para el estudioso de la ley; también existen leyes positivas del *Common-Wealth*, las cuales incluso son más claras que las primeras. Pero, por otro, a pesar de que la razón sea más fácilmente entendible, existen otros pensamientos involucrados en las tretas de los hombres, los cuales siguen al sentido oculto de las palabras (Lib. 2, 12.10)

Pero, a pesar de que en el estado natural unos llegan a tener un poder sobre otros, a excepción del esclavo y del asesino, este poder no puede ser absoluto ni arbitrario, ni siquiera cuando se ejerce sobre la persona de un criminal, cuando este haya caído en las manos de un hombre propietario. En tal caso, quien ha capturado al criminal no puede

---

<sup>204</sup> “por la injusta violencia y matanza que él ha cometido sobre otro, ha declarado la guerra contra toda la humanidad, y por lo tanto puede él ser destruido como un león o un tigre, una de aquellas bestias salvajes, con las cuales los hombres no pueden tener sociedad ni seguridad”.

<sup>205</sup> “tan claro fue esto escrito en el corazón de toda la humanidad”.

actuar bajo la pasión acalorada del momento o en función de una extravagancia ilimitada de su voluntad sobre la persona del delincuente cautivo. Su castigo únicamente debe ser para retribuirle (Lib. 2, 8.1) lo que la razón en calma y consciente dicte como proporcionado a su transgresión. En función de esto, si el Partido *Whig* entra en un estado de guerra y considera como su enemigo al Partido *Tory*, al rey y la nobleza, porque éstos han transgredido la ley natural y no solamente deben ser reprendidos sino obligados a retribuir una compensación proporcional al daño causado; entonces los miembros del Partido *Whig* no deben transgredir los límites de la proporción adecuada de castigo o de lo contrario también violentarán la ley natural y no pueden hacer eso porque son hombres propietarios y actúan de acuerdo con la razón natural.

En síntesis, la sanción debe cumplir con dos fines específicos: por un lado, reparar el daño causado y, por otro, refrenar cualquier intento de cometer otra acción similar. Estas son las únicas dos razones por medio de las cuales un hombre puede hacerle daño legalmente a otro y esta es la definición de castigo (*punishment*), porque,

*In transgressing the Law of Nature, the Offender declares himself to live by another Rule, than that of reason and common Equity, which is that measure God has set to the actions of Men, for their mutual security: and so he becomes dangerous to Mankind [...] which is to secure them from injury and violence, being slighted and broken by him*<sup>206</sup> (Lib. 2, 8.10).

**Razón natural.** En el planteamiento general de los *Two Treatises*, existe una relación indisoluble entre la ley natural y la razón natural. Mediante el ejercicio de la razón natural, el hombre puede reconocer la ley positiva de Dios en las escrituras y descubrir y fundamentar, de una mejor manera la justificación de cada uno de sus actos, de acuerdo con una ética racional, cristiana y de trabajo, así como orientar las costumbres de su vida en sociedad y establecer leyes positivas para asegurar y proteger

---

<sup>206</sup> “En la transgresión de la ley natural, el ofensor declara vivir él mismo por otra ley, que aquella de la razón y la equidad común, la cual es la medida que Dios ha establecido sobre las acciones de los hombres, para su seguridad mutua: y así él llega a ser peligroso para la humanidad... que es para protegerles de la injuria y la violencia, al ser menospreciada y quebrada por él”.

el derecho natural. Sin embargo, de acuerdo con la naturaleza no solamente existen distintos tipos de hombres en función de su grado de libertad y dominación natural, sino también distintos grados del uso natural de la razón, por parte de los hombres. De ahí que cuando Locke se refiere al empleo de las mismas facultades racionales y de las mismas ventajas naturales como el fundamento de la igualdad de todos los hombres, no se refiere a todos los hombres, en el sentido universal de la especie, sino a quienes comparten un mismo rango natural, determinado por una serie de características como las descritas en el apartado anterior.

De acuerdo con esto, el uso máximo de la razón está asociado a los hombres propietarios, mientras que los esclavos son quienes por su condición pueden emplear de una manera más restringida la razón, debido a que no se pertenecen a sí mismos ni poseen ninguna pertenencia. Los esclavos, al estar sometidos a la voluntad arbitraria y absoluta del hombre propietario, deben dejar la razón de sus actos en la deliberación del otro.

Pero si el pueblo llegara a estar sometido al poder absoluto del rey, entonces el rey poseería toda la razón y el pueblo sería su esclavo. En consecuencia, el pueblo no tendría la razón y podría ser considerado como un animal irracional que debe ser mandado por un pastor, a quien se le ha encomendado como rebaño. Sin embargo, el derecho natural a la esclavitud solo puede ser causado por el estado de guerra y el acuerdo mediante el cual este estado llega a su final. Si el pueblo no ha estado en guerra contra el rey y el rey le ha sometido a la esclavitud, el rey, quien en teoría debería poseer el uso de toda la razón, es quien ha actuado irracionalmente, transgredido la ley natural y, por lo tanto, se ha comportado como un criminal.

Para prevenir o contrarrestar el crimen del rey o cualquier otro magistrado en cualquier otra forma de gobierno, debe existir en el pueblo un rango natural de hombres capaces de enfrentarse a quienes defiendan la transgresión cometida por el rey o este magistrado, someterlo a un castigo, reparar el daño causado contra el pueblo y reivindicar la ley natural. Luego, la existencia de ciertos hombres propietarios, quienes

ejercitan de una mejor manera la razón natural, es necesaria para el restablecimiento del orden, la protección de la ley natural y la preservación del orden social y de la humanidad. Para lograr esto, estos hombres propietarios, además deben amar a sus iguales por naturaleza e imponerse el deber natural de dirigirse a ellos con todo su afecto (Lib. 2, 5.15) para asegurar mediante esto su cohesión y potencial racional de vigilancia del cumplimiento del derecho natural.

La libertad de los hombres propietarios no es absoluta ni puede ser entendida como libertinaje, porque aunque cada uno de ellos tenga una libertad incontrolable para disponer de su persona o sus posesiones, ninguno puede destruirse a sí mismo ni a ninguna otra criatura en su posesión, excepto cuando un uso más noble que la mera preservación le llame a esto (Lib. 2, 6.1). En el estado natural, este conjunto de hombres tiene una ley natural que les gobierna y somete a su cumplimiento: “*And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions*”<sup>207</sup> (Lib. 2, 6.5). Porque siendo todos los hombres la realización u obra (*workmanship*) (Lib. 2, 6.5) de un omnipresente e infinitamente sabio hacedor, sirvientes de un maestro soberano enviados al mundo por su orden y para sus asuntos o negocios (*business*), todos son de su propiedad y existen por su *workmanship*, por el cual además son provistos con las mismas facultades y participan de una misma comunidad natural (Lib. 2, 6.10). Por lo tanto, no puede suponerse una subordinación entre los hombres propietarios, capaz de autorizarlos para destruirse unos a otros, como si fueran hechos para el uso de otros, como los rangos inferiores de criaturas son para los hombres. Cada hombre propietario está destinado a preservarse a sí mismo y a no abandonar su estado intencionalmente (Lib. 2, 6.15). Por esta razón, cuando su propia preservación no venga a competencia, debe hacer tanto como pueda para preservar al resto de la humanidad y no puede, a menos de que esto sea para hacer justicia sobre un ofensor, quitar o poner en

---

<sup>207</sup> “Y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad, que vaya a consultarle, que siendo todos iguales e independientes, ninguno ha de dañar a otro en su vida, su salud, libertad o posesiones”.

peligro la vida o lo que tiende a la preservación de la vida, la libertad y la salud o los bienes de otro (Lib. 2, 6.20-25).

Si bien, de acuerdo con un primer sentido del discurso de Locke, cuando Dios creó al hombre no consideró bueno que esta criatura permaneciera sola y por esto le sometió a una fuerte obligación de suplir sus necesidades y adquirir las conveniencias para la vida (Lib. 2, 77.1), de tal manera que tanto la razón natural como la revelación le indican a los hombres que desde su nacimiento tienen derecho a su preservación y consecuentemente a la comida, la bebida y otras cosas tales que la naturaleza ofrece para su subsistencia (Lib. 2, 25.1), la razón natural no solamente funge como un criterio de distinción entre la humanidad y las demás especies irracionales, sino entre los hombres propietarios, las personas sometidas a su dominio natural y otros hombres no considerados como propietarios ni miembros de la familia de un hombre propietario.

De acuerdo con la ley natural, todos los hombres libres tienen un mismo derecho potencial a la igualdad y a la propiedad, pero mediante el ejercicio adecuado de la razón natural, algunos de estos hombres llegan a distinguirse del resto porque son capaces de establecer industrias, actividades comerciales o financieras suficientes como para acumular cierta riqueza que los diferencia no solamente de aquellos hombres sometidos a algún tipo de dominación natural, sino de aquellos otros quienes, sin hacer un uso adecuado de la razón, se contentan con los favores ofrecidos por el rey y viven de sus rentas feudales y de quienes no han sido capaces de conducir su labor, mediante la razón, de una manera tan certera como para lograr una propiedad más extensa que la necesaria para satisfacer sus necesidades e intercambiar algunos de sus excedentes por otras cosas adecuadas para el consumo mediato o para obtener cierto confort, pero sin llegar a dominar grandes cantidades de tierras ni poseer cierta acumulación de riqueza, manifiesta en la forma clásica del dinero, oro o plata.

A través del adecuado ejercicio de la razón un hombre pasa de un derecho potencial y universal a la libertad, la igualdad y la propiedad a la justificación real de su rango natural de hombre propietario, porque la labor por sí misma, si no es conducida



adecuadamente por la razón natural, no puede cumplir con todos los requisitos para ser uno de estos hombres, ni obtener riqueza mediante la acumulación y el intercambio. A su vez, los hombres propietarios se inclinan a vivir en sociedad para poder generar una red de intercambio que le facilite la acumulación de la riqueza y para facilitar ese modo de vida social, Dios ha fijado en el hombre un buen entendimiento y un lenguaje suficiente como para permitirle unirse con otros (Lib. 2, 77.1).

Además, si el ejercicio de la razón no fuera capaz de establecer estas diferencias de rango, entonces ninguno de los hombres llegaría a ser sirviente de otro. Sin embargo, como la realidad es diferente, tal y como se refleja en el contexto de Inglaterra en la época del autor, la existencia de un conjunto de hombres propietarios quienes sean la mejor expresión natural por rango de la ley natural, es necesaria para conducir el orden o el gobierno hacia una forma más propicia para la vida y la auto-conservación de todos, así como adecuada a la ley natural.

Más específicamente, en Inglaterra existen hombres propietarios quienes a través del ejercicio de la razón natural han logrado llegar al grado más alto de la propiedad, a través de la labor y la razón, manifiesta en la acumulación generada por la industria, el comercio o las finanzas. Otros hombres propietarios, adeptos de una doctrina filosófica del derecho divino del rey, cuyas propiedades no son el fruto directo de su labor, sino de una supuesta concesión hecha por el rey, quien les ha brindado este favor para que administren alguna parte de sus bienes en su nombre. Otros hombres quienes a través de su labor han logrado una propiedad limitada, a través de la cual pueden satisfacer, en mayor o menor medida sus necesidades básicas y alcanzar determinado confort. Otros quienes venden su labor por una paga suficiente como para alimentarse a sí mismos y a sus familias. Otros quienes han llegado a ser esclavos como producto de la guerra y de la conquista, quienes al haber sido derrotados han demostrado un uso inferior a la razón que los hombres propietarios. Finalmente, una serie de hombres que viven de un modo contrario a la razón natural como los asaltantes de caminos. Luego, el planteamiento de la razón natural en Locke responde a su interés de presentar a su auditorio como la

máxima representación de la razón de su época y a quien pretendidamente es la máxima representación de la razón y del poder político en la tierra, un rey con pretensiones absolutistas como Carlos II o James II, como un criminal y colocarle al nivel de los asaltantes de caminos o las bestias. Por esto de la relación de igualdad entre los hombres propietarios derivan reglas y cánones que la razón natural ha trazado para dirigir su vida, porque ninguno de ellos es un ignorante (Lib. 2, 5.20).

En fin, una última característica se le podría sumar a la definición del hombre propietario, a partir del papel de la razón en la constitución de su rango natural. Los hombres propietarios deben tener una cultura general suficiente como para no limitarse únicamente al empleo de sus conocimientos e ingenio en función del lucro privado, sino también para tener una posición política definida y una conciencia del papel de su posición para la definición de una forma de gobierno, acorde con el estado natural, del cual su rango es la máxima expresión de la razón natural de la humanidad.

***Pacto original.*** Como se ha visto en los apartados anteriores, un consenso explícito de los hombres no fue necesario para que en el seno del estado natural inglés, se establecieran algunas convenciones necesarias para propiciar la existencia de las características definitorias del rango de los hombres propietarios y un derecho natural escalonado a la libertad, la igualdad y la propiedad de todos los hombres.

Pero si en el estado natural inglés los hombres propietarios alcanzan un grado tal a partir del cual, sin un consenso expreso de todos los comuneros, llegan a ser, por medio de su labor y su razón natural, dueños de su persona y de sus bienes, al igual que el más grande de todos los hombres y sin estar sujetos a ningún otro cuerpo político, entonces, ¿por qué se privan de su propia libertad natural para adquirir la obligación política de un gobierno civil? ¿Por qué se sujetan a la dominación y control de algún otro poder? (Lib. 2, 123.1).

Aunque en el estado natural inglés algunos hombres hayan reunido las características suficientes como para llegar a ser propietarios y hayan adquirido un derecho natural, adecuado a su rango, el disfrute de sus ventajas y de su riqueza es muy

incierto y está constantemente expuesto a la invasión de otros (Lib. 2, 123.5): “*All being Kings as much as he, every Man his Equal, and the greater part no strict Observers of Equity and Justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very insecure*”<sup>208</sup> (123.5-10). Luego, a pesar de contar con las ventajas de los hombres propietarios, estos seres racionales viven llenos de miedos y expuestos a peligros continuos y por eso buscan por su propia voluntad unirse en sociedad con otros quienes están realmente unidos o tiene en mente hacerlo, en pos de la mutua preservación de sus vidas, sus libertades y sus bienes o el conjunto de su propiedad (Lib. 2, 123.15). Este argumento aporta dos sentidos de suma importancia para comprender el rango de hombres exaltado por Locke: a. a pesar de que, por un lado, el estado natural inglés es un estado idílico para estos hombres, si no se unen con otros iguales para preservar su estatus, corren el peligro de perderlo, frente a otros quienes entren en un estado de guerra contra ellos y se impongan por la fuerza; b. los hombres propietarios tienen miedo de perder sus privilegios y de ahí que tales privilegios, fundamentados como derechos naturales, sean un criterio de identidad común a, partir del cual lograr esa cohesión necesaria para la consolidación política del Partido *Whig*.

En el estado natural, el hombre tiene el inocente regocijo de contar en sí mismo con los dos poderes, el legislativo y el ejecutivo. Hace lo que piense más apropiado para la preservación de sí mismo y de los otros, dentro de los límites de la ley natural (Lib. 2, 128.1), basado en la libertad que cada uno tiene por naturaleza (Lib. 2, 129.5). Por esta ley, común a todos, tanto él como los demás son parte de una primera comunidad natural, a través de la cual su sociedad se diferencia de la de otras criaturas irracionales. Por estas características de la gran comunidad natural, surgen acuerdos positivos combinados con asociaciones pequeñas y divididas (Lib. 2, 128.5), en las cuales depositan el poder de penar los crímenes contra la ley (Lib. 2, 128.10). “*The great and chief end therefore, of Man uniting into Commonwealths, and putting themselves under*

---

<sup>208</sup> “Todos siendo reyes tanto como él, cada hombre su igual, y en mayor parte no estrictos observadores de la igualdad y la justicia, el disfrute de la propiedad que él tiene en este estado es muy insegura”.

*Government, is the Preservation of their Property*”<sup>209</sup> (Lib. 2, 124.1).

Si los hombres libres e iguales, quienes han convertido en acto el derecho en común a la propiedad de la tierra y las cosas del mundo y han generado, a partir de su trabajo y el trabajo de otros seres a ellos subordinados, una considerable riqueza, no necesitaran de una ley común y se bastaran por sí mismos para protegerse contra cualquier posible ataque cometido por otro u otros, quienes quisieran despojarles de su propiedad, entonces no tendrían necesidad ni deseo de unirse con otros, quienes tuvieran este tipo de preocupaciones, para asegurar su propiedad. Pero como si un solo hombre se enfrenta a un enemigo más fuerte y entra en estado de guerra contra este, puede ser destruido o sometido a la esclavitud, siendo esto algo inconcebible para un hombre propietario inglés, entonces si un solo disidente se enfrenta por la fuerza contra el ejército realista, la monarquía o la nobleza, con toda seguridad será destruido. De ahí que, debido al temor de ser destruidos o ver disminuidos sus derechos a la libertad y a la propiedad, el ejército parlamentario había conducido a buen puerto la Guerra Civil de la primera mitad del siglo XVII y Locke presenta estas características comunes como si fueran los rasgos esenciales, no solamente de una posición política, sino de un rango natural de hombres propietarios.

Este fin es utilizado por Locke en varios sentidos adecuados a su contexto. En primer lugar, su interpretación del estado natural coloca en condición de igualdad a los hombres propietarios y al rey; por, someterse a la voluntad de uno solo no puede ser la causa de que hombres iguales en rango decidan por sí mismos formar una sociedad civil. En segundo lugar, el origen de la sociedad y del gobierno civil es un pacto original explícito y voluntario entre los hombres y no el supuesto derecho divino del rey a gobernar, apelado por los partidarios de la monarquía absoluta. Más allá de eso, motiva a los hombres propietarios a unirse y formar partido para defenderse de las injurias cometidas en contra de su propiedad, ya no en un estado natural, pero sí en uno dirigido

---

<sup>209</sup> “Por lo tanto, el grandioso y principal fin del hombre al unirse en *Commonwealths*, y poniéndose a sí mismo bajo un gobierno, es la preservación de su propiedad”.

hacia una forma de gobierno muy cercana a este, como lo es la monarquía absoluta. En términos más específicos, a partir de estos argumentos Locke, principalmente en función de los intereses del periodo de redacción de la obra, invita a los hombres propietarios a unirse al Partido *Whig* para luchar contra Carlos II, su voluntad de colocar como heredero al trono de Inglaterra al católico duque de Yorke y contra la transgresión de cualquiera de sus intereses como hombres propietarios.

Locke recurre a la autoridad de la obra de Hooker, entre los intelectuales de su época y descontextualiza alguna de sus principales ideas, para justificar las propias. A partir de su interpretación de algunos argumentos de Hooker, el filósofo pretende afirmar los derechos naturales de los hombres propietarios libres, lo cual es fundamental para su proyecto intelectual. Esta igualdad de los hombres propietarios por naturaleza “*the judicious Hooker looks upon as so evidente in itself, and beyond all question, that the makes it the Foundation of that Obligation to mutual Love amongst Men, on which he Builds the Duties they owe on another, and from whence he drives the great Maxims of Justice and Charity*”<sup>210</sup> (Lib. 2, 5.1-5). De acuerdo con Locke, para Hooker, las cosas iguales para todos ameritan de una medida (Lib. 2, 5.5), adecuada para que cada uno pueda obtener una parte de ellas para satisfacerse y que los otros puedan obtener lo mismo para satisfacer su deseo, porque son de la misma naturaleza; en contraste, si esta medida no es establecida y alguno llega a poseer alguna cosa de este tipo, frente a otros iguales a él, esto causará pesar tanto en ellos como en él (Lib. 2, 5.10). Estos argumentos descontextualizados de Hooker se convertirán en la médula central del planteamiento político del *Second Treatise* de John Locke, porque tales ideas de Hooker, quien era partidario de la monarquía y de la iglesia anglicana, responden al interés de Locke por establecer una igualdad, tanto racional como práctica, entre todos los hombres propietarios, a pesar de sus diferencias ideológicas. La fórmula de Locke a este

---

<sup>210</sup> “el juicioso Hooker la mira como evidente en sí misma, y más allá de toda pregunta, la hace el fundamento de esa obligación para el amor mutuo entre los hombres, sobre la que construye los deberes que deben a otro, y por la cual él conduce las grandes máximas de la justicia y la caridad”.

respecto sería: a mayor número de señores propietarios, conscientes de sus derechos naturales a la libertad y la igualdad y mayor riqueza concentrada en las manos de estos, menor potencia del poder absoluto del monarca y a mayor poder del rey, más pesar entre estos hombres propietarios, libres e iguales.

El gobierno civil en el pensamiento de Locke llegará a superponerse en muchos aspectos al estado natural, a partir de un pacto expreso entre los hombres propietarios, en su condición de comuneros, pero la ley positiva de los hombres no cambiará el derecho natural y la función del gobierno será proteger y asegurar el derecho de todos los rangos naturales de seres humanos que forman parte de la sociedad civil. El establecimiento de algunas convenciones necesarias para el surgimiento del rango natural de los hombres propietarios, en el seno mismo del estado natural, nuevamente es justificado por Locke apelando al sentido común y la cotidianidad de su época. Si un consentimiento explícito de cada uno de los comuneros hubiera sido necesario para que algunos pudieran apropiarse de alguna parte de la concesión en común, entonces los niños y los sirvientes no habrían podido cortar el alimento dispuesto por el padre o la madre para ellos en común, pero sin asignarle a cada uno una parte en particular (Lib. 2, 29.1). En conclusión, el gobierno civil no crea un derecho de propiedad necesario para la constitución de una clase de hombres cuyo rango de propietarios es para el filósofo, inherentemente natural, sino protege y asegura este derecho y ese es el fin primordial de todo gobierno conducido adecuadamente por la razón, de acuerdo con la ley positiva de Dios, la ley natural y la ley de los hombres, consentida por todos los comuneros, mediante un pacto expreso u original. En consecuencia, el punto central de la teoría política de Locke yace en la fortaleza que pueda tener la explicación del camino por medio del cual los hombres pueden llegar a ser propietarios, antes de un pacto expreso entre todos los comuneros (Lib. 2, 25.15).

Si se visualiza sus argumentos desde la perspectiva del pacto original, en el estado natural cada uno tiene el poder ejecutivo de la ley (Lib. 2, 13.1), tanto a la hora de mezclar su labor y su razón con la tierra y las cosas naturales, para realizar su

propiedad, como cuando es necesario defender este derecho en su persona, en la persona de otro hombre propietario, un hijo, una esposa, un sirviente u otro cualquiera que viva bajo los principios impuestos por la ley natural. La asociación natural es necesaria para los hombres propietarios, ya que antes de confirmar un pacto explícito se requirió para intercambiar productos y generar riqueza industrial, comercial o financiera y bajo un gobierno ilegítimo, como una monarquía absoluta, vuelve a ser fundamental su agrupación y la conformación de normas partidarias para enfrentarse a cualquier injuria cometida contra la riqueza particular de cualquiera o la riqueza en común de los asuntos públicos. Luego, la defensa de la propiedad, de la vida, la labor y los bienes es argüida por Locke no tanto por el lucro mismo que la acumulación le pudiera asegurar a cada uno de los hombres propietarios, sino por el potencial político de la pertenencia de su propia persona y de los recursos necesarios como para conformar un contrapeso a aquellos caballeros feudales también ricos, pero en proceso de decadencia, favorecidos por el gobierno del rey.

El hombre, por haber nacido con un título de perfecta libertad potencial y un empleo incontrolable de todos los derechos y privilegios, dados tanto a él como a cualquier otro por la ley de la naturaleza, para actuar conforme a la razón natural, obtiene además de esto un derecho natural no solo de preservar su propiedad (esto es su vida, su libertad y sus bienes) (Lib. 2, 87.1) y defenderse con su propio poder de las injurias y las tentativas de otros hombres, quienes no adecuan sus actos a la ley de la naturaleza, sino también un derecho de juzgar y castigar las injurias y tentativas cometidas contra los derechos naturales de otros, incluso con la muerte, si la atrocidad de la ofensa en su opinión así lo requiere (Lib. 2, 87.5).

Este derecho de cada uno de ejecutar el castigo en la persona y los bienes del ofensor, presenta dos dificultades en el estado natural: a. es irracional permitir a los hombres ser jueces de sus propias causas, porque el amor propio les hará tomar partido en favor de sí mismos y de sus amigos (Lib. 2, 13.1); b. la naturaleza enferma de la humanidad, la pasión y la venganza llevarán en muchos casos a castigar a otros

injustamente o en una medida desproporcionada en relación con la injuria cometida. Si mediante el ejercicio de la razón estas dificultades no son superadas, serán seguidas de confusión y caos. Por eso Dios fijó un gobierno para retener la parcialidad y la violencia de los hombres (Lib. 2.13.5) y evitar o dar fin al estado de guerra, lo cual no quiere decir que Dios estableciera una forma específica de gobierno. Luego, *“I easily grant, that Civil Government is the proper Remedy for the Inconveniences of the State of Nature”*<sup>211</sup> (Lib. 2, 13.10).

Incluso antes del surgimiento de la sociedad civil, algún hombre bueno y excelente, habiendo mostrado una preeminencia sobre el resto, recibió como retribución por su diferencia de bondad y de virtud, un tipo de autoridad natural para ser árbitro de las diferencias (Lib. 2, 94.10) por medio de un consenso tácito mediante el cual otros pusieron en sus manos, por estar convencidos de su integridad y su sabiduría, la autoridad sacra de la costumbre, pero generalmente estos hombres sabios dejaron el poder a unos sucesores, quienes fueron otra clase de hombres (Lib. 2, 94.15).

Un gobierno civil establecido mediante un pacto original o expreso entre los hombres no puede ser, bajo ninguna circunstancia una monarquía absoluta, porque tal forma de gobierno entra en contradicción con la razón natural y transgrede la ley natural. Si bien, en las monarquías absolutas, así como en otros gobiernos del mundo, los súbditos tienen una apelación a la ley y a los jueces para decidir sus controversias y restringir alguna violencia que puede ocurrir entre los súbditos mismos (Lib. 2, 93.1), un hombre comanda a toda la multitud y tiene el derecho de ser juez no sólo de la causa de los demás sino también de su propia causa, por lo que puede hacer con los súbditos lo que le plazca, sin que nadie tenga la libertad de cuestionarle ni controlarle (Lib. 2, 13.20). Un príncipe absoluto supone poseer todo el poder legislativo y ejecutivo en sí mismo, por lo que no hay otro juez a quien pudiera apelarse y para que deliberara con indiferencia una acción injuriosa del príncipe y brindara a la parte ofendida alivio y

---

<sup>211</sup> “Yo concedo fácilmente que el gobierno civil es el remedio adecuado para los inconvenientes del estado de naturaleza.”



recompensa (Lib. 2, 91.1-5). Luego, en la monarquía absoluta persisten los inconvenientes del estado de naturaleza y el príncipe solo reconoce a los súbditos como esclavos (Lib. 2, 91.10). *“Hence it is evidence, that Absolute Monarchy, which by some Men is counted the only Government in the World, is indeed inconsistent with Civil Society, and so can be no Form of Civil Government at all”*<sup>212</sup> (Lib. 2, 90.1).

La monarquía absoluta no es capaz de superar los dos problemas presentados por el derecho natural para ejecutar el castigo y solamente se diferencia del estado natural en el hecho de que este derecho ya no está en las manos de todos, sino en las de uno solo. Como consecuencia, para los hombres es preferible permanecer en el estado natural que asumir esta forma de gobierno, para no estar obligados a rendirse a la injusta voluntad de otro, a pesar de acarrear con una gran responsabilidad: si alguno juzga mal en su propio caso o en el caso de otro, es responsable de su juicio ante toda la humanidad (Lib. 2, 13.25).

Ningún hombre puede ser privado de sus bienes ni sujetado al poder político de otro, sin su propio consentimiento. El único camino por el cual uno se priva a sí mismo de su libertad natural (Lib. 2, 95.1) y se pone en los límites de la sociedad civil es por acuerdo con otros hombres para juntarse y unirse en una comunidad para mantener confortabilidad, seguridad y vida política con ellos; esto para tener un empleo seguro de sus propiedades y una mayor seguridad contra cualquiera que no esté dentro de la comunidad (Lib. 2, 95.1). Pero las imprecisiones propias del estado natural de los hombres, en ausencia total de una forma de gobierno civil, pueden conducirles con mucha probabilidad a un estado de guerra. Además, debido a la ausencia de leyes positivas y jueces con la autoridad suficiente como para presentar una apelación o queja contra quien, basándose en su poder, comete una injuria, el estado de guerra, una vez iniciado, continúa a partir del derecho de la parte ofendida para destruir al otro cuando

---

<sup>212</sup> “Por lo tanto, es evidente que, la monarquía absoluta, que es para algunos hombres tomada como el único gobierno en el mundo, es de hecho inconsistente con la sociedad civil y por tanto no puede ser una forma de gobierno civil del todo”.

pueda, mientras éste no ofrezca la paz ni declare reconciliación, bajo ciertos términos a través de los cuales repare los males causados (Lib. 2, 20.5) y le asegure a la parte ofendida no volver a cometerlos en un futuro.

En otras palabras, si continúan aumentando las injusticias cometidas por el rey y sus partidarios para ampliar los poderes de la monarquía y restablecerla como absoluta, ofenderán más al rango de los hombres propietarios y como estos no tienen jueces ante los cuales presentar una querrela contra las injurias cometidas por el rey y el Partido *Tory*, tienen el derecho natural de entrar en guerra contra estos y no detenerse hasta acabar con sus vidas o hasta que estos se rindan, brinden una compensación por los daños causados y garanticen no volver a intentar restablecer la monarquía absoluta en Inglaterra.

No es por un acuerdo entre Dios y el rey que se establece una forma de gobierno adecuada para superar las contrariedades del estado natural. Cada hombre libre, mediante un pacto expreso, autoriza a la sociedad como poder legislativo para hacer las leyes más adecuadas, tanto para sí mismo como para el bien público (Lib. 2, 89.5). Además, se pone a disposición para la ejecución de esta ley, lo cual lo saca del estado de la naturaleza y lo coloca en un *Commonwealth*, por medio del cual se establece el juicio sobre la tierra y la autoridad para determinar las controversias y reivindicar las injurias (Lib. 2, 89.10).

El rey no es el receptáculo de un poder dado por Dios para gobernar absolutamente y deliberar sobre las injurias cometidas contra los hombres; contrariamente, cada hombre es un receptáculo limitado de ese poder y por eso puede depositarlo en otro recipiente en común para establecer un *Commonwealth*, siendo él, en tanto que miembro, igualmente responsable que otros de la legislación y la ejecución de la ley por parte de la comunidad. Luego, si los hombres de una sociedad cualquiera viven bajo el gobierno de una monarquía esto se debe a su propia decisión o a mecanismos contrarios a la razón natural y no al hecho de que la monarquía absoluta sea la única forma o una forma natural de gobierno, establecida por la voluntad de Dios.

Si alguna cantidad de hombres se une en una sociedad civil, en ninguna medida injuria la libertad del resto (Lib. 2, 95.5), porque les deja la libertad de permanecer en el estado de la naturaleza, unírseles o formar otra sociedad civil. Cuando algunos hombres han consentido en hacer una comunidad o gobierno, ellos se han incorporado y han hecho un cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho para actuar y conducir al resto (Lib. 2, 95.10), porque solo mediante la voluntad y la determinación de la mayoría actúa cualquier comunidad (Lib. 2, 96.1) y el consenso de los individuos es necesario para que el cuerpo se mueva por un mismo camino o aquel hacia el que lo conduce la mayor fuerza, que es el consenso de la mayoría (Lib. 2, 96.5). En consecuencia, es imposible actuar o continuar como un cuerpo o una comunidad, si el juicio de cada individuo que lo une debe ser tomado en cuenta, porque cada uno es limitado por el consenso que ha sido concluido por la mayoría. Por esto las asambleas actúan por medio de la ley positiva que las autoriza (Lib. 2, 96.10). En conclusión, el acto de la mayoría pasa por el acto del todo y el curso determina, teniendo de por medio de la ley natural y la razón, el poder de todo (Lib. 2, 96.15).

El principio de la mayoría apelado por John Locke posee características tan restrictivas como las del rango natural de los hombres propietarios y es inseparable de este. Esta mayoría tiene como referente directo a los comuneros, pero en el segundo sentido de la palabra. Si bien todos los hombres recibieron la concesión en común de la tierra y las cosas del mundo y por eso todos son comuneros, solo algunos quienes, debido a su rango natural realizaron de una manera considerable este derecho a la propiedad, son los verdaderos comuneros. Luego, la apelación al consenso de la mayoría se refiere a una mayoría entre un conjunto de seres iguales, quienes gozan de los mismos privilegios y del mismo rango natural. Finalmente, este criterio de la mayoría, aunque en función de una minoría de señores hacendados, fue fundamental para la consolidación del Partido *Whig*, el asentamiento de sus principios políticos (inspirados en los *levellers*) y posteriormente para legitimar el gobierno de Guillermo III en la voluntad del pueblo, a través de un pacto original del cual surgió una sociedad civil, por medio de un acuerdo

de todos los hombres propietarios para conformar una sociedad tal, asegurar sus propios derechos y los de los demás seres sometidos a su dominio, de acuerdo con la ley natural.

Sin embargo, para legitimar este criterio como principio de unidad nacional, el consentimiento de esta mayoría debe recibirse como el acto del todo, porque el todo no puede actuar de acuerdo al pensamiento de cada uno de los individuos y el consenso no puede ser alcanzado si añadimos la variedad de opiniones y contrariedad de intereses que puedan presentar todos los comuneros, en el primer sentido del término (Lib. 2, 98.1). En síntesis, fuera del estado de la naturaleza, unirse a una comunidad debe ser entendido como dar el poder necesario (una especie de consentimiento potencial) para realizar los fines por los que ellos (los hombres propietarios) se unieron en sociedad, la mayoría de la comunidad o al menos lo que ellos acuerden expresamente como alguna cantidad mayor o mayoría (Lib. 2, 99.1).

Sin embargo, incluso donde se puede apelar a leyes positivas y a jueces debidamente constituidos, queda abierta la posibilidad de que el remedio al conflicto sea negado por una manifiesta perversión de la justicia o una descarada lucha por amparar en las leyes la protección e indemnización de la violencia o la injuria de algunos hombres o de un partido y en tal caso es difícil no imaginar otra cosa que no sea el inicio o la continuación del estado de guerra (Lib. 2, 20.10). Donde quiera que la violencia sea empleada y la injusticia hecha, aunque las manos apunten en dirección del administrador de la justicia, porque la violencia y la injusticia han sido coloreadas con el nombre de ciertas pretensiones o formas de ley, el fin por el cual las leyes fueron hechas es proteger y compensar a la parte inocente u ofendida, mediante su aplicación imparcial (Lib. 2, 20.15) a todos quienes estén bajo su poder (Lib. 2, 20.20).

*Now when-ever his Property is invaded by the Will and Order of his Monarch, he has not only no Appeal, as those in Society ought to have, but as if he were degraded from the common state of Rational Creatures, is denied a liberty to judge of, or to defend his Right and so is exposed to all the Misery and Inconveniences that a Man can fear from one, who being in the unrestrained of*

*Nature, is yet corrupted with Flattery, and armed with Power*<sup>213</sup> (91.15-20).

En síntesis, cuando los miembros del *Commonwealth* perciban que algún hombre, independientemente de su puesto, está fuera de los límites de la sociedad civil a la cual pertenecen y no pueden apelar en la tierra a ningún otro poder contra algún daño que puedan recibir de él (Lib. 2, 94.1), ellos pueden pensarse a sí mismos en estado de naturaleza frente a este para tomar el cuidado suficiente para su seguridad (*safety and security*) en la sociedad civil, a pesar de que esta haya sido instituida para velar por su seguridad y ese haya sido el único motivo por el cual ellos entraron en ella (Lib. 2, 94.5).

Con estos argumentos Locke válida en la ley natural y la razón natural cualquier intento del Partido *Whig* por iniciar una nueva guerra civil, esto en el contexto de la redacción de los *Two Treatises*, donde una salida pacífica al conflicto era casi imposible, no solo debido a lo irreconciliable de las posiciones, sino también al derramamiento de sangre, la violación de los derechos de propiedad, las acusaciones falsas y las sentencias injustas del gobierno y su partido en contra de los disidentes.

En caso contrario, la fuerza real podría acabar y el estado de guerra cesar entre aquellos quienes están en una sociedad con leyes respetadas y bien constituidas, para que ambos bandos queden sujetos a la justa determinación de la ley y de jueces imparciales, ante los cuales se puede apelar la reparación de la injuria pasada y prevenir daños futuros (Lib. 2, 20.1). Locke apela no solamente por el no restablecimiento de la monarquía absoluta como forma de gobierno en Inglaterra sino por una reforma constitucional, más adecuada al momento de publicación de los *Two Treatises*, cuando Guillermo III ha llegado al poder, sin la necesidad de derramar sangre, lo cual posibilita la legitimación y consolidación de una forma mixta de gobierno.

---

<sup>213</sup> “Ahora, en cualquier momento que su propiedad sea invadida por la voluntad y la orden de su monarca, él no solo no tiene apelación, como aquellos en sociedad han de tener, pero como si él fuera degradado del estado común de las criaturas racionales, se le es negada una libertad de juzgar o defender su derecho y es así expuesto a toda la miseria e inconvenientes que un hombre puede temer de uno, quien no siendo restringido por la naturaleza, es corrompido por la adulación, y armado con el poder”.

Cuando el pueblo no encuentra sus propiedades seguras bajo el gobierno (a pesar de que el gobierno no tiene otro fin sino la preservación de la propiedad) no podría estar a salvo ni pensarse a sí mismo en una sociedad civil, hasta que la legislatura sea puesta en un cuerpo colectivo de hombres (Lib. 2, 94.20), llamado por ellos Senado, Parlamento o como les plazca, al cual cada persona singular queda sujeta como el más poderoso de los hombres, porque las leyes también le pertenecen a cada uno, en la medida de que son parte de lo establecido por la legislatura (Lib. 2, 94.25).

De acuerdo con lo anterior, una de las principales razones por las cuales los hombres se ponen a sí mismos en sociedad y dejan el estado de naturaleza, es abolir el estado de guerra (Lib. 2, 21.1), porque donde hay una autoridad o poder sobre la tierra, a través de la cual se pueda dar auxilio a toda apelación, se excluye la continuación del estado de guerra y la controversia es decidida por este poder (Lib. 2, 21.5). El fin de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de la naturaleza, generados cuando cada hombre es juez de su propia causa, estableciendo una autoridad conocida a la que cada uno de la sociedad pueda apelar por la injuria recibida o la controversia que pudiera levantarse y a la que cada uno en la sociedad debiera obedecer (Lib. 2, 90.5). Pero esta autoridad no puede ser depositada sobre un monarca absoluto, porque de lo contrario no se superarían las dificultades del estado natural:

*...no Political Society can be, nor subsist without having in it self the Power to preserve the Property, and in order there unto punish the Offences of all those of that Society; where every one of the Members hath quitted this natural Power, resing'd it up into the hands of the Community in all cases that exclude him not from appealing for Protection to the Law established by it<sup>214</sup> (87.10-15).*

Cuando un hombre entra en la sociedad civil y llega a ser miembro de un *Commonwealth* (Lib. 2, 88.5), abandona su poder de castigar las ofensas contra la ley

---

<sup>214</sup>“...ninguna sociedad política puede ser, ni subsistir sin tener en sí misma el poder de preservar la propiedad y de ordenar el castigo para las ofensas de todos aquellos de esa sociedad; en donde cada uno de los miembros ha renunciado a este poder natural, dejándolo en las manos de la comunidad en todos los casos que le excluyan de formar una apelación de protección para la ley establecida por eso”.

natural, de acuerdo con su juicio privado (Lib. 2, 88.10). El *Commonwealth* surge por medio de este poder para establecer la pena adecuada a varias transgresiones, para que ninguno considere valioso cometerlas, comprometiéndose todos los miembros de la sociedad en este respecto y constituyendo esto un primer poder o el poder legislativo encargado de hacer las leyes (Lib. 2, 88.1).

El juicio de las ofensas es dejado de esta manera al poder legislativo por todos los miembros y cada uno de ellos puede apelar ante el magistrado, porque le ha dado también al *Commonwealth* el derecho de ejecutar la fuerza (Lib. 2, 88.10) en los juicios, incluso cuando el *Commonwealth* le llame a cuentas por una ofensa cometida. En este caso los juicios de la comunidad o la representación política serán sus propios juicios porque han sido hechos por sí mismo o por su representación, dando esto da origen al poder ejecutivo de la sociedad civil para que las ofensas puedan ser penadas (Lib. 2, 88.15), dentro del compromiso del *Commonwealth*. En otras palabras, el *Commonwealth* tendrá un segundo poder necesario para castigar cualquier injuria cometida por cualquiera de sus miembros o por alguno que no lo sea, el poder de la guerra y de la paz, en función de la preservación de la propiedad de todos los miembros de esta sociedad, tanto como sea posible (Lib. 2, 88.5).

Incluso el rey, si fuera nombrado como un magistrado del gobierno de un *Commonwealth* específico, debe estar sujeto a la ley establecida por el poder legislativo y al castigo por cualquier transgresión a la ley natural o a la ley civil que protege o asegura la primera, cometida en su vida pública, en tanto que magistrado o rey, o en su vida privada o su condición de hombre propietario, igual que otros hombres de su mismo rango o uno similar; un rango ya no establecido exclusivamente por su linaje, la historia de su familia o su sangre, sino por su capacidad de enriquecerse a partir del empleo de la razón natural y su labor. Esto asegura a todos los partidos la posibilidad de apelar a las distintas magistraturas para presentar sus quejas y recibir una recompensa proporcional a la falta, independientemente de si ésta ha sido cometida por un ladrón que ha caído en sus manos o un rey quien ha abusado de su poder magisterial.

A partir de la relación intrínseca entre estos dos poderes civiles, constituidos a partir de la concesión hecha por los hombres propietarios de su derecho de castigar, de acuerdo con su propia ley y posibilidad, las injurias cometidas contra sí mismo o contra otros, pueden determinarse juicios ocasionales, fundados en las circunstancias presentes del hecho, si las injurias no son reivindicadas por las leyes y/o los jueces y en estos casos puede emplearse toda la fuerza de los miembros del *Commonwealth*, en la medida que esta se amerite (Lib. 2, 88.20). En el gobierno civil, todo juicio privado de cada uno de los miembros sobre el castigo es excluido y la comunidad llega a ser el árbitro al hacer y establecer sus propias leyes, las cuales deben ser indiferentes e iguales para todos los partidos (Lib. 2, 87.15). De lo contrario, no tendría sentido el establecimiento de estas leyes y los hombres sacarían mayor ventaja manteniéndose en el estado natural. Por esto:

*And by Men having Authority from the Community for the execution of those Rules, decides all the differences that may happen between any Members of that Society, concerning any matter of right; and punishes those Offences, which any Member hath committed against the Society, with such Penalties as the Law has established*<sup>215</sup> (Lib. 2, 87.20).

Fácilmente se puede distinguir a quienes están y no están unidos en sociedades políticas. Aquellos quienes están unidos en un cuerpo político, tienen una ley en común establecida y una judicatura para apelar, con la autoridad de decidir sobre las controversias entre ellos y castigar a los ofensores, están en una sociedad civil (Lib. 2, 87.25). Quienes no gozan de una judicatura tal, están en el estado de la naturaleza y cada uno es juez de sí mismo y ejecuta su propio juicio sobre el otro en el perfecto estado natural (Lib. 2, 87.30). Siempre que haya una cantidad de hombres que a pesar de estas asociados no tienen un poder decisivo al cual apelar, ellos están en el estado de la

---

<sup>215</sup> “Y al tener los hombres la autoridad de la comunidad para la ejecución de esas reglas, decide todas las diferencias que pueden ocurrir entre cualquier miembro de esa sociedad, acerca de cualquier asunto de derecho; y castiga aquellas ofensas, que cualquier miembro ha cometido contra la sociedad, con tales sanciones como la ley ha establecido”.



naturaleza (Lib. 2, 89.15)

*Where-ever therefore any number of Men are so united into one Society, as to quite every one his Executive Power of the Law of Nature, and to resign it to the publick, there and there only as a Political, or Civil Society. And this is done where-ever any number of Men, in the state of Nature, enter into Society to make one People, one Body Politick under one Supreme Government, or else when any one joins himself to, and incorporates with any Government already made*<sup>216</sup> (Lib. 2, 89.1-5).

La libertad del hombre quien vive en una sociedad civil no es estar bajo otro poder legislativo (Lib. 2, 21.1), aparte del establecido por consenso en el *Commonwealth* y no estar sometido a la voluntad o restricción de la ley promulgada por el legislativo, por la verdad puesta por todos en él (Lib. 2, 21.5). La libertad del hombre bajo un gobierno es tener una ley para vivir, común a cada miembro de la sociedad y hecha por el poder legislativo establecido para esto. Una libertad de seguir su propia voluntad en todas las cosas, cuando las leyes no las prescriben, sin estar sujetos a la voluntad autoritaria, inconstante, incierta y desconocida de otro hombre (Lib. 2, 21.10). En fin, “*No man in Civil Society can be exempted from the Laws of it*”<sup>217</sup> (94.30).

En fin, el pacto original en Locke surge para asegurar los derechos naturales de los hombres propietarios o comuneros quienes se han asociado para propiciarse a sí mismos esta seguridad, cediendo su derecho natural a ejecutar el castigo de acuerdo con su propia medida y a la vez se han convertido en una parte a la hora de deliberar sobre las leyes a través de las cuales racionalmente se puede concretar de una mejor manera su seguridad. El argumento de la mayoría retóricamente involucra los derechos potenciales

---

<sup>216</sup> “En donde sea que cualquier cantidad de hombres esté unida en una misma sociedad, al igual que cada uno su poder ejecutivo de la ley de la naturaleza, y para dejárselo a lo público, ahí y solo ahí como una sociedad política o civil. Y esto es hecho en donde sea que cualquier cantidad de hombres en el estado natural, entren en sociedad para hacer un pueblo, un cuerpo político bajo un gobierno supremo, o más aún cuando alguno se une y se incorpora a algún gobierno ya creado”.

<sup>217</sup> “Ningún hombre en sociedad civil puede ser eximido de las leyes de está”.

de todos los demás seres humanos sometidos al dominio natural y restringido de los hombres propietarios. Una forma de gobierno a partir de la cual surja una sociedad civil en la cual no se superen los defectos legislativos y ejecutivos de la ley natural no tiene razón de ser y al no asegurar los derechos de todos los respectivos rangos de hombres, pero principalmente de los hombres propietarios, coloca a todos los hombres en estado guerra contra esa forma de gobierno. Luego, los procesos legislativos y ejecutivos, surgidos a partir del pacto original, tienen como fin último y como arcano, asegurar los fundamentos de los hombres propietarios para que estos tengan el poder político necesario para velar por sus propios intereses y puedan justificar como una guerra justa cualquier guerra civil llevada a cabo contra un gobierno que no asegure sus derechos naturales, en este caso específico, la monarquía absoluta.

*Conclusiones del Second Treatise.* Existen distintos rangos naturales de seres humanos, algunos de los cuales están sometidos por la naturaleza a otros, bajo distintos aspectos, circunstancias y lapsos temporales. Cada uno de estos rangos, excepto el de esclavo, tiene derecho a la vida y a la autoconservación, a menos que cometa una ofensa tan atroz contra la ley de la naturaleza como para merecer ser castigado con la muerte. Entre todos estos rangos el superior es el del hombre propietario y se diferencia de los demás porque, a partir del empleo de la razón natural y su labor no solamente se ha apropiado de lo básico para suplir sus necesidades y la de sus familias y alcanzar cierto confort, sino también han acumulado cierta fortuna, gracias a los pactos implícitos establecidos por los hombres en el estado natural para generar un sistema de intercambio de productos y el uso del dinero para la acumulación de riqueza no precedera. Estos hombres propietarios son iguales entre sí por naturaleza y por eso ninguno de ellos está por encima de otro. Cada uno tiene el derecho de castigar la injuria cometida contra su propia persona o contra otros, en la medida que juzgue proporcional al daño causado, reparando con la pena lo sufrido por la persona del ofendido y desalentando a quien desee realizar una acción injuriosa similar. Pero como este sistema de castigo es imperfecto, debido a que cada hombre es juez de su propia causa y puede en cualquier

momento proporcionar un castigo mayor al merecido por una injuria específica y en el estado natural puede acumular riqueza, pero siempre tiene que estar en vigilancia y con temor de ser injuriado por otros, entonces surgió la sociedad civil en la cual, mediante un pacto original o expreso, cierta cantidad de hombres propietarios conformaron un *Commonwealth*, participaron y participan en la legislación de las leyes más adecuadas para proteger sus derechos naturales y le concedieron al gobierno, mediante su posición o representación, el poder de ejecutar esa ley en cualquier otro en la misma medida que sobre su persona. Por lo tanto, la ley es el resultado de un cuerpo político conducido por el camino hacia el que le lleva la mayor fuerza o la voz de la mayoría (de los hombres propietarios en tanto que comuneros en el segundo sentido del término), porque si debiera seguirse lo dicho por cada hombre, dejaría de ser un cuerpo político, tener unidad y se regresaría al estado de la naturaleza. Seguidamente un rey no puede tener un poder por encima de la ley porque en un *Commonwealth* todos están sujetos a la ley y deben responder por sus actos ante ella. De ahí que una monarquía absoluta no sea una forma de sociedad civil en el sentido pleno de la expresión y cuando el rey cometa injusticia contra un partido, éste pueda volver al estado natural, ante la ausencia de un juez a quien apelar por la injuria recibida, declarar el estado de guerra y no detenerse hasta que el enemigo sea asesinado, por estar al mismo nivel que una criatura irracional o un criminal corriente, a menos de que el rey vuelva a la razón, resarza el daño causado y prometa no volver a intentar tener un poder absoluto sobre el pueblo, porque el hacerlo sería tenerle como un esclavo. Finalmente, cualquiera que transgreda la ley natural o la ley civil hecha para salvaguardar el derecho natural o la decisión de la magistratura imparcial, establecida para deliberar sobre las injurias, puede ser considerado un enemigo no solamente de aquel contra quien ha cometido la injusticia, sino de toda la humanidad, ya sea este un criminal corriente, un simple ladrón, un asesino o el rey. Mientras un hombre cualquiera viva bajo otra ley que no sea la ley de la naturaleza, es como las bestias salvajes y atenta contra la seguridad de la comunidad, ya sea natural o civil.

## RELACIONES IMPORTANTES ENTRE EL PLANTEAMIENTO DE LOS TRES AUTORES

**Algunas relaciones entre Hooker y Locke.** Tanto Hooker como Locke le dan una marcada importancia al papel del trabajo en sus planteamientos, pero Hooker se refiere en una primera instancia al trabajo ejecutado por Dios hacia su interior (mediante el establecimiento de la ley divina) y luego hacia su exterior (al establecer la ley natural), mientras Locke se centra en el trabajo externo de Dios, el *workmanship* o la realización de la obra de Dios, la creación del mundo y el establecimiento de la ley natural.

Esta variación también se manifiesta en la concepción del pacto original, ya que para Hooker este comienza a partir de un proceso hacia el interior de cada hombre cristiano, quien, a partir de la razón natural, llega a un acuerdo secreto con Dios y establece un arcano ético para conducir cada una de sus acciones y este arcano ético será la base de su participación de otro nivel del pacto original, establecido con otros hombres. Por su parte, Locke en los *Two Treatises* no hace hincapié en el proceso interno de definición del arcano ético de cada individuo, se limita a considerar la existencia de distintos rangos naturales de hombres, entre los cuales los hombres propietarios serán los comuneros en el segundo sentido del término (por llevar al acto su derecho de propiedad y acumular una considerable riqueza) y partiendo de este supuesto axiomático se centra en el trabajo externo de los hombres propietarios y en este sentido tiene un recorrido más amplio su explicación del arribo a un pacto original de carácter social, donde prima la explicación de la ley natural, el estado natural y la razón natural.

En síntesis, la concepción de Hooker del trabajo tiene un recorrido que va de la interioridad (divina de Dios y ética-racional de la humanidad) a la exterioridad (ley natural y ley humana), mientras que Locke obvia los procesos internos y los presenta de modo axiomático (todo hombre propietario es libre e igual y dueño de su propia persona) y se remite a la ley natural y la razón natural como fundamentos de la

propiedad externa, a través del trabajo.

El fin hacia el cual se dirigen ambos autores, en función de los auditorios para los cuales escriben, determina sus concepciones del trabajo, ya que mientras Hooker plantea un sistema completo y articulado, dirigido a la justificación de la iglesia de Inglaterra como la única iglesia constituida de acuerdo con la ley divina de Dios y la razón natural de la humanidad y apela a su separación de la ley civil inglesa; Locke visualiza la conformación de la figura peculiar y principal de su planteamiento, un rango natural de hombres propietarios, sus características racionales y sus derechos para apelar también a una separación de la iglesia de Inglaterra y el gobierno civil, pero fundamentalmente el surgimiento de una nueva forma de gobierno en Inglaterra, con respeto por los derechos de propiedad y con tolerancia religiosa.

A pesar de lo anterior, ambos autores, debido al receptáculo común de sus posiciones religiosas, consideran al trabajo como el medio a través del cual el hombre imita la obra de Dios. Por esto, para Hooker un trabajo racional, ejecutado a partir del desarrollo del ingenio y la disputa, conduce al perfeccionamiento de las leyes humanas y en Locke el trabajo material genera la propiedad y en el proceso mediante el cual esta se genera en acto y se aumenta, se manifiesta el mejor ejercicio de la razón natural, característica de los hombres propietarios y por eso estos constituyen la humanidad, los comuneros en el segundo sentido del término; propiedad necesaria para establecer el pacto original de carácter social.

En otro punto, desde una perspectiva analítica, ambos autores están de acuerdo en que no todos los hombres pueden participar en la definición del pacto original de carácter social. En Hooker este pacto solo se puede establecer entre seres humanos quienes dirijan sus acciones de acuerdo con su arcano ético personal, manado del pacto secreto establecido con Dios. Para Locke, este pacto social debe ser entablado entre los hombres propietarios, en su negociación con las facciones realistas. Pero este criterio pierde su paralelismo desde una perspectiva contextual, ya que Hooker argumenta de esta manera para oponerse a ciertas posiciones religiosas puritanas de influencia

calvinista y excluirlas del ejercicio de la razón natural, necesaria para disputar, de acuerdo con los mecanismos establecidos por la iglesia anglicana. En contraste, Locke realiza esta exclusión tanto por su experiencia colonial en América como para superponer los intereses de la creciente burguesía por encima de los órdenes y criterios económicos de corte medieval en Inglaterra. Luego, si para Hooker no se puede negociar con quien realiza acciones perversas, en Locke no se puede negociar con la irracionalidad del enemigo, el cual debe ser sometido, destruido o esclavizado, pero no es el mismo ser perverso de Hooker el enemigo de Locke e incluso el ser perverso del primero puede contarse entre el conjunto de los hombres propietarios exaltados por nuestro filósofo.

Para ambos los seres humanos prefieren vivir en sociedad y para eso, mediante un pacto original, llegan a un consenso y adquieren una obligación. En el caso de Hooker, esta obligación es eclesiástica y política y se remite a Dios y al *Commonwealth* por separado, mientras que en Locke lo religioso es entendido en términos más amplios y simplemente supone axiomáticamente que los hombres propietarios son cristianos, refiriéndose exclusivamente a una obligación política. Desde esta perspectiva, Locke en términos religiosos sería considerado irracional por Hooker, ya que apela por la libertad y la tolerancia religiosa, mientras que Hooker podría ser enemigo de Locke al defender la existencia de una iglesia nacional. Esto porque, aunque ambos apelan a la separación de la esfera política y la esfera religiosa, Hooker lo hace para fortalecer la autonomía y el poder de la iglesia anglicana, en función de su subordinación a la corona inglesa y Locke en términos de libertad y tolerancia religiosa.

Las leyes humanas de Hooker o civiles de Locke son el resultado de la razón de los respectivos grupos que exaltan para enseñarle a todos los seres humanos a adecuarse y a vivir de acuerdo con estas leyes y de ahí que para ambos, una ley válida implica el reconocimiento de todas las partes del cuerpo político. O sea, de acuerdo con el arcano político de ambos, aunque las leyes sean definidas de acuerdo a los intereses ideológicos de los grupos que representan, deben ser reconocidas por todas las partes de la sociedad

para que estas se sometan a la ley y adquieran una obligación política con esta. Este es uno de los aspectos más relevantes del porque la obra de Hooker se había convertido en un primer texto de la teoría política y teológica de la academia de la época de Locke y Sidney, así como la apelación a las escrituras una obligación para el contexto de los tres autores.

Debido a esta relación de la ley y el deber, a través de la obligación política, ambos autores concuerdan, al son imperante del discurso penal de sus época, que quien transgreda la ley debe ser castigado y el castigo propuesto por ambos autores en uno de sus niveles deriva del mismo mecanismo: la guerra. Por un lado, Hooker apela al “Señor de los Ejércitos”; por otro, Locke al derecho natural de auto-conservación, la salud y la propiedad en contra del enemigo potencial o activo. Ahora bien, el “Señor de los Ejércitos” se dirige en contra de toda postura presbiteriana que no acceda a negociar con la iglesia anglicana para el establecimiento de una única iglesia y el enemigo de Locke contrariamente se refiere a quienes atentan contra la propiedad, ya sea mediante excusas basadas en diferencias religiosas o políticas autoritarias. Luego, contextualmente podríamos decir que el Dios de Hooker en cierto sentido se encuentra en guerra con el Dios de Locke y de ahí que ambos estén de acuerdo, pero por motivos contradictorios, en que un ser humano hace uso de su razón cuando es suficiente por sí mismo para adecuarse a las leyes a las que está comprometido y estas sirven de guía para sus acciones.

Para los dos autores, mientras los hombres son mortales, las corporaciones son inmortales y de ahí que no se pueda transgredir la ley, ya que esta es hereditaria. Pero la ley también es perfectible y debe conducir a la paz y la felicidad. Sin embargo, Hooker se refiere en este punto tanto a las corporaciones religiosas, entendidas como instituciones de unidad nacional, como al *Commonwealth*, mientras que Locke solo se refiere a *Commonwealth*. Por otra parte, el reconocimiento del carácter perfectible de la ley es más extenso y rápido en Locke, ya que justifica un cambio radical en la política inglesa, y más reducido y lento en Hooker, quien aspira a la reincorporación de las

iglesias no oficiales a la iglesia de Inglaterra.

Pero en ambos la disputa requiere del establecimiento de una autoridad deliberativa cuya sentencia sea capaz de llevar a la conciliación a las partes. Ahora bien, en Locke el gobierno civil surge para solventar ciertas deficiencias deliberativas existentes en el estado natural, la cuales conducen al estado de guerra; estas deficiencias se refieren a que quien impone la sentencia y ejecuta el castigo es juez y parte y, por lo tanto, puede estar afectado por la pasión y castigar desmedidamente a quien ha cometido una infracción contra la ley natural. Este planteamiento lockeano contradice al de Hooker en tanto que para este las autoridades sobre divinidad de la iglesia anglicana deben resolver las disputas entre la iglesia anglicana y las demás posiciones religiosas inglesas.

También están de acuerdo en que las leyes humanas no son eternas, pero Hooker emplea este argumento como premisa persuasiva para acercar a las demás posturas religiosas a consensuar con la iglesia de Inglaterra y Locke para adecuar la ley y distribuir el arcano en función de los intereses de los hombres propietarios

**Algunas relaciones entre Sidney y Locke.** La obra de Sidney no tuvo el mismo impacto de la obra de Locke, aunque no así sus ideas. Debido a la ejecución temprana de Sidney, su obra no influenció en los acontecimientos de la segunda mitad de la década de 1680, ya que no fue publicada sino hasta 1698, pero las ideas de Sidney tuvieron gran peso en los sectores puritanos más radicales del Partido *Whig*, durante la primera mitad de la década de 1680, en el contexto de la Crisis de la Exclusión. Además, la obra de Sidney se refiere al mismo contexto de la redacción de los *Two Treatises*, pero no al de su publicación, debido a la muerte temprana de Sidney. Ambas obras comparten como finalidad refutar el empleo de la doctrina de Filmer por parte del Partido *Tory*, pero el texto de Locke trasciende esta finalidad, en el contexto de su primera publicación, cuando busca legitimar el ascenso de Guillermo III al trono y su gobierno.

Ambos intelectuales parten de una marcada influencia del pensamiento de los *levellers*. De ahí que la libertad natural sea concebida como un axioma de la política,



aunque Sidney apele por un concepto de humanidad más amplio que Locke. En los dos textos, los principios de la libertad y la igualdad, remitidos a sus respectivos conceptos de humanidad, fueron establecidos por la ley natural y es a través de la libertad que los hijos de Dios se sujetan a su poder divino, mediante el ejercicio de la razón natural, característica del ser humano.

Sidney, al igual que Hooker y Locke, admite la existencia de un impulso natural de los hombres hacia el bien, el cual conduce su razón natural a la formación progresiva e histórica de diversos tipos de leyes humanas. Por eso, a diferencia de Hooker, quien parece en este punto inclinarse más por el principio teológico del libre albedrío, Sidney y Locke sostienen que tal libertad natural no le permite a los hombres hacer lo que les plazca. Sin embargo, esta diferencia se relaciona con la necesidad de los dos autores al escribir en la primera mitad de la década de 1680 ,para refutar las doctrinas teológico-políticas de Filmer.

Al respecto de la teoría de la propiedad, ambos parten del mismo supuesto teológico, inspirado en el pensamiento de los *levellers*: Dios no le dio el mundo a un solo hombre. Sin embargo, ambos derivan de esta afirmación resultados diferentes; mientras para Locke, por ley natural, el trabajo genera la propiedad y este es el punto de partida de la constitución de la imagen del rango natural de los hombres propietarios, para Sidney Dios no ha decretado el modo mediante el cual la tierra debía saber dividida y esto queda a la voluntad del ser humano por lo que para él la propiedad de la tierra es un resultado de la convención humana y no de la ley natural. Luego, el argumento de Sidney es más cercano al de los *levellers* que el de Locke, en función de la teoría de la propiedad.

Sidney tiene una posición distinta de Locke en lo referente a la esclavitud, porque mientras el último la justifica naturalmente como el resultado del estado de guerra, para Sidney la esclavitud no responde a ninguna ley natural y solo brota de la fuerza y la convención humana.

Para ninguno de los tres autores estudiados, Dios es el autor de una forma de

gobierno perfecta y los límites y las causas del poder derivan de la libertad y la igualdad de la humanidad. Ahora bien, estos límites para Sidney sientan sus raíces en el sentido común, así como en Hooker todo hombre tiene un entendimiento para discernir lo bueno de lo malo en función de las cosas más importantes, por lo que para Sidney estos límites no pueden ser rebasados por la razón. Contrariamente, en Locke el empleo de la razón natural para generar una extensa propiedad le confiere a los hombres propietarios el rango de humanidad para determinar, mediante un pacto original, los límites del poder. El papel de la razón natural y el ingenio en Sidney es similar al papel de los especialistas en la resolución de disputas secundarias en Hooker; en Sidney, para hablar de los límites y las causas del poder, sí se requiere de un conocimiento muy elevado.

En otros términos, al igual que Hooker, Sidney reconoce en cada ser humano un entendimiento básico, a partir del cual afirma la existencia en su corazón de la verdad necesaria como para tener una participación en la política democrática. Por su parte, Locke le confiere esto a un rango natural que posee el máximo uso de la razón, materializado con su trabajo en la concreción de la propiedad y la riqueza. No obstante, en Sidney, la participación democrática de todos, en un punto posterior al acuerdo inicial del pacto original, debe ser limitada y abrir una brecha para una aristocracia que reafirme la verdad, entendida por todos los seres humanos. Luego, ambos autores extienden la obligación política a todos los seres humanos, pero la retención de las mayores cuotas de poder efectivo las reducen a un número más pequeño de hombres.

Debido al contexto de su pensamiento, ambos autores reconocen la posibilidad de la existencia de un príncipe perverso y consideran que el pueblo no debe sufrir más de lo permitido por las leyes, establecidas mediante un pacto original, o lo considerado por todos necesario para la paz pública. En consecuencia, si las leyes no se conducen por el buen ejercicio de la razón natural, el derecho y sus fundamentos últimos pueden estar viciados y presentar lo bueno como lo malo. Los seres humanos son capaces de romper los esquemas de dominio, en su condición de pueblo y acabar con una situación de tiranía, aunque esta se presente como una monarquía absoluta y a la monarquía

absoluta como la mejor forma de gobierno.

En los tres autores aquí estudiados, Dios le ha dado a todos los seres humanos en algún grado la capacidad de juzgar lo bueno por sí mismos y esto garantiza la libertad de inventar las leyes, aunque en Sidney y Locke esto es más extensivo a las formas de gobierno. De igual manera, para estos dos autores, quienes escribieron en la década de 1680, este derecho debe ser establecido en una Carta Magna o Constitución. Sin embargo, mientras para Locke, esta constitución surge para preservar el derecho natural y esta es su única finalidad, en Sidney el pacto original es más complejo porque primeramente se confeccionaron algunas leyes particulares, luego la Carta Magna y posteriormente se le puede añadir otras leyes, en un sentido similar al perfeccionamiento histórico de la ley, planteado por Hooker.

Otro punto en común es que todo poder magisterial proviene del pueblo, pero Sidney hace mayor hincapié en que también ha surgido para el pueblo, a partir de su noción más amplia de humanidad y democracia. Sin embargo, por influencia de los *levellers*, y al son del discurso del Partido *Whig*, la obligación política de someterse a la ley no solamente cae sobre el gobernado, sino también sobre el gobernante.

Ambos también coinciden en que la mejor y la peor forma de gobierno se definen de acuerdo con el correcto o incorrecto uso del poder. Por esto, existen gobiernos legítimos e ilegítimos, donde los últimos son el fruto de la fuerza o de la conquista. Los buenos gobiernos se corresponden con la rectitud de sus instituciones y la virtud o sabiduría de sus gobernantes, mientras que los malos, con la depravación de sus instituciones y la estupidez o el vicio de sus gobernantes. Sin embargo, a pesar de que ambos se refieren a la fuerza en función de los gobiernos ilegítimos en un mismo estado, la conquista en Sidney se remite a guerras entre naciones iguales, con mejores o peores formas de gobierno, mientras que Locke mira más allá y abarca las relaciones con los territorios de las colonias y de ahí también su énfasis en la relación entre el trabajo y el derecho natural a la propiedad.

Tanto para Sidney como para Locke, es más probable que el gobierno de uno

solo sea conducido por la perversidad, pero Sidney le apuesta a una forma mixta, distinta de la de Locke: una mezcla entre democracia y aristocracia. Por su parte Locke prefiere una separación entre el poder ejecutivo y legislativo, pero conserva la figura de la monarquía, una monarquía mixta y en función de su fe en el gobierno de Guillermo III.

Sidney tiene la virtud de ser un precedente de la teoría de las ideologías, ya que para él los que tienen un entendimiento más elevado de las cosas deben investigar la superestructura de los asuntos del estado, inquiriendo el arcano político del gobierno para descubrir su constitución. Por su parte, Locke plantea la sustitución de un arcano (el del poder de la monarquía) por otro (el de los hombres propietarios). En fin, para ambos los gobernantes deben demostrar la bondad de su gobierno y los de mayor entendimiento deben estar vigilantes del cumplimiento de esta bondad, cuando sea tal; pero la bondad aludida por Sidney posee un carácter más popular que la bondad apelada por Locke, debido a que se remite también al pueblo, entendido este como una parte activa del cuerpo político, mientras que en Locke, los derechos naturales del pueblo, como parte del cuerpo político, son únicamente en potencia, pero en el acto recaen sobre la categoría pretendidamente natural de los hombres propietarios.

De esto deriva en ambos no solamente el deber de la obligación política, sino también el derecho de resistencia y de revocar a las autoridades ilegítimas.

Mientras para Sidney, una confianza igualitaria entre todos es necesaria para formar la sociedad, en Locke el problema de la relación de proporción entre el castigo y la pena, donde quién es juez es parte de la disputa, es la causa del pacto original, a partir del cual surge el gobierno civil. En los dos autores, el uso del entendimiento implica la libertad de formar gobiernos a su propia conveniencia, a pesar de que en Locke esta conveniencia se refiere a los derechos de propiedad. Ambos admiten la desconfianza como un elemento del estado natural, pero mientras en Sidney esta es superada por una tendencia natural y la razón que conducen a la confianza y originan las leyes, en Locke la desconfianza persiste en el gobierno civil, ya que quien atente, aunque sea en

potencia, contra los derechos de propiedad de otro, se convierte en el enemigo y queda fuera de la sociedad.

En relación con la economía, Locke admite una sobreproducción en función del intercambio para generar más riqueza, pero el trabajo dirigido racionalmente por un hombre propietario es suficiente para satisfacer las necesidades y llevar una vida cómoda. Por su parte, Sidney considera más limitado este ejercicio de la razón natural y del trabajo, porque admite que ninguna familia puede proveerse de todo lo requerido para la conveniencia. En síntesis, ambos admiten el intercambio de mercancías para mejorar la vida de las familias, pero mientras en Locke esto se da en una fase intermedia de la teoría de la propiedad y en el estado natural, en Sidney esto propicia las condiciones para el surgimiento de la confianza y de la ley.

Además, para Sidney en el estado natural todos tienen el mismo derecho a las cosas, mientras que en Locke este derecho es solo en potencia y en la medida que se introduce el trabajo en ellas llegan a ser propiedad de quién las ha trabajado. De esto se desprende una variación en la concepción de la igualdad natural, porque en Sidney esta abarca a todos y en Locke cuando la propiedad se materializa con el trabajo, la igualdad es solo en potencia un derecho de todos y se refiere más específicamente a un rango natural de hombres que son iguales entre sí.

En cualquier caso, ambos reconocen la necesidad del surgimiento de algún tipo de liderazgo y de leyes para deliberar sobre las luchas entre iguales, como una característica del paso del estado natural al gobierno civil. Antes de esto, Sidney concibe la existencia de una autoridad como aquella establecida entre las partes mismas para deliberar sobre los asuntos de mayor importancia en Hooker, una autoridad surgida espontáneamente y para cada situación. De modo distinto, Locke se centra en el derecho natural de hacer justicia que posee cada uno en el derecho natural y a la vez de ejecutar el castigo sobre aquel quien atente contra la vida, la salud y la propiedad de cualquier hombre propietario. Luego, el surgimiento de una autoridad común en ambos requiere de un consenso, de todos los seres humanos en Sidney o de los hombres propietarios en

Locke.

En síntesis, la libertad e igualdad naturales del cuerpo político, como mínimo en potencia (en el caso de Locke), son necesarias para ejecutar acciones en pos de una armonía social. Estas acciones y el consenso de la humanidad del cuerpo político, o de cada una de sus partes (de ahí que Locke conceda el derecho natural a la propiedad de modo potencial a un mayor número de hombres) para establecer la ley y la forma del gobierno. Por esto, la virtud de las leyes, el sometimiento de los gobernantes a estas y la obligación política del cuerpo político definen la fuerza de una sociedad, al ser dominante del pensamiento de la Guerra Civil inglesa.

De modo derivado, estos principios pueden ser empleados para justificar formas de gobierno eclesiástico autónomas e iglesias legítimas, separadas de la alta iglesia. Pero esta relación análoga va más allá de la obligación divina de seguir los mandatos de Dios, deriva por analogía de la obligación política de obedecer las leyes asumidas por común acuerdo. Sin embargo, Locke hace más énfasis en este punto y Sidney se centra más en las consecuencias políticas de este.

El bien de lo público en ambos constituye el fin de quienes conforman una sociedad y los gobernantes deben cumplir las obligaciones asumidas de acuerdo con este fin. De aquí deriva el derecho de revocar gobernantes ilegítimos, porque las leyes de cada nación son la medida del poder de sus magistrados.

Finalmente, los buenos gobiernos admiten cambios superestructurales, siempre y cuando éstos no alteren sus fundamentos últimos. Además, aquellos quienes constituyen una forma de gobierno, también pueden abolirla.

**Algunas relaciones entre el *First Treatise* y el *Second Treatise*.** Si bien los dos tratados hablan sobre la propiedad, debido a que para Locke una defensa de la propiedad de los miembros del Partido *Whig* es necesaria, tanto para generar una revolución contra una tiranía o una monarquía absoluta como para apoyar y legitimar una forma de gobierno adecuada, como la monarquía mixta de Guillermo III; en el *First Treatise*, el excedente de la propiedad es justificado en términos más generales y la propiedad que

pueden alcanzar los hombres propietarios es imperfecta y justificada de un modo menos sistemático que en el *Second Treatise*. A pesar de esto, ambos tratados representan una unidad en tanto que esta propiedad tiene el mismo origen teológico y se justifica a partir del trabajo y la realización (*workmanship*) de la obra. En el *First Treatise*, el uso de las cosas y la realización de la obra son el principio de la propiedad particular de los hombres padres y en ese sentido estos no pueden adquirir una propiedad que vaya más allá de la satisfacción de las necesidades y el uso de las cosas para tener y brindarle a su familia una vida con ciertas comodidades. El único argumento aportado para poder acumular un poco más de lo necesario para llevar este estilo de vida es la caridad; una caridad dada por cada uno de estos hombres padres, en función de su propio juicio y no establecida de acuerdo a leyes civiles. Esto se debe a que, a pesar de ser el derecho a la vida y la manutención otorgado a todos los miembros del pueblo inglés, solo quienes son capaces, en su condición de padres, de materializar estos derechos a sus familias, son libres e iguales del todo. Esto último porque son quienes realizan una obra de acuerdo a las leyes naturales y al uso adecuado de la razón natural. A pesar de esto, la propiedad que tiene el hombre padre, tanto de sus hijos y de su esposa como de las cosas materiales resultantes de su trabajo y adecuadas para el uso de su familia, es una propiedad imperfecta, en tanto que él no ha creado el mundo, ni ha creado a sus hijos ni a su esposa. Por estas razones, solo Dios tiene una propiedad perfecta y un derecho a una paternidad real y solo él puede dar y quitar la vida porque ha creado todas las cosas. En contraste, en el *Second Treatise*, cuando la labor del hombre se mezcla con las cosas naturales o la tierra, esta labor es inseparable del resultado de la realización de la obra y por eso las cosas o la tierra llegan a ser propiedad del hombre que las ha trabajado. Además, si bien de acuerdo con la ley natural, no se puede producir más de lo necesario para tener una vida cómoda, no solo la caridad es un argumento de acumulación del excedente, sino también el intercambio de las mercancías con otros hombres propietarios y si el pecado yace en el hecho de que la acumulación perezca, entonces los hombres propietarios, por un acuerdo tácito, previo al pacto original o el origen del

gobierno civil, establecieron un valor convencional para el oro y la plata y comenzaron a intercambiar sus excedentes por estos materiales no perecederos, de donde se justifica, en términos de la ley natural, un uso de la razón natural que potencie una acumulación indefinida de riqueza. Si bien esta acumulación no contradice el argumento de la caridad, expuesto en el *First Treatise*, lo excede de sobremanera. Lo que sí se conserva y se refuerza es la imagen del hombre padre y propietario que construye Locke a lo largo de su obra; esa figura que puede tener derechos naturales en acto, al realizar racionalmente su trabajo y concretar una propiedad, de acuerdo con la ley natural y cumplir así con los designios establecidos en la ley positiva de Dios. Por otra parte, con estos argumentos de ambos tratados, se da una transformación de la estructura patriarcal inglesa: un paso de un paternalismo monárquico, donde el rey era considerado el padre del pueblo inglés, a un paternalismo de hombres relativamente iguales, en la medida que puedan o no puedan generar una extensa propiedad, responsables de sus familias y para quienes es una deshonra tener que pedir caridad. Con esto, en apariencia la figura del padre pasa al espacio privado, pero al ser este quien está sujeto a los derechos naturales activos y estos derechos son los que deben ser defendidos, entonces a la vez es el sujeto político, defensor de sus propios derechos, ya sea mediante una revolución que los reivindique o en la defensa y la participación de una forma de gobierno que los estipule y materialice. Esto representa un nexo fundamental entre la estructura patriarcal-familiar, el capitalismo y el nuevo modelo de estado propuesto por John Locke, en su propio contexto.

De manera similar, atentar contra la propiedad de la persona, la familia y las cosas materiales es entendido como irracional en ambos tratados, pero en el *First Treatise* esto es planteado de modo indirecto y general y en el *Second Treatise*, sistemáticamente y en función de la relación amigo/enemigo. En el *First Treatise*, el ejercicio de la razón natural puede llevar al hombre a ser casi como los ángeles y generar así una propiedad con una acumular suficiente como para dar caridad, de acuerdo con el ejercicio de esta misma razón natural, al hermano necesitado. En este



sentido, aunque en potencia para Locke el hombre padre y caritativo es igual a su hermano necesitado, en función del ejercicio de la razón natural el primero le es superior, porque se acerca más a la naturaleza de los ángeles. Contrariamente, quien no adecua sus actos a la ley natural, se aleja de la razón natural y puede llegar a ser casi como las bestias salvajes, concedidas por Dios a la humanidad en común. De este argumento parte Locke en el *Second Treatise* para presentar como una bestia irracional, un enemigo, no solo de la persona sobre la que recae la injuria, sino de toda la humanidad (la humanidad que adecua sus actos a la ley natural y ejercita la razón natural, materializando en acto sus derechos de libertad e igualdad, en otras palabras la humanidad de los hombres propietarios), a quien viole los derechos naturales a la vida o a la propiedad.

Como tercer punto, el *First Treatise* trata el tema de la esclavitud de modo endógeno porque tiene como único referente al pueblo de Inglaterra, mientras que en el *Second Treatise* entra en juego la política imperialista y colonial inglesa y en función de esto hace énfasis en el estado de guerra, del cual puede derivar la esclavitud de otros seres humanos y pueblos. En el *First Treatise* la libertad es el destino del hombre, de acuerdo con la ley positiva de Dios y la ley natural y de ahí que ningún caballero inglés deba suplicar y menos a su rey; además, la caridad está planteada, en una primera instancia, como un mecanismo para que ningún hombre libre inglés se vea en la necesidad de venderse como esclavo, para que su existencia sea adecuada a la libertad de su destino. Sin embargo, en el *Second Treatise* Locke habla del estado de guerra, un estado que se concreta, tanto en el estado natural como en el gobierno civil. Cuando el pueblo es considerado como esclavo, en el sentido endógeno del *First Treatise*, de acuerdo con la razón natural y su destino, tiene derecho a liberarse de esas cadenas y cuando no es considerado como tal, debe velar, en una forma de gobierno mixta, por el mantenimiento de su libertad. Pero cuando la sanción ejecutada en el estado natural no es proporcional a las faltas o cuando alguno atenta contra la propiedad de otro, ya sea antes o después del surgimiento del gobierno civil, entonces se coloca en estado de

guerra, no solamente frente a quien potencial o activamente comete la falta, sino frente a toda la humanidad o la humanidad de los hombres del rango pretendidamente natural de los propietarios. Como resultado del estado de guerra, surge la esclavitud, no en función del pueblo inglés, sino de las colonias americanas o una guerra contra otro pueblo, entendido como primitivo o no civilizado. Mediante la esclavitud, la persona esclava pierde el derecho a su vida y a sus propiedades, lo cual pasa a ser parte de las propiedades del hombre racional y propietario, inevitablemente vencedor para Locke, por actuar de acuerdo con la razón natural, dada a él de modo superior por Dios. Finalmente, si no tiene propiedad, no es parte del gobierno civil, porque este gobierno surge para proteger los derechos de los hombres libres, de sus familias, de la servidumbre, pero no de las personas esclavas, quienes no poseen propiedad.

Tampoco se presenta en el *First Treatise* una teoría natural ni penal estructurada, capaz de sancionar a quien atente contra el derecho a la vida y a la propiedad y de ahí que el papel del pacto original no sea tan relevante como el de la ley natural, mientras que en el *Second Treatise* el surgimiento de un gobierno civil se debe a la necesidad de establecer castigos racionalmente acordes con las faltas cometidas contra la propiedad. En el *Second Treatise*, mediante el surgimiento de un gobierno civil, a partir de un pacto original establecido entre los hombres libres y propietarios, surgen una serie de leyes penales y una autoridad encargada de deliberar y ejecutar una sentencia racional, evitando así los inconvenientes de la proporción del castigo, hallados en un estado natural, donde no había gobierno civil y una parte fungía como juez de las ofensas recibidas. Esta autoridad debe ser racional y adecuarse a la razón natural y someterse a la ley que ha brotado del pacto original, o de lo contrario es una forma de gobierno autoritaria y puede ser eliminada por negar el derecho activo y natural a la libertad de los hombres propietarios.

En síntesis, para Locke en su contexto, a más propiedad legítima en manos de los laboriosos *whig*, menos poder político del rey y más posibilidad de cambiar la forma de gobierno o legitimar una forma nueva que defienda y ponga en práctica las consignas de

los hombres propietarios: una educación más generalizada, tolerancia religiosa, separación de los poderes ejecutivo y legislativo y sobre todo una defensa y una potenciación de la propiedad como estandarte del derecho natural a la libertad y a la igualdad. Pero en el siglo XX, la descontextualización de los ideales de la libertad y la igualdad lockeanos, así como su teoría de la propiedad, es capaz de justificar al *Second Treatise* como un primer texto de la teoría política occidental y a John Locke como padre del liberalismo y establecer a partir de esto un código político, en función de la relación amigo/enemigo, términos definidos, de acuerdo con la aceptación o negación axiomática de la propiedad privada, como principios del modelo de la economía política en todas las naciones, en un contexto de Guerra Fría.

**Algunas relaciones finales.** La primera diferencia sustancial entre el planteamiento de los tres autores se refiere al auditorio y al contexto para el cual escribieron. Hooker diseñó su obra para la Inglaterra de finales del siglo XVI, en favor de la iglesia anglicana y argumentando la unidad religiosa como un criterio de definición de la identidad nacional, esto en una supuesta armonía tanto con la ley natural como con la ley divina de Dios. Su auditorio estaba compuesto tanto por los partidarios de la alta iglesia como los miembros de las iglesias puritanas no calvinistas y los independientes y ataca cierta actitud de las iglesias calvinistas, de acuerdo con la cual y según el autor, no pueden entrar en un debate racional con la iglesia anglicana, para conformar una única iglesia nacional. En contraste, Sidney y Locke plantearon sus argumentos a partir del soporte de un pensamiento producido en algunos acontecimientos históricos no vividos por Hooker (la Guerra Civil y el Interregno) y en favor de las posiciones puritanas en general, en contra de la alta iglesia. Además, ambos autores son miembros del Partido Whig y se oponen al Partido *Tory*, ninguno de los cuales existía en la época de Hooker; sus planteamientos atacan directamente la reimpresión de 1680 del *Patriarca* de Filmer, la cual expone un argumento al cual también se opuso Hooker: el derecho divino del rey a gobernar. Sin embargo, los motivos de la oposición de Hooker a este derecho eran distintos de los de Sidney y

Locke; mientras el primero busca una mayor independencia y autonomía de la iglesia anglicana de su tiempo, los segundos se oponen a la fuerte complicidad entre la alta iglesia y la monarquía de la década de 1680. Por estas razones, a pesar de ser Hooker un autor propiamente anglicano y Sidney y Locke puritanos de distintas denominaciones, ambos admiran y citan en sus trabajos a Hooker.

Tampoco se refieren a los mismos acontecimientos históricos la obra estudiada de Sidney y Locke. El texto del primero no trasciende las preocupaciones políticas y religiosas que condujeron a la Crisis de la Exclusión, ya que por su participación en el complot de la Casa Rye, en el cual se pretendía asesinar tanto al rey Carlos II como al duque de Yorke, su heredero y futuro James II, fue ejecutado en la primera mitad de la década de 1680. En contraste, el proceder político de Locke, de un carácter más diplomático, queriendo convencer mediante sus argumentos incluso a algunos líderes opositores, mediante visitas a sus propias casas, va más allá y de ahí que en el momento de la publicación de los *Two Treatises*, el autor había vivido tanto el gobierno de James II como la Gloriosa Revolución. Por esto, a pesar de dirigirse ambos autores a los miembros del Partido *Whig*, Sidney se dirige a aquellos, cuando su preocupación principal es el arribo de un rey católico al trono de Inglaterra, mientras que Locke escribió para ese mismo auditorio, pero las correcciones que realizó a su obra antes de su publicación iban dirigidas a un público más grande y tenían como objetivo presentar el texto como un discurso capaz de legitimar el gobierno de Guillermo III, tanto hacia el interior de Inglaterra como en función de sus relaciones internacionales.

A pesar de ser Sidney y Locke pensadores puritanos y oponerse a la iglesia anglicana de su tiempo, el estilo de redacción, el énfasis en los argumentos teológicos y políticos y el proceder práctico en los acontecimientos políticos de su época, brindan indicios suficientes para presuponer que no pertenecieron a la misma filiación eclesiástica. Sidney se inclina más por el tratamiento de los principios políticos que teológicos y manifiesta una mayor influencia calvinista, mientras que los principales postulados de Locke derivan de sus más arraigadas creencias religiosas. De esta manera,

el énfasis en los argumentos teológicos disminuye de Hooker a Locke y de Locke a Sidney.

Otra diferencia fundamental se refiere a la tolerancia religiosa, en la cual confluyen aspectos tanto políticos como religiosos. Hooker considera necesaria la existencia de una iglesia nacional para generar una sociedad y darle cohesión e identidad cívica; esta iglesia debe estar abierta a dialogar con las demás posturas religiosas para perfeccionar sus leyes, pero su tolerancia no va más allá de esto. En otras palabras, para que halla tolerancia religiosa, debe haber una única iglesia y las demás deben llegar a un acuerdo por consenso con esta, en los términos establecidos para esta, como mecanismos de resolución de conflictos, mediante una vía racional, de acuerdo con la razón natural y la ley divina de Dios. Contrariamente, Sidney y Locke son partidarios de una tolerancia religiosa más amplia y apelan al reconocimiento de las posturas puritanas, presbiterianas o congregacionales, como iglesias autónomas. El consenso entre los hombres para conformar una sociedad deriva de otros aspectos, no desligados del entramado teológico, pero son propiamente políticos, como la necesidad de establecer una autoridad en común para velar por el cumplimiento de los derechos naturales o de las leyes convencionales, establecidas entre los hombres. En otras palabras, la cohesión nacional deriva exclusivamente del pacto original del cual ha surgido la sociedad entre los comuneros. Incluso Locke lleva los términos de la tolerancia religiosa más allá al entablar relaciones de amistad y diálogo sobre temas teológicos con uno de los más prominentes representantes de la iglesia católica irlandesa, Mr. Molineaux.

También existe una diferencia significativa en función del carácter jurídico. Los tres pensadores están de acuerdo en la necesidad de separar la ley civil de la eclesiástica, porque ambas se refieren a campos distintos, pero lo hacen guiados por distintos intereses. Como ya se mencionó, Hooker busca fortalecer el gobierno de la iglesia de Inglaterra, fortificándola como una institución nacional encargada de regular y censurar todas las prácticas religiosas contrarias a sus principios; Hooker busca darle más poder a la elite que controlaba la alta iglesia de su tiempo. Los motivos de Sidney y Locke son

muy diferentes; a partir de sus posiciones divergentes de las elites gobernantes y la complicidad de la iglesia de Inglaterra y la monarquía, su apelación a la separación de la ley eclesiástica de la ley civil responde a la necesidad de aceptar las posiciones religiosas puritanas como agentes religiosos con derecho y definir la constitución del estado en términos meramente políticos, donde los intereses privados tuvieran un garante que no pudiera ser transgredido por la voluntad del monarca. En ese sentido, los opositores del gobierno de la década de 1680 apelan a la separación de ambos campos, en términos jurídicos, porque esto implica dividir y confundir al enemigo en común, aglutinado a partir de una amalgama de ideas religiosas y políticas en el Partido *Tory*. Ahora bien, Sidney no le brinda un trato con tanta profundidad al tema de la tolerancia religiosa como Locke.

A pesar de la cuatro diferencias fundamentales, brevemente descritas en los párrafos anteriores, los tres autores parten de ciertos criterios dominantes del orden del discurso imperante en la intelectualidad de la Inglaterra protestante del periodo en el cual escribieron. De acuerdo con estos criterios existe un derecho natural, el cual debe brotar y ser justificado racionalmente, a partir de un reconocimiento de la ley natural. Para los tres autores, mediante la razón el hombre puede reconocer el derecho natural y este brota directamente de la ley natural, por lo que una sólida interpretación de la ley natural es capaz de conducir a una concepción del derecho natural, favorable a los intereses desde los cuales escriben y en función de los auditorios para los cuales estructuran sus discursos. Luego, la razón natural es la facultad a partir de la cual los hombres se diferencian de las bestias o de los seres irracionales, porque a través de la razón natural pueden alcanzar su perfección, esto en función con la ley divina o la ley positiva de Dios, manifiesta en las escrituras. De esto se desprende que quien no se apegue en su modo de razonar a la concepción dominante del derecho natural, no razona adecuadamente o se comporta de modo irracional y de ahí que la definición de humanidad, en su sentido político, no se corresponda con la definición biológica, porque no solamente aquellos seres quienes no razonan, sino también quienes no lo hacen de

una manera específica, no pertenecen a la humanidad y la razón (este tipo de razón adecuado a los intereses representados por quien redacta los discursos y tiene el privilegio del habla) es un obsequio o una concesión dada por Dios a los hombres, para que dominen a los demás seres y se multipliquen por toda la tierra.

Finalmente, Locke centra su posición en una justificación de la propiedad privada como un derecho natural y potencial de todos los hombres. Sin embargo, solamente el rango natural de los hombres propietarios, mediante el empleo de la razón natural, puede llegar a apropiarse, no solamente de aquello necesario para mantener su existencia y la de su familia, sino para vivir cómodamente y acumular riqueza. Estos hombres constituyen para Locke la verdadera humanidad y centra en ellos sus ojos en el momento de la redacción de la obra, porque les considera los únicos capaces de generar una revolución en Inglaterra, en contra de la opresión causada tanto por la iglesia anglicana como por la monarquía contra aquellos hombres propietarios, industriales y comerciales, quienes tenían otras perspectivas sobre la religión y los asuntos públicos y cuya riqueza debía darles el poder suficiente para velar por sus propios intereses en el gobierno. A estos mismos hombres se dirige Locke al publicar por primera vez su obra y coloca las esperanzas de este rango pretendidamente natural en la conformación del gobierno de Guillermo III, la nueva constitución y la definición de las nuevas políticas estatales, en función de los asuntos públicos.

En síntesis, en función de la comparación de estos tres tópicos en estos tres autores, la parte más original de la obra de Locke es su teoría de la propiedad, la cual tendrá gran impacto en las discusiones académicas de la teoría política, a partir de 1960; pero los motivos y el sentido de la teoría de la propiedad en el contexto de John Locke son distintos de los tratados por la tradición occidental de la segunda mitad del siglo XX, en otros contextos y para otros auditorios.

## **CAPÍTULO 6: CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN**

### **INTRODUCCIÓN**

Las siguientes conclusiones se sub-dividen en tres apartados en los que se reúnen las inferencias principales, extraídas de los capítulos anteriores y se ordenan en los siguientes ejes discursivos. En primer lugar, se presentan las conclusiones centrales al respecto del proceso de canonización de John Locke como padre del liberalismo, lo cual se analizó en los capítulos 3 y 4. En segunda instancia, las conclusiones principales del análisis sobre la recepción de las ideas de Locke sobre la ley natural, la razón natural y el pacto original en su propio contexto y el contexto, derivadas del capítulo 5. Finalmente, se formula un conjunto de conclusiones derivadas de lo anterior referentes a las posibles causas de la canonización de Locke como padre del liberalismo en la teoría política occidental de la segunda mitad del siglo XX y la consolidación del *On Government* como un primer texto del mecanismo de exclusión discursiva definido por Foucault como “comentario”, constituyendo este proceso un arcano político de carácter académico, de acuerdo con el abordaje teórico de esta investigación.

### **ESTIPULACIÓN Y CANONIZACIÓN DE JOHN LOCKE COMO UN AUTOR LIBERAL Y COMO PADRE DEL LIBERALISMO EN LA TEORÍA POLÍTICA TRANSATLÁNTICA U OCCIDENTAL**

Como se puede inferir del capítulo 4, existen distintas interpretaciones históricas de la obra política de Locke y durante la segunda mitad del siglo XX, estas se centran principalmente en el *On Government* o el *Second Treatise*, sin el primer capítulo o aquel que resume los resultados del *First Treatise*. Todas estas interpretaciones están atravesadas por luchas de fuerzas de diferentes bandos, en distintos momentos de la historia política angloamericana y el ocultamiento, no solo del *First Treatise* y del primer capítulo del *Second Treatise*, sino también de otras obras políticas de Locke como los *Two Tracts* (descubiertos durante la década de 1940), se corresponde con alguna intencionalidad del poder.



De acuerdo con el abordaje teórico de la investigación, una interpretación exclusivamente textual y analítica de los argumentos lockeanos, expuestos en el *Second Treatise*, da por sentados muchos intereses ideológicos a los cuales se adhiere, consciente o inconscientemente, quien escribe y se adecua al *arcana imperii*, establecido por los mecanismos de exclusión discursiva que le regulan y determinan su normalidad académica, esto independientemente de si parte de una posición abiertamente comprometida o si su planteamiento está dotado de cierta pretensión de neutralidad; si argumenta en favor de una intervención del estado en la economía (Rawls, 1999) o si apela a otro tipo de intervención entendido como mínimo, para asegurar el cumplimiento de los contratos y las leyes del mercado (Nozick, 1999); si argumenta en favor (Parry, 1978) o en contra (Macpherson, 2001) del pensamiento político expuesto en ese primer texto de la obra política de Locke.

De lo anterior se desprende que hay algo que subyace allá lejos, en la estipulación y canonización del *Second Treatise*, sin el primer capítulo del *First Treatise*, como un primer texto de la teoría política occidental. Eso que subyace se reproduce a modo de comentario, independientemente de la posición desde la que se parta y por esto, eso subyacente fue decisivo para la canonización de Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* como un primer texto de la tradición política transatlántica u occidental, cuando el conservadurismo encontró un espacio dentro de la teoría política, a partir de su noción de “tradición”<sup>218</sup> y propuso las razones secretas o el arcano político de carácter académico, la medida necesaria para la selección y conformación analítica de la historia política y del canon o el objeto de estudio de la teoría política occidental, entendida como una disciplina independiente de la ciencia política (Gunnell, 1988). Los resultados de esta canonización están manifiestos hoy en día en una diversidad de textos que van desde manuales escolares, libros de introducción al derecho y de filosofía política especializada, donde se reproduce el nombre de John Locke como padre del

---

<sup>218</sup> Noción trabajada por autores como Leo Strauss, tal y como se explicó en los capítulos 4 y 5

liberalismo y se exalta una interpretación analítica de su tratamiento del gobierno civil.

En contraste con el abordaje exclusivamente textual y analítico, de acuerdo con el abordaje metodológico del presente trabajo, una interpretación filosófica contextualista situada es capaz de discernir, con un mayor grado de precisión, el significado del texto en su propio contexto, en relación con el *First Treatise* y con el auditorio para el cual fue escrito; diferenciar de esto las interpretaciones históricas asignadas al discurso, en función de distintos conflictos filosófico-políticos y para variados auditorios, entre los siglos XVIII y XX y comprender el proceso de separación de ambos tratados, así como la historia de su relevancia y su publicación, tanto en Inglaterra y Estados Unidos como en la tradición occidental.

El reconocimiento de estas diferencias interpretativas, realizado entre los capítulos 2 y 4, en la historia de la academia angloamericana, en relación con el liberalismo del siglo XX y la resemantización de los argumentos filosófico-políticos lockeanos, ayuda a comprender no solamente los matices diacrónicos entre lo que el autor quiso decir realmente y lo que quisieron decir sus comentaristas, sino también a identificar eso que subyace en el *Second Treatise* y descubrir especulativamente las causas por las cuales Locke llegó a ser presentado como padre de liberalismo, después de 1950 (Gunnell, 2001) y esta parte de una obra completa como un primer texto del canon de la teoría política occidental.

Sin embargo, en concordancia con el planteamiento teórico general de la investigación, develar esta verdad implica abrir un cofre en el cual se encuentra un secreto: el arcano político de carácter académico desde el que brota esta canonización, a partir de la cual pensamos que John Locke fue considerado como padre del liberalismo desde el siglo XVII y hasta nuestros días. De ahí que la teoría política occidental y su abordaje analítico se protejan, traten de auto-conservarse (¿acaso no de contemplarse como frente al enemigo?) frente al contextualismo y un abordaje que parta de este método para hacer filosofía política muchas veces sea catalogado como histórico y trate de ser excluido de la disciplina, por no apearse a los mecanismos de exclusión

discursiva de tipo disciplinar (Foucault, 1992). Como resultado de esto, en academias con fuerte influencia de algunas perspectivas del liberalismo occidental, realizar abordajes desde el contextualismo puede ayudar a comprender determinados tipos de colonialidad del pensamiento y abrir las puertas a nuevas reflexiones del modo en que hacemos filosofía política.

Uno de los primeros resultados del contextualismo fue la desmitificación de la construcción analítica de la historia política occidental, hecha por la teoría política, a partir de su arcano político de carácter académico. Si esta tradición nos presenta a Locke como el padre del liberalismo, Pocock (1975) refuta esta posición. Para este autor, en su propio contexto no se puede hablar de Locke como un filósofo liberal, en el sentido político. El adjetivo “liberal” no estaba disponible en ese sentido para él ni para ningún otro pensador inglés, durante el siglo XVII. En ese siglo, el adjetivo se refería al ámbito de la moral y a cierta actitud libre, en el modo de conducir una investigación científica. En ambos sentidos, Locke fue considerado un filósofo liberal (véase Mr. Coste en Locke, 1720).

Más específicamente, a partir de los resultados del capítulo 2, durante el siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX en la tradición angloamericana, Locke no gozó de una buena reputación como filósofo, casi en ningún ámbito del saber (Aarsleff, 1971). Sus editores y admiradores trataron de reivindicarlo, principalmente a partir de su tratamiento del entendimiento humano, considerando al *Essay* como un sistema completo y coherente (en Locke, 1794a; en Locke, 1801), en contraposición a las posturas detractoras, conforme a las cuales era contradictorio y oscuro (Tucker, 1781), en función de los intereses de diferentes grupos y los mecanismos de exclusión discursiva, imperantes en el saber académico, en distintos contextos históricos.

Con el surgimiento del Partido Liberal inglés, en la década de 1840, los planteamientos especulativos, de mala reputación en la academia y la práctica política inglesas, por ser estos una característica de la filosofía continental, de la cual se diferenciaban por su abordaje práctico y utilitario (Abee, 1902); adquieren cierto valor

funcional como fundamentos filosóficos de la política y tanto la valoración de la importancia de la Gloriosa Revolución como la imagen de Locke como un filósofo político, comienzan a dar un giro significativo.

Al respecto de Locke, esta transformación no comienza a darse, en una primera instancia, en relación con su obra política, pues en otros campos del saber alcanzó prestigio más rápidamente que en la teoría política. Su nombre fue estipulado y canonizado durante el siglo XIX como el padre de la pedagogía inglesa (en Locke, 1880), la psicología y el entendimiento humano (Alexander, 1907), tanto por intelectuales conservadores como liberales y católicos.

De acuerdo con los resultados del capítulo 3, en Inglaterra la obra política lockeana, principalmente los *Two Treatises*, no será reivindicada sino hasta las primeras décadas del siglo XX, a partir de ciertos intereses funcionales del Partido Liberal y de sus intelectuales para justificar las ideas necesarias para una revolución, proceso a través del cual llegaron a catalogar a la Gloriosa Revolución como una gesta propiamente liberal (Laski, 1920), precedente de sus intereses ideológicos. En este contexto, la imagen política de John Locke oscila entre dos perspectivas: a. se le considera como un precedente del liberalismo, movimiento cuyo verdadero fundador era considerado Charles James Fox (Samuel, 1920); b. Locke y otros pensadores *whig* eran autores propiamente liberales, pero sus planteamientos fueron incapaces de alcanzar el esplendor del derecho a la libertad, logrado en Inglaterra por los liberales del siglo XIX (en Locke, 1847). El valor funcional de John Locke para fundamentar las ideas históricas, necesarias para justificar una revolución, fue elevado por encima de otros intelectuales contemporáneos y llegará a ser estipulado como el principal escritor *whig*-liberal del siglo XVII, por Leonard Hobhouse (1945).

A pesar de esta estipulación de Locke como el principal autor liberal del siglo XVII y del siglo XVIII como el origen pretendidamente histórico del liberalismo, el papel de Locke como padre del liberalismo no será canonizado antes de la segunda mitad del siglo XX y por motivos muy distintos de los de Leonard Hobhouse. Como se

explicó en la introducción, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, otras figuras eran consideradas padres del liberalismo, durante la primera mitad de la centuria pasada y en función de distintos intereses políticos e ideológicos. Entre ellos, el más destacado era Jeremy Bentham (Bell, 2014), pero también sobresalieron Algernon Sidney (Robbins, 1947) y Richard Hooker (Alexander, 1908). En muchos casos, Locke no pasaba de ser considerado como una figura secundaria de la filosofía política del siglo XVII, porque sus principales argumentos eran entendidos como carentes de originalidad (Lamprecht, 1918).

En concordancia con el estudio hecho en los capítulos 3 y 4 sobre la ciencia política estadounidense, el proceso de canonización de John Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise*, sin su primer capítulo, como un primer texto de la teoría política occidental, va de la mano con los conflictos internos de la ciencia política estadounidense de la primera mitad del siglo XX (Gunnell, 1988). Antes de la separación de la teoría política de la ciencia política, no puede hablarse de una tradición unificada en Inglaterra y Estados Unidos ni el continente europeo, porque la ciencia política y sus distintas sub-disciplinas tenían como finalidad definir identidades políticas nacionales, acordes con las nuevas formas de poder, diferenciadas tanto del conservadurismo como del totalitarismo y del socialismo soviético. La ciencia política buscaba en cada nación dominante, el modo más adecuado para conducir el cambio necesario para orientar la política del país y sus relaciones internacionales. En estos aspectos se centraba la discusión política.

Como se detalló en el capítulo 4, un punto en común entre la ciencia política estadounidense, inglesa e incluso continental es la ausencia de un mecanismo de exclusión discursiva de acuerdo con el cual, un discurso académico sobre teoría política debiera presentarse como rigurosamente neutral. Todas o al menos la gran mayoría de las posturas de la ciencia política del periodo, a excepción del creciente auge del positivismo en Estados Unidos, son posiciones abiertamente comprometidas o afiliadas a determinados principios políticos, disponibles en la mesa de la discusión, tanto para

determinar las prácticas políticas como los discursos académicos más políticamente correctos. El requisito de un discurso científico político para estar presente en la mesa de la discusión era auto-proclamarse como liberal, tanto en los sentidos ético y científico como político del término. Luego, la ciencia política, desde la primera mitad del siglo XX, es una ciencia comprometida y su posición original yace en una auto-proclama de liberalismo político.

La incertidumbre y el vacío político y existencial, provocados por las causas y las consecuencias de las dos grandes guerras, aportan las condiciones para que la ciencia política pueda ser una disciplina comprometida, a pesar de que esto pase a ser parte del arcano político de carácter académico de la teoría política, durante la segunda mitad del siglo XX; cuando el carácter comprometido sirve para catalogar a las posturas de izquierda (principalmente originadas en las academias de la URSS y algunas formas de pensamiento en las colonias) y diferenciarlas de las artificial y analíticamente definidas como occidentales. Paradójicamente, antes de la segunda mitad del siglo XX, la misma teoría política, entendida como una sub-disciplina de la ciencia política, construye analíticamente un tipo de abordaje racionalista, el cual se caracteriza por manifestar, denotada o connotadamente, ciertos intereses y predilecciones de los individuos encargados de producir y reproducir los discursos de la historia y sus filiaciones ideológicas.

Otro punto en común de las tradiciones de este periodo, de acuerdo con los resultados de los capítulos 3 y 4, del cual brota su diversidad y especificación nacional, se desprende del carácter creativo, inherente a esa búsqueda de soluciones teóricas y prácticas para la incertidumbre mundial y el vacío político y existencial, desde posiciones comprometidas. Las respuestas de la ciencia política y sus distintas sub-disciplinas se centran en presentar la mejor vía económica, política, cultural, social y militar y por eso no suponen un mecanismo de exclusión discursiva a partir de cual deba recurrirse a un conjunto reducido de autores o textos para buscar las soluciones esperadas, por lo que no existe algo parecido a una tradición occidental. Los diversos

métodos empleados por la ciencia política en este periodo, permiten recurrir a una masa indefinida de recursos teóricos e históricos para generar interpretaciones académicas y propuestas prácticas, acordes con las dificultades del momento y a la altura de la circunstancia. Más específicamente lo que importaba era determinar los mecanismos para resolver los principales problemas afrontados por los intereses más notorios en la definición de las políticas nacionales y no la recurrencia casi obligatoria a un conjunto de autores y textos pre-seleccionados para justificar las premisas teóricas y racionalistas del planteamiento político. Estos intereses oscilan entre dos perspectivas contradictorias: a. entre las propuestas más conservadoras: la no intervención del estado en la economía, más allá de lo necesario para asegurar el comercio, el territorio, la propiedad y la expansión; b. entre las propuestas liberales socialistas inglesas y progresistas estadounidenses: la planificación y ejecución de una serie de programas de reformas sociales (Collins, 1922). Entre ambas perspectivas generales, se encuentran numerosas posturas, atravesadas por intereses particulares, característicos de la lucha de fuerzas, establecida para definir las identidades nacionales.

En síntesis, las principales características en común de la ciencia política del periodo eran ser una disciplina comprometida y creativa, la cual enfatizaba los resultados del proceso discursivo y no la regulación de las premisas desde las que debía partirse para abordar académica o prácticamente la política.

Durante la primera mitad del siglo XX, uno de los métodos más empleados por la ciencia política, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, fue la historia de las ideas. Este se caracteriza por ser histórico y nacionalista. Su abordaje mezcla un estudio diacrónico de las ideas democráticas nacionales, en función de las necesidades de un momento presente, con distintos problemas políticos y disputas ideológicas de los contextos en los cuales tales ideas fueron producidas (Dunnig, 1905; Merriam, 1920a; 1920b). Esto le diferenció de la disciplina de la historia.

Tanto el método de la historia de las ideas como otros modos de abordaje comprometidos tuvieron como finalidad adecuar la conciencia social y la práctica

política a los intereses ideológicos de determinados grupos dominantes en Estados Unidos (Grimes, 1962) y reformistas ingleses (Hobhouse, 1945) y presentar al discurso liberal de la ciencia política como un proceso histórico a través del cual se puede arribar rigurosamente a una interpretación del momento y la circunstancia. En este sentido, tenían un receptáculo en común con el materialismo-histórico, imperante en la URSS y algunos sectores del pensamiento crítico de las colonias.

En el caso de Estados Unidos, estas perspectivas alcanzan su máximo esplendor con los enfoques conductistas más rígidos, a partir de los cuales la ciencia política es estéril, si los conceptos necesarios para definir una identidad cívica y nacionalista no se manifiestan en lo que dice y hace la gente (Lasswell y Kaplan, 1950). El aparato de educación formal debía estar al servicio de este tipo de adoctrinamiento, presentado como científicamente riguroso y políticamente liberal, sin entrar en contradicción con los ideales de libertad e igualdad, exaltados por la teoría liberal, debido a que tanto los ideales como el control conductista responden a los mismos intereses. Esto a pesar de criticar severamente el control ideológico ejercido por la URSS sobre la producción académica y el aparato de la educación formal. Este tipo de perspectivas afectará en gran medida la conformación del arcano político de carácter académico de la teoría política occidental de la segunda mitad del siglo XX.

También en Estados Unidos, la teoría política, de la mano con Sabine (1961), plantea un divorcio con los métodos tradicionales de la ciencia política y enfatiza la construcción lógica de la teoría política en sí misma, visualizando a la política como un todo en el cual la teoría política se refiere exclusivamente a la teoría política y a un futuro, por lo que no entra en conflicto con las contradicciones de la realidad externa ni con el contexto de producción de las ideas. Sin embargo, debido a las dos características en común de la ciencia política de la primera mitad del siglo XX, el carácter comprometido y la creatividad en función de arribar a soluciones políticas, tanto la teoría política como los demás modos de abordaje de la ciencia política tienen en común presuponer aquellos principios políticos que pretenden demostrar, implicando esto no



solo una circularidad sino una parcialidad ideológica, presentada como un abordaje neutral y rigurosamente científico.

De acuerdo con los resultados de la concreción de los capítulos 3 y 4, a diferencia de la ciencia política tradicional, la teoría política no parte de un pasado para justificar un tipo de conducta en un momento presente; la verificación de los juicios emitidos desde la teoría política se fundamenta en el principio analítico de no contradicción y su relación con la realidad solo podría presuponerse en el orden del deber ser del hombre y el futuro de la humanidad. Por estas razones, para Sabine (1961), cada historiador serio se refiere a la conciencia del deber ser, esperada de un hombre honesto y la suposición de estos valores es el eje central de la propedéutica de su planteamiento, de la cual debe derivar su teoría política. En otras palabras, el arcano político de carácter académico de la teoría política, de acuerdo con este autor, deriva de la concepción de cada historiador de la política y no de una concepción general, asumida por todos los historiadores de la teoría política.

Sin embargo, entre las décadas de 1940 y 1950, como consecuencia del temor y el progresivo distanciamiento del pensamiento socialista, el carácter comprometido del historiador de la teoría política, del cual se origina la propedéutica de su planteamiento, dejará de ser denotado y pasará a ser parte de una especie de arcano político de carácter académico y liberal de la teoría política, ya no definido por el historiador de la teoría política, sino por un conjunto de mecanismos de exclusión discursiva de tipo disciplinar, por lo que la teoría política deja de presentarse como abiertamente comprometida, más allá de definirse como una disciplina propiamente liberal, y el carácter creativo de la historia de las ideas queda en el pasado. Esto tendrá como consecuencia una clasificación del tratamiento de la filosofía política en dos grandes grupos. Las posiciones comprometidas serán consideradas marxistas y las posiciones analíticas liberales, lo cual marginará otros modos de abordaje de la filosofía política, críticos del método analítico de la teoría política, como el contextualismo y los estudios coloniales. De ahí la importancia de realizar investigaciones contextualistas para discernir el arcano

político de carácter académico de la teoría política, principalmente en academias periféricas como la costarricense, donde sufrimos una fuerte influencia del abordaje analítico de la teoría política occidental, en función de nuestros estudios sobre filosofía política.

Una de las principales causas de este proceso será la necesidad de la academia angloamericana y continental de distinguirse del abordaje del materialismo histórico, característico de la academia y la concepción de mundo, tanto de la URSS y lo hallado del otro lado de la cortina de hierro, como de aquellas naciones con revoluciones socialistas en América Latina y el mundo y algunos sectores de la academia en las colonias, auto-proclamados como marxistas. Más específicamente, si el método del materialismo histórico es abiertamente comprometido y el compromiso político con la realidad es uno de sus pilares epistemológicos y metodológicos, para diferenciar radicalmente el abordaje de la teoría política occidental, esta debe ser eminentemente analítica, adoptar progresivamente una pretendida neutralidad positivista y catalogar como falta de rigurosidad científica, cualquier otro planteamiento político, académico o no académico, en el cual se plantee abiertamente un compromiso no liberal con la realidad. En conclusión, y en concordancia con el planteamiento teórico de la investigación, quien dentro de la academia se sujete al arcano liberal de la teoría política, se adecua en Occidente a una especie de *arcana imperii* y quien no lo hace, corre el riesgo de sufrir las consecuencias de un *arcana dominationis* y llegar a ser considerado marxista, un mal académico o un académico falta de rigurosidad científica, como para ser tomado en cuenta seriamente en la discusión de la política. En otras palabras, a partir del establecimiento de estos parámetros, entra en juego la ciudadanía académica de los intelectuales y surgen mecanismos de exclusión discursiva a partir de los cuales se excluye de una disciplina un planteamiento por su método y sus argumentos. Por ejemplo, un abordaje filosófico contextualista llega a ser entendido como más propio de la historia de las ideas, la historia de la filosofía o la mera historia y no como filosofía política, por lo que desde la filosofía se ejerce cierto control y presión

para generar abordajes analíticos, adecuados a la teoría política.

En síntesis, cuando la teoría política era una sub-disciplina de la ciencia política, el historiador de la política constituía su propio aparato intelectual, a partir de una posición comprometida. Su participación en la construcción del aparato intelectual de su obra partía de su posición ideológica o la concepción oculta de sus propósitos políticos, a partir de los cuales definía el deber ser del hombre liberal, en completa independencia del orden externo de las cosas políticas, el momento o la circunstancia, por lo menos en apariencia teórico-metodológica. Pero con la separación de la teoría política de la ciencia política, este proceso deja de presentarse, al menos denotadamente, como políticamente comprometido. Paralelamente se reduce, mediante los mecanismos de control establecidos para tales propósitos, la libertad creativa de quien construye discursos sobre teoría política.

Los resultados de la Segunda Guerra Mundial y la preponderancia de Estados Unidos como potencia serán los motivos principales por los cuales los sectores dominantes de la academia, al ser imperante de las dinámicas internacionales, se adecuarán progresivamente a la consolidación de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política y abogarán por la constitución de una tradición occidental, capaz de regular la conciencia de las personas, no solamente en Estados Unidos o Inglaterra, sino también en los países europeos aliados y las zonas de influencia del llamado Bloque Occidental.

En este proceso de control y regulación de la producción de los discursos, si con Sabine (1961) el historiador tenía la potestad de seleccionar en una masa indefinida de recursos teóricos, compuestos por autores y textos, los más adecuados a sus propios intereses, como había ocurrido con los diversos métodos de la ciencia política de la primera mitad del siglo XX; con Leo Strauss (1995) el académico no solamente ve reducida su libertad creativa en términos metodológicos y epistemológicos, porque es la teoría política misma quien realiza, en su condición de disciplina, la selección de los contenidos o el objeto de estudio por el historiador. Para Strauss (1995) la selección, la

estipulación y canonización de textos no es el resultado de una predilección individual, sino el producto de una tradición denominada occidental, definida y definitoria, en términos propedéuticos, de la teoría política.

En concordancia con el capítulo 4, con la introducción del concepto de “tradición”, Strauss (1995) no solamente limita la libertad creativa de cada académico dedicado al estudio de la teoría política; a través de una serie de filosofemas relativiza dos de las fronteras fundamentales del liberalismo, tal y como había sido entendido por la mayoría de los científicos políticos de la primera mitad del siglo XX. Para tales autores, el liberalismo era una posición distinta del conservadurismo y del comunismo, la cual, al igual que las dos anteriores, se posiciona en contra de los totalitarismos; como consecuencia, tanto la ciencia política como la teoría política son consideradas por estos autores como una disciplina y una sub-disciplina propiamente liberales. En contraste, el planteamiento de Strauss relativiza todas las fronteras del liberalismo para colocar al conservadurismo en una posición de privilegio, dentro de la teoría política, entendida como una disciplina independiente de la ciencia política.

De esta manera, el conservadurismo llega a definir el eje central y el arcano político de carácter académico de la teoría política, el criterio unificador y selector de su canon: la tradición. El conservadurismo con Strauss (1995) invade el terreno académico de las principales concepciones liberales de la primera mitad del siglo XX y adquiere una importancia principal a la hora de definir los autores y los textos válidos para la teoría política, entendida como una disciplina autónoma. Luego, con la constitución de la teoría política como una disciplina independiente de la ciencia política, con su propio método y concepción epistemológica, el conservadurismo, valiéndose de los aspectos anteriores, llega a definir el objeto de estudio o el corpus de una disciplina propiamente liberal y esta participación del conservadurismo en la propedéutica de la teoría política es una de las principales arterias del arcano político de la nueva disciplina.

En resumen, la teoría política se constituye como una disciplina independiente de la ciencia política y estipula como mecanismo de exclusión discursiva de tipo disciplinar

la selección de un conjunto de autores, textos primarios, marcos teóricos y métodos específicos, temas de investigación e incluso normas de formato. De modo similar a como en el siglo XIX en Inglaterra, la imagen de Locke comenzó a ser exaltada, no solamente por autores liberales sino por pensadores conservadores, principalmente en lo referente a su teoría de la educación (en Locke, 1880); en la segunda mitad del siglo XX, en Estados Unidos, los conservadores definen el arcano político de la teoría política, a pesar de que esta siga entendiéndose como una disciplina propiamente liberal.

A partir de la constitución de este canon, se oscurecieron otros textos y autores, así como el abordaje de la historia de las ideas y se estableció una división entre los estudios de la filosofía política y la historia. Se excluyó del abordaje académico de la filosofía política a la historia de las ideas por considerarse un método propio de otra disciplina. Más específicamente, el método seguido de la teoría política implica un análisis predominantemente textual de obras de un canon previamente seleccionado y en función de las posibilidades de interpretación, reguladas y determinadas por la tradición occidental. A partir de esto, un estudio académico de teoría política debe limitarse a comprender la historia de los argumentos, dada de antemano por la tradición, sin caer en la tentación de hacer un abordaje contextual (porque este es propio de otra disciplina) y debe limitarse a identificar semejanzas y diferencias intertextuales, evitando a toda cosa la contradicción y siguiendo los postulados propios de la disciplina sobre la política, adecuados a los intereses del Bloque Occidental.

La creatividad académica queda así reducida en la misma medida que los abordajes abiertamente comprometidos excluidos del abordaje académico de la teoría política occidental en el sentido metodológico y epistemológico. En consecuencia, si un abordaje es comprometido, es marxista y si es analítico es liberal y no hay una tercera opción, descartando de paso abordajes críticos del método analítico de la teoría política, como el contextualismo.

De lo anterior y el abordaje teórico de la investigación, aquel académico que se adecua a estos mecanismos de exclusión discursiva, se conforma con un *arcana imperii*;

aquel otro quien parte de otros métodos, textos y concepciones epistemológicas es considerado anormal, falto de rigurosidad científica e incluso como el enemigo, a partir de distintos grados de vigilancia y de castigo, manados desde un *arcana dominationis*. Estos elementos constituyen el arcano político de carácter académico imperante en las academias, bajo la influencia de la artificial tradición occidental, desde la Guerra Fría. Tal arcano se refuerza con la caída del Muro de Berlín y el desplome de la URSS, mediante un aire de triunfalismo y la supuesta muerte de la historia.

Esta selección de textos, la regulación de los métodos y el modo de interpretación implica un *arcana imperii* no solo para las academias angloamericanas sino para toda academia en el ámbito geográfico de los países aliados y sus zonas de influencia colonial. Por lo tanto, y a partir de todo lo anterior, puede decir que la teoría política occidental surge como una disciplina independiente de la ciencia política a partir de un arcano y además tiene su propio arcano político de carácter académico. Además, la canonización de Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise*, sin el primer capítulo, como primer texto de la tradición liberal occidental, responde a ese arcano político de carácter académico, a esa constitución analítica de la historia de la teoría política y a los intereses de determinados grupos dominantes durante la Guerra Fría, en el Bloque Occidental. Aunado a lo anterior, esta canonización también se corresponde con algunos principios conservadores, pues fue el conservadurismo el que definió el canon de la teoría política como una disciplina independiente y liberal.

Para comprender mejor lo anterior, debemos esbozar algunos de los principales puntos de partida de la teoría política: a. la exclusión de todo planteamiento ajeno a la tradición occidental del canon de la filosofía política académica; b. concebir como un monstruo a cualquier teoría que no comprenda, tácita o denotadamente, una justificación de la propiedad privada como un derecho legítimo; c. la construcción analítica de la forma, la trayectoria y el contenido mismo de la tradición política occidental, en términos académicos. En consecuencia, la interpretación canónica de la filosofía política y la teoría política occidental responde a los intereses de una voluntad de verdad,

impuesta secretamente a través del discurso aceptado por estas disciplinas como racionalmente académico y sanitariamente occidental.

De esta manera, al igual que Locke defendió los intereses de la categoría de hombres propietarios, como si tal categoría fuera un rango inherentemente natural a quienes poseen las características definatorias de la misma y para eso concedió cierto margen de derechos naturales y potenciales a un sector más amplio de la humanidad, la teoría política adquiere su autonomía para convertirse en un mecanismo de exclusión disciplinar, defensor de los intereses de las elites de los países aliados, generalmente compuestas por hombres quienes tienen acciones o poseen la mayor parte de las principales compañías trasnacionales mundiales y para eso regulan la academia dedicada al estudio de la política en su propio territorio y su ámbito de influencia, mediante el establecimiento de una tradición a la cual cada intelectual debe apegarse para adquirir cierto margen de libertad académica sin ser tachado de tener una posición radicalmente comprometida, ser poco riguroso o no académico.

Paradójicamente, una posición radicalmente comprometida es el mecanismo de exclusión disciplinar de la teoría política, porque esta no acepta ninguna otra racionalidad que no sea aquella acorde con los intereses de las elites de los países aliados, esto principalmente en lo que concierne al control de los métodos, los marcos teóricos y actualmente, las normas de derechos de autor. Por lo tanto, los intelectuales mismos, al reproducir este poder constituyen parte del deseo normado y son considerados secretamente por la voluntad de verdad de las elites mencionadas, como parte del animal polícromo que debe ser ordenado porque es irracional e incapaz de constituirse como una parte en la negociación. Este será el punto de partida del abordaje metodológico del contextualismo de la segunda mitad del siglo XX, característico de la Escuela de Cambridge, para estudiar lo que los escritores quisieron decir realmente en sus textos para sus propios contextos y para sus propios auditorios y de ahí arribar a resultados con un mayor grado de comprensión histórico-contextual, capaces de oponerse a las interpretaciones analíticas de la teoría política.

## PECULIARIDADES DEL TRATAMIENTO DE JOHN LOCKE SOBRE LA LEY NATURAL, LA RAZÓN NATURAL Y EL PACTO ORIGINAL EN SU PROPIO CONTEXTO

John Locke redacta los *Two Treatises* en un contexto muy distinto del anterior, en el cual existe una marcada tensión política en Inglaterra, caracterizada por una polarización, manifiesta en el reciente surgimiento de los dos principales partidos políticos, imperantes en el último cuarto del siglo XVII: el Partido *Tory* y el Partido *Whig*. El principal conflicto era el establecimiento de los límites del poder de la monarquía y la iglesia de Inglaterra.

De acuerdo con los resultados obtenidos de la realización del capítulo 5, al ser el rey la máxima autoridad tanto política como religiosa, el Partido *Tory* defendía la doctrina del derecho divino del rey a gobernar, bajo una forma de gobierno supuestamente instituida por Dios, la monarquía absoluta. Esto no solamente le garantizaba al rey convertir su voluntad en ley, sin ninguna limitación, sino también justificaba la imposición de la iglesia anglicana sobre las tendencias puritanas, ya fueran presbiterianas o congregacionales. Para reforzar su posición, desde el Partido *Tory* promovieron la reimpresión de una obra redactada por Sir Robert Filmer, durante la primera mitad del siglo XVII, para justificar el derecho de Carlos I al gobierno absoluto de Inglaterra, en el contexto de la Guerra Civil inglesa: *Patriarcha*. Los argumentos mediante los cuales Locke refuta los fundamentos de la teoría de Filmer se encuentran claramente detallados en el *First Treatise*.

Debido a la voluntad de verdad del rey y del partido oficial, se ejecutaban constantes violaciones de los derechos de las personas disidentes; se les aplicaba una especie de *arcana dominationis*, el cual podía ir desde la encarcelamiento y la expropiación hasta la muerte. El Partido *Tory* representaba, en función de los intereses del rey y de sus propias elites eclesiásticas, una especie de deseo normado, el cual



reproducía la lógica de los mecanismos de exclusión impuestos por la corona, los cortesanos y los miembros privilegiados de la alta iglesia, quienes se encargaban de vigilar al pueblo para que todos los ingleses vieran y dijeran lo que era permitido ver y decir, de acuerdo con la voluntad de verdad del poder dominante. Quienes no alteraran ese orden y lo reprodujeran en cada uno de sus actos públicos y privados, constituían la parte obediente del deseo normado y se conformaban con ciertas libertades obtenidas a modo de *arcana imperii*, sin ser castigados por el poder. Los requisitos fundamentales eran ser hombres, adultos, cristianos, anglicanos y mantener un juramento solemne, tácito o explícito, de fidelidad al rey, a su estructura paternalista e institucional y mantener su voluntad de verdad como ley. De ahí la importancia de los planteamientos de varios autores y entre ello, los de Locke en el *Second Treatise*, donde pretende fundamentar, desde una concepción diferente de la ley natural y la razón natural, tanto la existencia de un derecho natural como de un pacto original distintos, a partir de los cuales se pudiera legitimar la existencia de otra clase de hombres, capaz de hacerle frente a esa estructura del poder y establecer una nueva, en términos de justicia.

Los partidarios de una fe religiosa puritana, ya fueran presbiterianos, congregacionales o independientes, no estaban de acuerdo con el deseo satisfecho del rey ni con el deseo normado de su aparato institucional, sus leyes, los supuestos orígenes de su poder y su modo de proceder. Esta disidencia se venía conformando en Inglaterra desde tiempos de Enrique VIII y más específicamente, durante la primera mitad del siglo XVII, cuando la mayoría de los padres de estos disidentes religiosos y políticos, con variadas diferencias ideológicas, se habían unido en el ejército de los parlamentaristas y habían afrontado y salido victoriosos en la Guerra Civil, propiciando la caída y la ejecución de Carlos I, no solo para acabar con la monarquía y generar una nueva ley con parámetros distintos de tolerancia religiosa, sino también para tener acceso a la educación, limitada previamente a los hijos selectos de los correligionarios de la iglesia de Inglaterra. El padre de Locke también perteneció al Ejército del Parlamento en ese contexto.

Sumado a lo anterior, muchos de los disidentes políticos de la década de 1680, al igual que sus padres, quienes intervinieron en la Guerra Civil, participan de actividades industriales y mercantiles, las cuales habían persistido durante la historia de Inglaterra, pero no habían alcanzado un poder suficiente como para unificarse bajo intereses comunes y explotar el potencial político de su riqueza, antes de la Guerra Civil. Los intelectuales que condujeron el pensamiento revolucionario de la primera mitad del siglo XVII fueron los *levellers* y plantearon una teoría del *Commonwealth*, de acuerdo con la cual el gobierno había surgido originalmente mediante un pacto original de los comuneros, al igual que las leyes. Por estas razones todo magistrado, incluido el rey, debe someterse a la ley y ser limitado por esta (Wolfe, Ed., 1967).

De estos elementos brotarán las características de la clase de hombres en la cual Locke coloca sus esperanzas, al momento de componer su obra para generar una revolución inglesa y de ahí que argumentar a partir de la concepción de una ley natural y una razón natural, la existencia de un pacto original, no sea una innovación de John Locke y otros autores, partidarios de una teología racionalista o con intereses políticos más concretos quienes hablan desde otras perspectivas sobre estos mismos elementos. A modo de ejemplo, Richard Hooker y Algernon Sidney parten de una relación entre estos tres tópicos para justificar sus fines políticos. Pero lo más peculiar de Locke en relación entre la ley natural, la razón natural y el pacto original se encuentra en la definición y caracterización de un rango pretendidamente natural de hombres propietarios y su modo de defender su derecho natural a la propiedad.

Los conflictos de la primera mitad de la década de 1680 entre el Partido *Tory* y el Partido *Whig* se agudizaron con la decisión de Carlos II de nombrar como sucesor al trono a su hermano, el duque de Yorke, un confeso católico. Ante estas circunstancias, el mismo Partido *Tory* osciló en su fidelidad a la corona, pero debido a la importancia de una monarquía fortalecida para velar por sus propios intereses, se mantuvo fiel a sus propios principios políticos. Contrariamente, en el Partido *Whig* algunos sectores se radicalizaron y se generó la Crisis de la Exclusión, para evitar que James II llegara al

trono, mediante el asesinato de Carlos II y del duque de Yorke. A estos sectores radicales perteneció Algernon Sidney, quien por el fracaso del Complot de la Casa Rye, fue ejecutado y su obra no fue publicada sino hasta diez años después de la Gloriosa Revolución, en 1698 (en Sidney, 1996). Por su parte, John Locke fue un activista político más moderado y el énfasis de su activismo estuvo más en la persuasión racional, incluso de los líderes de sus adversarios.

Ese fue el contexto de la redacción de los *Two Treatises*, en función de los intereses políticos del filósofo y el auditorio hacia el cual iba dirigida su obra. Del mismo se desprende su interés por fundamentar en la ley natural y la razón natural, la existencia de una clase de hombres propietarios, capaces de oponerse a la monarquía absoluta y cambiar, aunque esto solo pudiera darse mediante una guerra, la forma de gobierno en Inglaterra, a partir del fundamento de un pacto original. Por esto John Locke no se refiere a toda la humanidad al hablar, en función de sus propios intereses, sobre los derechos de toda la humanidad y cuando su planteamiento es extensivo a una mayor cantidad de hombres, solamente les concede tales derechos en potencia. El sentido de altruismo del filósofo es bastante limitado y abarca distintos niveles, pero cualquier derecho concedido a una categoría más amplia de hombres, lo cede solo en función de consolidar teóricamente la unidad, fortaleza y legitimidad natural y racional de un conjunto de hombres libres y propietarios para tener derecho a formular, mediante un pacto original, sus propias formas de gobierno, partiendo de los principios del *Commonwealth*, defendidos por los *levellers*, durante la primera mitad del siglo XVII.

John Locke no pensó más allá del capitalismo incipiente de su época y su potencial político para destronar el poder absoluto de la monarquía. Su marcado clasismo es evidente en la justificación natural de la esclavitud, contraria a sus argumentos sobre la libertad natural, si realizamos un abordaje analítico y exclusivamente textual de su obra, a pesar de que esta contradicción no fuera tal para los intereses del filósofo y el auditorio hacia el cual escribía. Cuando en el texto Locke se refiere a toda la humanidad, en realidad está hablando del rango natural de los hombres

propietarios y en relación con ellos el argumento de la libertad natural no se contradice. Los esclavos quedan fuera de la humanidad, al igual que la servidumbre, las mujeres y los niños (a pesar de contar estos, a diferencia de los esclavos, con ciertos derechos concedidos en función de reafirmar a los maestros o los hombres propietarios como la verdadera humanidad) razón por la cual, si el argumento de la libertad natural entra en contradicción con lo planteado en algunas partes del *Second Treatise* sobre quienes no pertenecen al rango natural de los hombres propietarios, para su contexto y los intereses de Locke, el texto mismo no cae en contradicción.

Estos matices presentan las principales peculiaridades del tratamiento lockeano de la relación entre ley natural, razón natural y pacto original. Si en el contexto de la redacción del *First Treatise*, esta primera parte del texto representa una refutación detenida de las teorías del derecho divino del rey a gobernar, tal y como había sido fundamentado por Filmer en la primera mitad del siglo XVII, el hecho de tratar de refutar a Filmer en estos aspectos es característico de otros discursos de su época como el de Sidney (1689) y Tyrrell (1685). Sin embargo, desde la estructuración misma del *First Treatise*, John Locke comienza a construir y exaltar esta figura que será preponderante en su planteamiento y conducirá a los aspectos más peculiares, desarrollados con mayor extensión en el *Second Treatise*: el rango natural de los hombres propietarios.

En toda guerra o disputa política, existen puntos débiles y fortalezas. La principal fortaleza de los miembros del *Partido Whig* era su riqueza, generada por las actividades industriales y comerciales a distintas escalas. Sin embargo, esta riqueza, dependiendo del contexto jurídico, podía convertirse también en una debilidad. En una monarquía absoluta, debido a que el mundo le ha sido concedido por Dios al rey, este tiene un derecho natural sobre toda propiedad y si un industrial o comerciante se colocase en contra de la voluntad del rey, en algún aspecto que afectara directa o indirectamente sus intereses, entonces hubiese actuado en contra de la ley y hubiese podido ser despojado por el legítimo dueño del mundo y de las cosas que hay en él, por voluntad divina. En

consecuencia, en un contexto de monarquía absoluta, ningún o muy pocos industriales o comerciantes puritanos ingleses iban a actuar con firmeza a la hora de reclamar sus derechos y cualquier guerra, aunque fuera por disidencias religiosas, iba a ser ilegítima. De ahí la necesidad de plantear, desde una concepción distinta de la ley natural, un derecho natural a la propiedad, inherente a todos los hombres en potencia y propio en el acto de los hombres propietarios, de mezclar la labor y la razón natural con las cosas halladas en estado natural y la tierra. Luego, esto implicaba una nueva concepción teológica de la concesión hecha por Dios a los hombres, previamente defendida por los *levelers*, quienes influyen a Locke para afianzar un nuevo marco jurídico de acuerdo con el cual ni el rey ni ningún otro hombre puede atentar contra la propiedad de un hombre propietario, porque de hacerlo actuaría en contra de la razón natural y se colocaría en estado de guerra, no solo frente a él sino frente al conjunto de todos los hombres propietarios o frente a toda la humanidad. De esta manera, cualquier intento ejecutado por la corona de expropiar a un miembro del Partido *Whig* podría ser tachado de contrario a la razón y al derecho natural y motivo de una guerra justa. Además, si el rey y los miembros del Partido *Tory* desistían de arremeter contra la propiedad de los hombres propietarios, estos podían utilizar su riqueza para granjearse un terreno en el campo de la política y velar por sus intereses, ya fuera mediante la diplomacia o mediante la guerra.

Por estas razones Locke recurre a lugares comunes de la academia de su época. El punto de partida es la ley natural; una ley natural de acuerdo con la cual el derecho a la propiedad es un derecho natural y este derecho puede aumentarse gradualmente desde la obtención de aquello necesario para auto-conservarse y vivir cómodamente, hasta la acumulación ilimitada de dinero, en tanto mercancía no perecedera, valiéndose para ello de la razón natural. La ecuación estratégica de Locke es la siguiente: a más riqueza en manos de los hombres propietarios, mayor potencialidad de asumir y ganar poder político y menor poder del rey y de la alta iglesia de imponer sus criterios a toda Inglaterra.

Locke habla de la libertad e igualdad de todos los hombres, pero esto solo lo hace en potencia. Mediante sus argumentos sobre la ley natural y la razón natural, justifica el derecho a la propiedad de un rango de hombres al cual considera natural: los hombres propietarios o aquellos miembros capaces de llevar a cabo una revolución en Inglaterra, si se comete injusticia en función de sus propios intereses. De ahí que el pacto original surge para asegurar el derecho natural a la propiedad y en el estado natural, con o sin gobierno civil, si alguien atenta contra la propiedad de otro, se convierte en el enemigo, pero no solo en el enemigo de ese otro, sino en enemigo de toda la humanidad. Luego, la voluntad de verdad de los hombres propietarios, de acuerdo con su planteamiento teórico, llega a sustituir a la voluntad de verdad del rey en la monarquía absoluta, donde tal voluntad del monarca era concebida como la ley. Sin embargo, la nueva ley manada del rango natural de los hombres propietarios, al establecer estos un pacto entre iguales (en su condición de comuneros-propietarios activos de la tierra y de la riqueza que han trabajado) no se nos presenta como si fuera su voluntad o su deseo de velar por sus propios intereses, sino como el resultado del ejercicio de la razón natural, concedida por Dios a todos los hombres, de acuerdo con su rango natural.

Al construir esta figura, Locke está visualizando al rey, a los mandos de la alta iglesia y al Partido *Tory* en general, como quienes pueden atentar contra los derechos de propiedad de los puritanos, industriales y comerciantes, quienes, valiéndose de la ley natural, una ley que no se extingue en el gobierno civil y contrariamente el gobierno civil surge para proteger, y haciendo uso de la razón natural, característica de su rango, han generado cierta riqueza. Esta amenaza potencial o activa de agresión a la propiedad, coloca a tales hombres propietarios en estado de guerra frente al enemigo y si el enemigo apela a falsas doctrinas, como la del derecho divino del rey a gobernar, entonces no actúa de acuerdo con la razón natural y se comporta como una bestia irracional que debe ser domada. Luego, el motivo principal de los *Two Treatises*, en el momento de su redacción, sin excluir de paso otros intereses coloniales no tratados aquí por no ser el motivo de esta investigación, es brindar una justificación legítima a una

posible guerra originada en Inglaterra con motivo del ascenso de James II al trono o el crecimiento del carácter absoluto del poder de Carlos II en el orden institucional inglés. El punto más peculiar de Locke yace, por lo tanto, en su defensa de la propiedad y la relación amigo/enemigo, en función de esta legitimación.

El periodo de la primera publicación de los *Two Treatises* es distinto del de su redacción inicial. El inevitable ascenso al poder de James II en 1685 consolidó a la monarquía en Inglaterra, pero no fue propicio para los intereses de las elites de la alta iglesia, como sus partidarios lo esperaban. Las relaciones internacionales de James II con su primo Luis XIV de Francia, así como su sutil intento de volver a introducir al catolicismo como religión oficial del reino, subyugando su gobierno al papado, era un atentado directo contra los intereses del Partido *Tory* y sus miembros se encontraron con un dilema: a. continuar siendo fieles a los principios políticos que les habían sido adecuados desde la fundación de la iglesia de Inglaterra y el reinado de Elizabeth., Carlos I y Carlos II; seguir defendiendo el derecho divino del rey a gobernar bajo una monarquía absoluta, a pesar de que James II fuera la máxima autoridad de la alta iglesia, pero su fe fuera distinta y se dirigiera a la institución enemiga de la reforma inglesa, poniendo en peligro todos sus privilegios frente a otros ministros religiosos, nombrados nuevamente y de modo oficial por Roma; b. actuar contradiciendo sus propios principios políticos, pactar con el Partido *Whig* y buscar una salida alternativa, en la cual sus intereses no se colocaran en un peligro tan grande como el representado por el posible retorno del papismo a Inglaterra. Progresivamente los miembros de las elites del Partido *Tory* prefirieron inclinarse por un pacto con sus rivales políticos y religiosos *whig*, porque ambos tenían ahora un enemigo en común. Esto propició una alternativa al conflicto, sin un derramamiento de sangre. La salida de James II del trono fue producida por un disgusto general de un pueblo inglés marcadamente protestante y propenso a entablar luchas religiosas, el crecimiento del pensamiento *whig* y el fortalecimiento de sus demandas políticas y a que todas las estructuras institucionales que protegían al rey y constituían el deseo normado y encargado de vigilar al pueblo, se volvieron en su

contra y llegaron a ser parte de un deseo anormal, desde la perspectiva de la corona. Desde los soldados hasta los ministros de la iglesia de Inglaterra conspiraron para acabar con su reinado. De esta manera, el Partido *Whig* logró consensuar con sus rivales del Partido *Tory* una nueva forma de gobierno, una monarquía limitada en la cual el poder legislativo se encontraba separado del ejecutivo. Esta iba a ser regida por Guillermo de Orange, un príncipe de los Países Bajos, emparentado con Carlos II. Después de este proceso, conocido como la Gloriosa Revolución, Locke publica por primera vez sus *Two Treatises*.

Establecer a Guillermo III en la corona era fundamental, porque la concepción del papel político de un príncipe en los Países Bajos era más cercana al de un magistrado, marcadamente distinta de la pasada doctrina *tory* del derecho divino del monarca al gobierno y por eso iba a estar más anuente a realizar los cambios políticos necesarios para llevar a Inglaterra por el camino añorado por Locke y otros intelectuales quienes también llegarán a ser funcionarios y defensores de su gobierno. Por estas razones, los intereses de Locke en el momento de publicación de su obra eran muy distintos de los del contexto de su redacción. Al ser publicados los presenta como tratados diseñados para justificar y legitimar ante el pueblo inglés y los demás reinos europeos el ascenso al trono de Guillermo III, necesario para que este tuviera un amplio margen de gobernabilidad y sostuviera relaciones internacionales adecuadas.

En este contexto, Locke publica estos tratados para legitimar, ya no una guerra sino el gobierno de Guillermo III de Inglaterra. Este gobierno garantizará los intereses de los hombres propietarios, exaltados previamente por Locke y, por lo tanto, se convertirá en el estandarte de las consignas *whig* de su tiempo. Aquí es donde entra en juego el criterio del pacto original, el cual, desde los *llevellers*, durante la primera mitad del siglo XVII, había significado un acuerdo establecido entre los comuneros para definir una forma de gobierno, capaz de velar por el *Commonwealth*. Sin embargo, el punto más peculiar de Locke a este respecto es asegurar que el gobierno civil surge de este pacto originar para asegurar el derecho a la propiedad, manado de la ley natural y el



derecho natural. O sea, el consentimiento político a partir del cual Guillermo III llega al gobierno de Inglaterra, tiene como fundamento garantizar aquello que es la base del potencial político de la incipiente burguesía inglesa, como clase política, la propiedad. Finalmente, es a partir de la propiedad y por la propiedad que los *whig* pueden velar por sus propios intereses, con la separación del poder ejecutivo del legislativo.

En consecuencia, la construcción de su teoría sobre los derechos naturales de “toda la humanidad” no se dirige precisamente a “toda la humanidad”, sino únicamente a un sector específico del pueblo inglés al que el autor le escribe su obra porque mira en estos hombres propietarios el poder suficiente como para establecer y hacer valer una forma de gobierno, distinta de la monarquía absoluta. Esta posibilidad le restará poder político a las pretensiones absolutistas de los monarcas y les hará sopesar su poder con la posición de un conjunto de hombres propietarios quienes, debido al hecho de su propiedad y su riqueza, su rango natural, deben tener injerencia en los asuntos públicos porque estos pueden afectar las comodidades de su estilo de vida.

Para alcanzar esta identificación, Locke se dirige a esta multitud de hombres propietarios como si estos constituyesen toda la humanidad y no solo les atribuye un estado de perfecta libertad sino también de igualdad, en el cual todo poder y jurisdicción natural son recíprocos y ninguno tiene más poder que otro. Pero esta humanidad libre e igual no va más allá de un conjunto de criaturas, no solamente de la misma especie, sino del mismo rango natural, las cuales desde su nacimiento gozan de las mismas ventajas naturales (Lib. 2, 4.5) y tienen las mismas facultades por las cuales deben ser iguales entre sí y no estar subordinadas o sujetas a otras (Lib. 2, 4.10). Luego, solamente puede estar sujeto al poder de otro por la naturaleza quien no reúna estas características definitorias de un hombre propietario, porque el hombre propietario le será superior y podrá tener algún tipo de dominación natural sobre él.

Locke no se dirige a toda la humanidad ni trata de establecer los fundamentos de los derechos humanos-naturales de toda la humanidad. Si en algún punto de su argumentación se ve obligado a recurrir al sentido común y concederle la libertad y la

propiedad a toda la humanidad, esto lo hace solamente en potencia y para reafirmar el rango de este tipo de hombres quienes, de acuerdo con sus presupuestos políticos, son los únicos capaces de sostener una guerra en contra de lo que atente contra sus propios intereses y de legitimar una forma de gobierno nueva, adecuada a su voluntad general. Para esto, Locke confecciona una arquitectura teórica, basada en tres argumentos: a. el rey no es propietario del mundo y, por lo tanto, no es dueño de las cosas encontradas en estado natural ni de la tierra; b. al rey tampoco le pertenece la persona de los demás hombres; c. de acuerdo con la ley natural, interpretada por Locke en concordancia con los *levellers* de la primera mitad del siglo XVII, la labor hecha por cada hombre le pertenece exclusivamente a ese hombre y no al rey o a algún señor nombrado por este para velar por sus intereses en su nombre.

Si la justificación de la dominación privada de las cosas y de la tierra ha pasado por dos momentos fundamentales para refutar la doctrina del derecho natural y absoluto del rey a la propiedad y al poder; a saber, a. la propiedad en común de todas las cosas y de la tierra (una propiedad cuyo derecho se extiende a un número más extendido de los hombres y a algunas mujeres quienes heredan, pero que constituye solamente un derecho en potencia) y b. la apropiación particular por parte de algunos hombres, quienes llegan a ser propietarios de determinadas cosas y extensiones de tierra, cuyo límite es el uso dado a las cosas mismas para la satisfacción de las necesidades de la vida y el confort; entonces la justificación de un derecho natural a la apropiación, presentada en el segundo momento, debe ser superada y rebasar los límites del uso de las cosas para que los hombres propietarios puedan enriquecerse y hacerse más poderosos que los partidarios de la nobleza. En otras palabras, entre más ricos puedan llegar a ser los hombres propietarios, industriales y comerciantes, más poderosos serán y tendrán una mayor potencialidad política legítima para ir en contra de la voluntad de la nobleza conservadora y de las pretensiones de la monarquía absoluta, sin temer a represalias que atenten contra los derechos de propiedad, no solo sobre los frutos de su labor, sino también sobre los frutos de un lucro mayor.

En síntesis, esto es lo que Locke quiso decir realmente en su propio contexto. No fue un altruista defensor de los derechos humanos y naturales, en sentido universal, aunque sí presentó alguna extensión de estos derechos naturales como universales para persuadir acerca del rango natural de ciertos hombres propietarios. No puede ignorarse los intereses coloniales de John Locke, asociados a sus distintos periodos como Secretario de Comercio en la colonia de Carolina, donde trabajó tanto como funcionario público como empleado privado al servicio de los propietarios de la colonia. Tampoco debe dejarse de lado sus raíces familiares comerciantes e industriales, manifiestas en las figuras de William y Nicolás Locke. El filósofo no fue solamente un hombre de letras, a cuya inclinación se entregó por influencia de su padre, sino también un personaje asociado a personas poderosas con las cuales convivió, como el conde de Shaftesbury.

### **JOHN LOCKE COMO PADRE DEL LIBERALISMO: INTERESES IDEOLÓGICOS QUE ATRAVIESAN LOS DISCURSOS ACADÉMICOS BAJO LA FORMA DE UN ARCANO POLÍTICO OCCIDENTAL**

Si la teoría política de la segunda mitad del siglo XX surgió en gran medida en oposición a la historia de las ideas nacionales en Estados Unidos y para regular la conciencia, no solamente de los estadounidenses, sino también de todos los ciudadanos de los países aliados (lo cual implicaba un nexo entre la tradición estadounidense, la tradición inglesa y la tradición continental) y de las zonas de influencia colonial, esto se corresponde con una transformación en el dispositivo del poder y la voluntad de verdad de las elites dominantes, muy distintas de las del contexto de Locke.

Las nuevas elites occidentales, configuradas como tales después de la Segunda Guerra Mundial (no espontáneamente sino a partir de un proceso histórico), se preocupan por regular la producción de los discursos y las prácticas políticas e imponer, a partir de distintas líneas de sedimentación, sus propios intereses como si fueran los intereses de toda la humanidad. El *Second Treatise* tiene un efecto persuasivo sumamente significativo en este sentido porque, a. exalta un rango natural de hombres

propietarios, cuyo potencial político se encuentra en su riqueza y b. es capaz de persuadir intelectualmente y presentar un fundamento teórico de los derechos naturales y humanos de ese rango de hombres, como si fueran los derechos de toda la humanidad.

La aceptación de una justificación tal de los derechos humanos por parte de los pueblos, implica a. el fortalecimiento político y jurídico de los intereses de las nuevas elites occidentales, como si fueran los intereses de los pueblos de los países aliados e incluso de los gobiernos y los pueblos de las colonias; b. la conformación de un *arcana imperii* político y jurídico de acuerdo con el cual, si las poblaciones y los gobiernos colonizados aceptan tener en potencia los mismos derechos que las nuevas elites occidentales gozan en acto, entonces adquieren ciertas libertades, a través de las cuales no pueden atentar contra los derechos de las elites occidentales.

El enemigo de los intereses de estas nuevas elites fue representado como un monstruo tanto para las posiciones más conservadoras como para las perspectivas reformistas inglesas y demócratas estadounidenses, así como del liberalismo continental y aún más en general, de los países aliados y de los gobiernos y aparatos institucionales de las naciones de sus zonas de influencia colonial. Este enemigo fue diseñado durante la Guerra Fría y representado no solamente por la URSS, sino por una serie de posiciones académicas y movimientos sociales, desenlazados tanto en los países aliados como en los de sus zonas de influencia colonial; con distintos matices, adecuados a sus propias circunstancias, pero con el rasgo en común de atentar contra los intereses de las nuevas elites occidentales.

Uno de los puntos en que diferían radicalmente de los intereses de las nuevas elites occidentales las posturas soviéticas y el pensamiento crítico, así como los movimientos de resistencia en las colonias, se remitía a sus posturas, tanto académicas como jurídicas, referentes a la teoría de la propiedad, las cuales eran distintas de los criterios republicanos más generales del pensamiento político occidental.

Debido a estos puntos, si quien atenta contra la propiedad privada es considerado como un ser irracional (quien atenta contra la razón natural, concedida por Dios a un

tipo específico de hombres, se convierte en enemigo no solamente de aquel cuya propiedad se ve atentada, sino de todo ese conjunto específico de hombres, quienes son presentados como “toda la humanidad” y quienes adquieren racionalmente el derecho de entrar en guerra contra el enemigo, sojuzgarle, destruirle o esclavizarle) entonces, si las nuevas elites occidentales logran posicionarse como ese conjunto de hombres, pueden a. colocarse en condiciones de guerra fría contra la URSS y sus zonas de influencia colonial; b. arremeter contra cualquier organización política o movimiento social que pudiera ser entendido por estas elites como un enemigo no de sí mismas, sino de “toda la humanidad”, esto en los países aliados y las zonas de influencia colonial; c. exigirle a las naciones de sus zonas de influencia, el establecimiento de constituciones liberales en las cuales se reconozca axiomáticamente el derecho a la propiedad privada y se penalice su usurpación; d. arremeter bélicamente contra cualquier nación cuyo gobierno no se adecue a sus intereses y presentar una justa razón para justificar el inicio del estado la guerra (justa razón que oculta sus verdaderos intereses); y e. imponer en la academia un tipo de discursos, a partir del arcano político de carácter académico de la teoría política, como el único naturalmente racional, por aceptar el derecho a la propiedad privada como un principio incuestionable y auto-proclamarse como liberales o por darle un tratamiento específico a la teoría de la propiedad.

Si en su propio contexto, la teoría de la propiedad de Locke es parte del estandarte del rango natural de hombres propietarios y a la vez lo más peculiar de su tratamiento de la relación entre ley natural, razón natural y pacto original en los *Two Treatises* (en comparación con Hooker y Sidney) y extraemos los argumentos lockeanos del *Second Treatise*, si el primer capítulo, entonces el oscurecimiento del *First Treatise* diluye el trasfondo tanto contextual como textual del conflicto teológico-político del siglo XVII y podría resumirse la teoría de la propiedad lockeana en los siguientes términos:

En una primera fase, la propiedad de la tierra y los frutos de la naturaleza fue dada en común por Dios a los hombres (Lib. 2, 27.1). Sin embargo, Dios también le dio a los hombres el entendimiento necesario para que pudieran auto-conservarse (Lib. 2,

11.10-15) y por eso desde su nacimiento tienen derecho a preservarse y consecuentemente a la comida, la bebida y otras cosas ofrecidas por la naturaleza para su subsistencia (Lib. 2, 4.10). Para Locke, es imprescindible que cualquier hombre, y no un monarca universal, pueda llegar a tener alguna propiedad (Lib. 2, 25.10), porque todas las cosas le fueron dadas para su uso (Lib. 2, 26.5), pero existe un rango natural de hombres quienes (Lib. 2, 4.5), los cuales, mediante el ejercicio de la razón natural colocan su labor sobre los frutos de la tierra y sobre la tierra misma (Lib. 2, 32.10), de tal manera que no se puede separar la labor de aquello que se encontraba en estado natural. Estos frutos llegan a pertenecerle al hombre propietario y la propiedad de los mismos llega a ser un derecho natural de cada uno de ellos (Lib. 2, 27.1). Esto no implica un robo al resto de la humanidad, porque si uno toma un trago de agua de un río y lo hace suyo y deja todo el río para el goce de los demás, no viola sus derechos (Lib. 2, 33.5). Nadie puede apelar injusticia si otro coloca una cerca en un terreno sobre el cual ha puesto su labor y le hace más productivo que cuando estaba en estado natural (Lib. 2, 46.5). Ahora bien, ningún hombre propietario puede apropiarse de más de lo necesario para satisfacer sus necesidades y llevar un estilo de vida cómodo (Lib. 2, 51.1), porque el desperdicio de los productos del trabajo atenta contra la obra de Dios y puede ser considerado como una injusticia cometida contra los demás (Lib. 2, 46.10).

En una segunda instancia, el hombre propietario puede producir un poco más de lo necesario para sí mismo y su familia, si esta producción es destinada a la caridad; pero solo el hombre propietario, haciendo uso de su razón natural, puede discernir a quién, cuándo y en qué medida concede esta caridad (Lib. 2, 5.5). Hay otro modo mediante el cual un hombre propietario puede aumentar su propiedad; si existe suficiente tierra como para que cada uno tenga el doble de lo que necesita (Lib. 2, 50.5-10) y puede intercambiar los excedentes de su producción por los productos de la labor de otros hombres propietarios, no habrá ningún desperdicio ni se violentará la ley natural (Lib. 2, 46.20-25). A pesar de que el valor de las mercancías está determinado por su uso, existen algunas cuyo valor es determinado por un acuerdo tácito entre los

hombres, como por ejemplo el oro y la plata (Lib. 2, 50.1). En consecuencia, un hombre propietario puede acumular más riqueza si intercambia los excedentes de su producción por oro y plata, ya que estos materiales no son perecederos y los puede conservar por mucho tiempo.

De esta manera el pacto original, a partir del cual surge el gobierno civil, no es el resultado de la sustitución del derecho natural. En el estado natural cada hombre tiene el derecho de hacer justicia sobre cualquier agresión sufrida sobre sus derechos naturales: derecho a la vida, la salud y la propiedad (Lib. 2, 87.1). Quien atenta contra mis derechos naturales en el estado natural, se convierte en mi enemigo (Lib. 2, 87.5), pero al ir en contra de la ley natural y no conducirse conforme a la razón natural, entonces no solamente es mi enemigo, sino un enemigo de toda la humanidad y cualquiera puede hacer venganza por mí sobre la violación de mis derechos (Lib. 2, 6.20-25). Sin embargo, la dificultad de esto yace en el hecho de que yo soy juez y parte a la hora de determinar el castigo proporcional a la falta cometida por el otro y puedo incurrir en una injusticia por el calor del momento o el deseo de venganza, ya sea por una violación cometida contra mis derechos o los de mis amigos (Lib. 2, 13.1). Luego, el gobierno civil es el resultado de un consentimiento explícito, un pacto original, entre distintos hombres propietarios, para asegurar sus derechos naturales, principalmente el derecho a la propiedad (Lib. 2, 13.10) y colocar el poder ejecutivo de la ley en las manos de una entidad definida por la mayoría (Lib. 2, 88.15).

Como resultado, un abordaje analítico de este tipo de argumentos, como el surgimiento de un gobierno civil a partir de un pacto original, el cual implica una obligación política, es muy funcional para agrupar las historias de academias tan diferentes como la estadounidense, inglesa, francesa, italiana y alemana en una sola tradición, a partir de la cual los conservadores definen el canon o el objeto de estudio de la teoría política y la versión analítica de la historia de la teoría política occidental. De esta manera, todas estas naciones llegan a aceptar como un principio fundamental de la política no solo la libertad y la igualdad (en función de los intereses de las nuevas elites

occidentales) sino también el principio de la propiedad y el derecho a la propiedad privada como un axioma, un derecho natural y, por tanto, incuestionable, a partir del cual se distinguen de su enemigo, en una concepción bipolar del mundo: en un primer nivel la URSS y en un segundo plano, cualquier marco jurídico o teoría académica que niegue el derecho a la propiedad privada, la riqueza y el lucro individual.

Por estas razones, el liberalismo occidental de la segunda mitad del siglo XX, a partir de la separación de la teoría política de la ciencia política, concibe analíticamente (ajena a toda realidad contextual o material) una historia política del liberalismo, la cual se constituye en un mecanismo de exclusión discursiva de tipo disciplinar, determinado por algunas sociedades académicas del discurso, a partir de la cual se exalta algunas figuras y momentos para constituir su objeto de estudio o su canon. En otros términos, la historia analítica y artificial del liberalismo en la segunda mitad del siglo XX, coloca las raíces del liberalismo en la Inglaterra del siglo XVII y la Francia y Estados Unidos del siglo XVIII. La influencia del pensamiento de Locke en Jefferson y el Acta de la Independencia de Estados Unidos fue un punto a considerar para exaltar a Locke como un autor liberal, pero fue el valor persuasivo de su teoría de la propiedad como un derecho natural para adecuar las conductas y las conciencias políticas características del deseo normado, tanto en los países aliados como en las colonias y la justificación de un concepto reducido de humanidad, remitido a un rango natural de hombres quienes gozan de la razón natural, concedida a ellos por Dios (muy acorde con el pensamiento neoconservador), pero presentado como un concepto universal y universalizante de humanidad, lo que determinó en última instancia su canonización como padre del liberalismo y del *Second Treatise*, sin el primer capítulo, como un primer texto de la teoría política occidental, por encima de muchos otros autores, considerados como padres del liberalismo en los siglos anteriores, e incluso durante la primera mitad del siglo XX, como Jeremy Bentham, Charles James Fox, Algernon Sidney y Richard Hooker.

El surgimiento de los arcanos políticos de carácter académico va de la mano con la



transformación de la noción tradicional de arcano político. Con el auge creciente y desmedido del industrialismo y el comercio, los intereses económicos y geopolíticos de las elites del Bloque Occidental no se reducen al ámbito de un país y las regulaciones estatales llegan a ser un obstáculo para su crecimiento. Como lo afirma Schmitt (1985), en este contexto la teoría clásica del estado pierde su valor intrínseco, a pesar de conservarse muchos de sus conceptos y sus relaciones internas.

Desde la óptica de este trabajo, no solamente se conservan estos conceptos, ya que muchos se adaptan a una especie de gobierno más complejo y de carácter supra-estatal, el cual abarca todo el territorio regulado por los códigos del Bloque Occidental. En consecuencia, aquella parte del deseo normado, encargada de ejercer el control desde las elites nacionales, tanto en las consideradas potencias como en aquellas otras sometidas a una influencia colonial, llega a ser una parte más del animal polícromo y tales elites son desplazadas o transformadas por el aumento del poder y los intereses políticos, ideológicos y económicos de otras elites más poderosas, dispuestas en poderosas compañías transnacionales, originadas principalmente en Estados Unidos, para las cuales ya no son funcionales los modos tradicionales de dominación cultural.

De estas circunstancias brotan los nuevos arcanos políticos y entre estos los de carácter académico. El afirmar a Locke como padre del liberalismo y posicionarlo como tal en los contenidos de la enseñanza cívica de la educación formal de las naciones y en la educación superior, incluidas la enseñanza de la filosofía, la teoría política, la ciencia política y las relaciones internacionales, asegura un asentimiento incuestionable del liberalismo a la propiedad privada como un derecho natural e incuestionable desde sus propios orígenes y este derecho debe manifestarse como tal en las constituciones nacionales. Además, la flexibilidad de la interpretación analítica de los argumentos lockeanos, expresados en el *Second Treatise*, le hace un texto al cual pueden recurrir tanto los defensores de un liberalismo en favor de cierta intervención del estado en la economía (Rawls, 1999) como de las posturas que apelan a la total libertad del individuo frente al estado (Nozick, 1999). En otras palabras, aunque las posturas liberales difieran

en la academia al respecto del papel del estado, lo cual de paso no tiene mucho efecto en el desmantelamiento del estado como entidad interventora en la economía para generar programas de reformas sociales, garantiza que todas las partes presentes en la mesa de la discusión política acepten tácitamente la existencia de la propiedad privada como un derecho natural e incuestionable.

El estado ya no era suficiente ni los gobiernos un arma totalmente eficaz para velar por los intereses y el creciente poder de las elites occidentales. Sin embargo, estas debían permitir algún margen de discusión sobre el modelo de estado, bajo ciertos axiomas manados a modo de arcano, como la teoría de la propiedad privada como un derecho natural. Esto de paso allanaba el camino para la imposición de su discurso neoliberal, mediante otros mecanismo y arcanos políticos.

El estado se convierte, para las nuevas elites, en un obstáculo arancelario y burocrático para las principales compañías trasnacionales mundiales, pero a la vez como una entidad capaz de intervenir en la economía sutilmente, en favor de sus propios intereses. Asegurar los mercados, controlar al animal polícromo de las poblaciones nacionales, mediante aparatos policiales y militares y propiciar todas las necesidades para el libre comercio, son funciones que puede ejecutar el estado, en el proceso de desmantelamiento. La base de esto es fundamentar una defensa sólida de la propiedad privada, frente a otros intereses que alimentan la existencia de políticas de intervención en la propiedad, para generar programas de reformas sociales, mediante el establecimiento de parámetros arancelarios. De hecho, la tasación de los impuestos es uno de los problemas por los cuales se recurre con mayor frecuencia a la obra de John Locke, durante la década de 1990 en Estados Unidos y nuevamente la flexibilidad de una interpretación analítica de sus argumentos es funcional para las posiciones más disímiles.

En síntesis, la canonización de John Locke como padre del liberalismo y del *Second Treatise* como un primer texto de la teoría política occidental responden a:

a. El énfasis dado a la teoría de la propiedad por encima de otros aspectos, en función

de otros autores de su propio contexto.

- b. La capacidad de exaltar los derechos naturales de un rango específico de hombres y presentarlos como si fueran los derechos de toda la humanidad.
- c. Su teoría de la propiedad legitima la colonialidad y convierte en enemigo de la humanidad a quien se oponga al derecho a la propiedad.
- d. Una interpretación analítica de sus argumentos es capaz de constituir premisas para las posiciones más dispares en las discusiones políticas occidentales de la segunda mitad del siglo XX, pero sin salirse del axioma o arcano de aceptar tácitamente la propiedad privada como un derecho incuestionable de la humanidad.
- e. Su teoría de la propiedad permite unificar los criterios más disímiles, dentro del Bloque Occidental y posicionar a todas las partes frente a los criterios metodológicos y epistemológicos, imperantes en la URSS.

## BIBLIOGRAFÍA

### BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Aarsleff, H. (1971). Locke Reputation in Nineteenth-Century England. *The Monist*, 55(3), p. 392 -422.
- Abee, E. (1902). *A History of English Utilitarianism*. Londres: Swan Sonnenschein & Co.
- Abbott, P. (2008). The Social Contract in America: From the Revolution to the Present Age by Mark Hulliung Review by: Philip Abbott. *The Journal of American History*, 95(1), p. 185-186.
- Acton, B. (1906). *Lectores on Modern History*. London: Macmillan and Co.
- Adcock, R. (2014). *Liberalism and the Emergence of American Political Science*. Nueva York: Oxford University Press.
- Alexander, A. (1907). *A Short History of Philosophy*. Glasgow
- Alexander, S. (1908). *Locke*. London: Archibald Constable.
- Anker, E. (2014). The Liberalism of Horror. *Social Research*, 81(4), p.795-823.
- Armirtage, D. (2004). John Locke, Carolina, and “Two Treatises of Government”. *Political Theory*, 32(5), p.602-627.
- Arnel, B. (1996). *John Locke and America: The Defense of English Colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Arnold, K. (2007). Domestic War: Locke’s Concept to Prerogative and Implications for U.S. “Wars”. *Today. Polity*, 39(1), p. 1-28.
- Ashcraft, R. (1969). John Locke’s Library: Portrait of an Intellectul. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 5(1), p. 47-60.
- Ashcraft, R. (1980a). John Locke by Gearint Parry. *The American Political Science Review*, 74(2), p.487-488
- Ashcraft, R. (1980b). Political Theory and the Problem of Ideology. *The Journal of Politics*, 42(3), p. 687-705.

- Barnes, H. (1922). Some Typical Contributions of English Sociology to Political Theory. *American Journal of Sociology*, 27(4), p. 442-485.
- Bell, D. (2014). What is Liberalism? *Political Theory*, 42(6), p.682-715
- Bell, D. (2015). *This is a pre-proof version of Chapter 2 in Duncan Bell, Remaking the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton UP.
- Biddle, F. (1945). *Challenge to Liberalism: An Address by Francis Biddle, Attorney General of the United States, at the First Annual Dinner of the Liberal Party of New York (1945)*.
- Bluntschli, J. (2000). *The Theory of State*. Canada: Kitchener.
- Boeker, R. (2013). Locke on Personal Identity: Consciousness and Concernment. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(4), p.803-806.
- Boeker, R. (2014). The Moral Dimension in Locke's Account of Persons and Personal Identity. *History of Philosophy Quarterly*, 31(3), p.229-247.
- Bowers, F., Gerritsen, J. y Laslett, P. (1954). Further Observations on Locke's "Two Treatises of Government". *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 2(1), p. 63-87.
- Brogan, A. (1959). John Locke and Utilitarianism. *Ethics*, 69(2), p. 79-93.
- Burke, E. (2003). *Pre-Revolutionary Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butterfield, H. (1961). Reflections on Religion and Modern Individualism. *Journal of the History of Ideas*, 22(1), p.33-46.
- Byrne, D. (1999). Locke, Property, and Progressive Taxes. *Nebraska Law Review*, 78, p. 700-738
- Churchmen, T. (1912). Anglican Liberalism. En *Crown Theological Library*. (Vol. XXIV) New York: G. P. Putnam Son's / London: William and Norgate.
- Cerutti, H. (setiembre, 2014). *¿Qué significa filosofar desde Nuestramérica?* Sede de Occidente, UCR. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=TNbvYdlqBxA>
- Clinton, B. (1999). *Remarks by the President at Presentation of the National Medal of*

*the Arts and the National Humanities Medal*. Washington, D.C. Recuperado de: <http://clinton4.nara.gov/WH/New/html/19990929.html>.

Colocord, L. (1917). World Liberalism. *Conference of Foreign Relations*, VII(2), p. 70-79.

Colie, R. (1965). The Social Language of John Locke: A Study in the History of Ideas. *Journal of British Studies*, 4(2), p. 29-51.

Collins Sons, (Eds.). (1922). *Essays in Liberalism: Being the Lectures and Papers Which Were Delivered at the: Liberal Summer School at Oxford, 1922*. Londres: W. Collins Sons.

Corbett, R. (2012). Locke's Biblical Critique. *Review of Politics*, 74(1), p.27-51.

Cranston, M. (1957). *John Locke: a biography*. New York: Macmillan.

Curti, M. (1937). The Great Mr. Locke: America's Philosopher, 1783-1861. *The Huntington Library Bulletin*, 11, p. 107-151.

Dawson, C. (1954). The Historic Origins of Liberalism. *The Review of Politics*, 16(3), p. 267-282.

Di Biase, G. (2014). Theology, Ethics, and Natural Law in Locke's Clasifications of Knowledge and Adversaria. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*.

Dunning, W. (1905). *A History of Political Theories from Luther to Montesquieu*. New York: MacMillan Company.

Dunning, W. (1914). Truth in History. *The American Historical Review*, 19(2), p. 217-229.

Dworkin, R. (1985). Liberalism. En: *A Matter of Principles* (p.187-202). Oxford: Clarendon.

Farr, J., Hacker J. y Kazee, N. (2006). The Policy Scientist of Democracy: The Discipline of Harold D. Lasswell. *The American Political Science Review*,

100(4), p.579-587.

Filmer, R. (2004). *Patriarcha*. New York: Cambridge University Press.

Fisk, M. (1985). The State and the Market in Rawls. *Studies in Soviet Thought*, 30(4), p. 347-364.

Forde, S. (2009). The Charitable John Locke. *The Review of Politics*, 71(3), p.428-458

Forde, S. (2011). "Mixed Modes" in John Locke's Moral and Political Philosophy. *The Review of Politics*, 73(4), p.581-608.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso* (1970). Buenos Aires: Tusquets Editores.

Foucault, (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fox, H. (1876). *The Life of John Locke*. New York: Harper and Brothers. Recuperando de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/003511820?type%5B%5D=all&lookfor%5B%5D=Locke&ft=>

Fraser, A. (1895). *Locke*. London: William Blackwood and Sons Publishers.

Gallardo, H. (2005a). John Locke y la teoría del poder despótico. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 43(109-110), p.193-215.

Gambra, R. (1966). *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Gerstle, G. (1994). The Protean Character of American Liberalism. *American Historical Reviews*, 99(4), p.1043-1073.

Ghosh, A. (1994). Etymology of Liberalism and Efficiency. *Economic and Political Weekly*, 29(37), p. 2393-2395.

Gooch, G. (1898). *The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Grimes, A. (1962). Contemporary American Liberalism. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 344, p.25-34.

Gunnell, J. (1978). The Myth of the Tradition. *The American Political Science Review*, 72(1), p.122-134.

Gunnell, J. (1985). Political Theory and Politics: The case of Leo Straus. *Political*

- Theory*, 13(3), p. 339-361.
- Gunnell, J. (1986). *Between Philosophy and Politics*. Massachusetts: Massachusetts of University Press.
- Gunnell, J. (1988). American Political Science, Liberalism, and the Invention of Political Theory. *The American Political Science Review*, 82(1) p.71-87.
- Gunnell, J. (2001). The Archaeology of American Liberalism. *Journal of Political Ideologies*, 6(2), p.125-145. Doi: 10.1080/13569310120053821
- Gunnell, J. (2006a). Political Science: Orthodoxy and Heterodoxy. *The Good Society*, 15(1), p.21-25.
- Hajková, A. (2015). *The Nature of Equality in Locke: God's Command of Equality as the Rule of Human Conduct and the Principle of Political Society*. Leuven: Thesis: Institute of Philosophy Kardinaal Mercierplein 2 BE-3000 Leuven.
- Hall, R. y Woolhouse, R. (1983). (Eds.). *80 years of Locke Scholarship*. Gran Bretaña: Edimburgo University Press.
- Hallowell, J. (1944a). Politics and Ethics. *The American Political Science Review*, 38(4), p.639-655.
- Hart, L. (1955). *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*. New York: Harcourt Brace.
- Hayek, F. (octubre, 1976). El atavismo de la justicia social. En: *The 9th R. C. Mills Memorial Lecture, Universidad de Sidney*.
- Hayek, F. (1978). *Liberalism*. London: Routledge.
- Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Hobhouse, L. (1945). *Liberalism*. London: Oxford University Press. Recuperate de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924002329252;view=1up;seq=7>
- Hooker, R. (1989). *On the Law of Ecclesiastical Polity*. New York: Cambridge University Press).
- Horne, T. (1990). *Property Rights, Poverty. Political Arguments in Britain, 1605-1834*. North Carolina: The University of North Carolina Press.



- Hullung, M. (2007). *The Social Contract in America: From the Revolution to the Present Age*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Huyler, J. (1997). Was Locke a Liberal? *Independent Review*, 1, p. 523-542.
- Justice, A. (1969). *Richard Hooker and John Locke: political theory in perspective*. Virginia: University of Richmond.
- Katznelson, I. (1996). *Liberalism's Crooked Circle: Letters to Adam Michnik*. New jersey: Princeton University Press.
- King, L. (1864). *The Life and Letters of John Locke*. London: Bell & Daldy..
- Lamprecht, S. (1918). *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York: Calumbia University Press.
- Lamprecht, S. (1932). The Earle Draft of Locke's Essay. *The Journal of Philosophy*, 29(26), p.701-713.
- Laski, H. (1920). *Political Thought in England from Locke to Bentham*. New York: Henry Holt and Company.
- Laslett, P. (1948a). The Gentry of Kent in 1640. *Cambridge Historical Journal*, 9(2), p.148-164.
- Laslett, P. (1952a). The 1690 Edition of Locke's "Two Treatises of Government": Two States. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 1(4), p.321-347.
- Laslett, P. (1952b). Locke and the First Earl of Shaftesbury: Another Early Writing on the Understanding. *Mind*, 61(241), p.89-92.
- Laslett, P. (1954). Review. *The William and Mary Quarterly*, 11(3), p. 507-508.
- Laslett, P. (1956). The English Revolution and Locke's 'Two Treatises of Government'. *Cambridge Historical Journal*, 12(1), p.40-55.
- Laslett, P. (1957a). John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698. *The William and Mary Quaternaly*, 14(3), p.370-402.
- Lasswel, H. y Kaplan, A. (1950). *Power and Society. Framework for Political Inquiry*. USA: New Haven Press.
- Laurie, S. (1903). *Studies in the History of Educational Opinion from the Renaissance*.

Londres: Cambridge University Press.

- Leonhard, J. (2004). *From European Liberalism to the Languages of Liberalisms: The Semantics of "Liberalism" in European Comparison*. Sofia: University of Jyväskylä.
- Lippincott, B. (1940). The Bias of American Political Science. *The Journal of Politics*, 2(2), p.125-139.
- Locke, J. (1691). *Du Gouvernement civil, Où l'on traite del'Origine, des Fondemens, de la Nature, do Pouvoir, & des Fins des Sociétez Politiques*. Amsterdam: Wolfgang.
- Locke, J. (1714). *The Works of John Locke* (First Edition). London: John Churchill.  
Recuperado de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/008515392>
- Locke, J. (1720). *A Collection Several Pieces of Mr. John Locke*. London: J. Bettenham.
- Locke, J. (1722). *The Works of John Locke* (Vol. 1-3) (Second Edition). London: A. Churchill and A. Manship. Recuperado de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/001915447>
- Locke, J. (1727). *The Works of John Locke* (Vol. 1-3) (Third Edition). London: Arthur Bettesworth, et. al. Recuperado de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/008400205>
- Locke, J. (1728). *Two Treatises of Government*. London: Arthur Bettesworth.  
Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101075718633;view=1up;seq=5>
- Locke, J. (1739). *A Collection Several Pieces of Mr. John Locke*. Londres: R. Francklin.  
Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/A\\_Collection\\_of\\_Several\\_Pieces\\_of\\_Mr\\_John\\_Locke\\_1000490294#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/A_Collection_of_Several_Pieces_of_Mr_John_Locke_1000490294#1)
- Locke, J. (1740). *The Works of John Locke* (Fourth Edition). London: Edmund Parker.
- Locke, J. (1742). *Familiar Letters between John Locke and Several of his friends*. London: F. Noble. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015010796459;view=2up;seq=6;skin=mobile>

- Locke, J. (1751). *The Works of John Locke* (Vol. 1-3) (Fifth Edition). London: S. Birt et. al. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=inu.30000109093140;view=1up;seq=9>
- Locke, J. (1764). *Two Treatises on Government* (Sixth Reprint). London: A. Millar, et. al.
- Locke, J. (1772). *Two Treatises on Government* (Seventh Reprint). London: J. Whiston, et. al.
- Locke, J. (1794a). *The Works of John Locke*. London: T. Longman, et. al.
- Locke, J. (1794b). *The spirit of John Locke on civil government* (Revived by the Constitutional society of Sheffield). Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015021759702;view=1up;seq=4>
- Locke, J. (1796). *A Letter concerning Toleration*. Huddersfield: J. Brook. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101005061328;view=1up;seq=9>
- Locke, J. (1801). *The Works of John Locke* (Vol.1-10) (Tenth Edition). London: J. Johnson et. al. Recuperado de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/009708461>
- Locke, J. (1812). *The Works von John Locke* (Vol. 1-10) (Eleventh Edition). London: Otridge and Son, et. al. Recuperado de: <http://catalog.hathitrust.org/Record/009708466>
- Locke, J. (1821a). *Two Treatises of Government*. London: R. Butler, et. al. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044012646311;view=1up;seq=9>
- Locke, J. (1821b). *Tratado del gobierno civil* (traducido de la séptima edición francesa publicada en París). Madrid: Imprenta de la Minerva Española. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5320266441;view=1up;seq=7>
- Locke, J. (1823a). *The Works of John Locke* (Vol. 1-10) (New Edition Corrected). London: Thomas Tegg, et. al.
- Locke, J. (1823b). *Two Treatises of Government*. London: Printed for Thomas Tegg.
- Locke, J. (1824a). *The Works of John Locke* (Vol.1-9) (Twelfth Edition). London: C. y J. Rivington.

- Locke, J. (1824b). *Two Treatises of Government*. London: C. and J. Rivington.  
Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044009555855;view=1up;seq=5>
- Locke, J. (1827). *A Short Latin Grammar. Forming Part of a Popular System of Classical Instruction, on the Plan*. Londres: John Taylor. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/A\\_Short\\_Latin\\_Grammar\\_1000142625#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/A_Short_Latin_Grammar_1000142625#1)
- Locke, J. (1834). *The Beauties of Locke. A Selections from his Philosophical, Moral, and Theological Works*. London: T. Davison.
- Locke, J. (1844). *Philosophical Beauties selected from The Works of John Locke* (First American Edition). Cooperstown: H & E Phinney. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015004882190;view=2up;seq=12;skin=mobile>
- Locke, J. (1847). *Original letters of Locke, Alg. Sidney, and Lord Shaftesbury : with an analytical sketch of the writings and opinions of Locke and other metaphysicians* (Second Ed.). London: Privately Printed. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=npj.32101027147436;view=1up;seq=7>
- Locke, J. (1853). *The Law and Practice of Foreign Attachment in the Lord Mayor's Court, Under the New Rules of an Appendix an the Forms*. Londres: S. Sweet, I. Chancery Lane. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Law\\_and\\_Practice\\_of\\_Foreign\\_Attachment\\_in\\_the\\_Lord\\_Mayors\\_Court\\_1000388617#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Law_and_Practice_of_Foreign_Attachment_in_the_Lord_Mayors_Court_1000388617#1)
- Locke, J. (1854). *The Works of John Locke* (Vol.1). Philosophical Works. London: Henry G. Bohn.
- Locke, J. (1867). *Letters on Toleration*. Byculla: Education Society Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=iau.31858048461549;view=1up;seq=7>
- Locke, J. (1875). *The Works of John Locke. Philosophical Works* (Vol. 1). London: George Bell and Sons.
- Locke, J. (1876). *The Works of John Locke. Philosophical Works* (Vol. 2). London:

George Bell and Sons.

Locke, J. (1880). *Some Thoughts Concerning Education*. Londres: Cambridge University Press.

Locke, J. (1877). *The Works of John Locke. Philosophical Works* (Vol. 2). London: George Bell and Sons.

Locke, J. (1884). *Two Treatises on Government*. London: George Routledge and Sons.

Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015041834568;view=1up;seq=9>

Locke, J. (1888). *The Works of John Locke*. London: Warwick House / New York: Bond Street. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=umn.31951001997011k;view=1up;seq=11>

id=umn.31951001997011k;view=1up;seq=11

Locke, J. (1892). *The Philosophical Works of John Locke* (Vol.1-2). London: George Bell and Sons.

Locke, J. (1905). *Of Civil Government and Toleration*. London, Paris, New York and Melbourne: Cassell and Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044015685001;view=1up;seq=7>

Locke, J. (1908). *The Philosophical Works of John Locke*. London: B. Law and Sons.

Locke, J. (1910). *English Philosophers of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. New York: P. F. Collier and Son. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=loc.ark:/13960/t7bs01s6c;view=1up;seq=9>

Locke, J. (1924). *Two Treatises on Government*. London: J. M. Dent & Sons LTD; New York: E. P. Dutton & Con. Inc.

Locke, J. (1947). *Two Treatises on Government*. London: Hefner Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015027234338;view=1up;seq=7>

Locke, J. (1948). *On Civil Government. Second Essay*. Chicago: Regnery Company.

Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924002645350;view=1up;seq=9>

Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government* (Ed. Peter Laslett). Indianapolis:

- Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government* (Ed. Crawford Macpherson). New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2002). *John Locke: Selected Correspondence* (Ed. Mark Goldie). Oxford: Oxford University Press.
- Locke, J. (2003). *Political Writings* (Ed. David Wootton). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Locke, J. (2006). *Political Essays* (Ed. Mark Goldie). New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (2015). *Two Treatises of Government* (Ed. Peter Laslett). New York: Cambridge University Press..
- John Locke Foundation, (2015). *Who is John Locke?* Recuperado de: [http://www.johnlocke.org/about/who\\_is\\_john\\_locke.html](http://www.johnlocke.org/about/who_is_john_locke.html)
- Macpherson, C. (2011). *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*. New York: Oxford University Press.
- Maquiavelo, N. (1995). *Maquiavelo*. Madrid: Gredos.
- Merriam, C. (1920a). *A History of American Political Theories*. New York: MacMillan Company.
- Merriam, C. (1920b). *American Political Ideas: Studies in the Development of American Political Thought, 1865-1917*. New York: MacMillan Company.
- Moehlman, C. (1938). The Baptists Revise John Locke. *The Journal of Religion*, 18(2), p.174-182
- Mora, A. (2007). John Rawls o el retorno a la filosofía política. *Revista Comunicación*, 16(2), p. 58-67
- Negel, T. (1973). Rawls on Justice. *The Philosophical Review*, 82(2), p. 220-234.
- Newton, J. (2014). Locke on the Species of Substances. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*.
- Norman, J. (1990). *Lecture upon Locke's School of money, the principles and practice of*

*Locke's school of money, and unsound currency substitutes for money, 1695, arithmetically unveiled to the easy comprehension of travellers, sailors, and soldiers of to-day.* Londres: Gilbert.

Nozick, R. (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. New Jersey: Blackwell Publisher.

Parry, G. (1978). (Vol.VIII). New York: Routledge.

Pocock, J. (1960). Burke and The Ancient Constitution - A Problem in the History of Ideas. *The Historical Journal*, 3(2), P.125-143.

Pocock, J. (1975). *The Machiavellican Moment*. New Jersey: Princeton University Press.

Pocock, J. (1989). *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*. Chicago: The University Chicago Press.

Pollock, F. (1904). *Locke`s Theory of State*. London: British Academy.

Pollock, F. (1908). Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy. *Journal of the Society of Comparative Legislation, New Series*, 9(1), p.107-112.

Price, R. (1776). *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*. London: Edward and Charles Dilly and Thomas Cadell.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. USA: Harvard College.

Rickaby, J. (1906). *Free Will and Fourth English Philosophers (Hobbes, Locke, Hume and Mill)*. London: Burns and Oates / Chicago: Benziger Bros. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044020487310;view=1up;seq=9>

Robbins, C. (1947). Algernon Sidney`s Discourses Concerning Government: Textbook of Revolution. *The William and Mary Quarterly*, 4(3), p. p.267-296.

Robertson, J. (1900). *An Introduction to the English Politics*. London: Grant Richards.

Ryan, A. (1986). *Property and Political Theory*. New York: Blackwell Pub

Ryan, A. (2012). *On Politics: A History of Political Thought from Herodotus to the Present*. New York: Princeton University Press.

- Sabine, G. (1961). *A History of Political Theory* (3th Ed.). New York: Holdt, Rinehart and Winston
- Samuel, H. (1920). *Liberalism: An Attempt to State the Principles and Proposals of Contemporary Liberalism in England*. London: Grant Richards.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Seliger, M. (1979). The Inseparability of Ideology and Politics: The Case for a Re-Evolution of the Concept "Ideology". *Revue européenne des sciences sociales*, 17(46), p.115-138.
- Seth, J. (1912). *English Philosophers and Schools of Philosophy*. Londres: J. M. Dent & Sons / New York: E. P Dutton
- Shanks, T. (2015a). *Toleration and Democratic Membership. John Locke and Michel de Montaigne on Monsters. Political Theory*. Recuperado de: [https://www.academia.edu/7088659/Toleration\\_and\\_Democratic\\_Membership\\_John\\_Locke\\_and\\_Michel\\_de\\_Montaigne\\_on\\_Monsters](https://www.academia.edu/7088659/Toleration_and_Democratic_Membership_John_Locke_and_Michel_de_Montaigne_on_Monsters)
- Shklar, J. (1989). The Liberalism of Fear. Massachusetts. En: *Liberalism and the Moral Life* (Ronsenblum, Ed.), Harvard University Press.
- Sidgwick, H. (1903). *The Development of European Polity*. London: Macmillan and Co.
- Sidney, A. (1996). *Discourses Concerning Government*. England: Liberty Found.
- Skinner, Q. (1965). History and Ideology in the English Revolution. *The Historical Journal*, 8(2), p. p.151-178.
- Skinner, Q. (1966a). The Limits of Historical Explanations. *Philosophy*, 41(157), p.199-215.
- Skinner, Q. (1969a). Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society. *The Historical Journal*, 12(2), p. 217-239.
- Skinner, Q. (1969b). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and*



- Theory*, 8(1), p.3-53.
- Skinner, Q. (1974). Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. *Political Theory*, 2(3), p.277-303.
- Skinner, Q. (2005). On Intellectual History and History of Books. *Contributions to the History of Concepts*, 1(1), p.29-36.
- Skinner, Q. (2006). Rethinking Political Liberty. *History Workshop Journal* 61, p.156-170.
- Skinner, Q. y Fernández, J. (2007). Intellectual History, Liberty and Republicanism: An Interview with Quentin Skinner. *Contributions to the History of Concepts*, 3(1), p.103-123.
- Soles, D. (2014). Certainty and Sensitive Knowledge. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*.
- Spencer, H. (1993). *Political Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Stewart, M. (Ed.). (2000). *English Philosophy in the Age of Locke*. New York: Oxford University Press.
- Strauss, L. y Cropsey, J. (1987). *History of Political Philosophy* (3<sup>o</sup> Ed.). Chicago: University Chicago Press.
- Strauss, L. (1989). *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1995). *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University Chicago Press.
- Tuck, R. (1987). *Natural Right Theories. Theory Origin and Development*. New York: Press of Syndicate of The University of Cambridge.
- Tuck, R. (1993). *Philosophy and Government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (1994).
- Tuck, R. (1998). *The Rights on War and Peace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuck, R. (2002). *Hobbes. A very short Introduction*. Oxford: Oxford University Pres.

- Tucker, J. (1781). *A Treatise concerning a Civil Government in three Prats*. London: T. Candela. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433061707398;view=2up;seq=8;skin=mobile>
- Tully, (1982). *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. New York: Cambridge University Press.
- Tully, J. (1983). The Pen Is a Mighty Sword: Quentin Skinner's Analysis of Politics. *British Journal of Political Science*, 13(4), p. p.489-509.
- Tully, J. (1990). Political Freedom. *The Journal of Philosophy*, 87(10), p. p.517-523.
- Tully, J. (1993). *An Approach to a Political Philosophy: Locke in Contexts*. New York: Syndicate of the University of Cambridge.
- Tully, J. (1996). Strange Multiplicity. *The Good Society*, 6(2), p.28-31.
- Waldron, J. (1987a). Theoretical Foundations of Liberalism. *The Philosophical Quaterly*, 37(147), p.127-150.
- Walmsley, J. (2014). The Later Development of Lockean Abstraction. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*
- Whyte, W. (1943). Instruction and Research: A Challenge to Polical Scientists. *The American Political Science Review*, 37(4): p.692-697
- Wiener, P. (1938). A History of Political Theory by George H. Sabine. *Science & Society*, 2(3), p.409-411.
- Willmoore, K. (1963). *The conservative affirmation*. Chicago: H. Regnery. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015002677840;view=1up;seq=7>
- Wilson, F. (1944). I. The Work of the Political Theory Panel. *The American Political Science Review*, 38(4), p. 726-733.
- Wolfe, D. (Ed). (1967). *Levellers Manifestoes of the Puritan Revolution*. USA: Frank Cass & CO. LTD.

## **BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA**

- Aaron, R. (1931). Locke and Berkeley's Commonplace Book. *Mind*, 40(160), pp.

439-459.

Adamson, R., James, G. y Barker, H. (1898). *New Books. New Series*, 7(25), p.112-127.

Adcock, R. Bevir, M. y Stimson, S. (Eds.) (2007). *Modern Anglo-American Political Exchanges Science since 1880*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Agamben, G. (2003). *El Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pre-Textos

Anónimo, (1784). An Historical Account of the Late Election of Knights of the Shire for the County of Down. Recuperado de: [https://books.google.co.cr/books?id=2CBcAAAACAAJ&pg=PA45&lpg=PA45&dq=instructions+to+the+knights+of+the+county&source=bl&ots=9ADP\\_ZOUkd&sig=s-s2ZgMXEgpFi\\_7m7VWVWUXYUmkw&hl=es&sa=X&redir\\_esc=y#v=onepage&q=instructions%20to%20the%20knights%20of%20the%20county&f=false](https://books.google.co.cr/books?id=2CBcAAAACAAJ&pg=PA45&lpg=PA45&dq=instructions+to+the+knights+of+the+county&source=bl&ots=9ADP_ZOUkd&sig=s-s2ZgMXEgpFi_7m7VWVWUXYUmkw&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=instructions%20to%20the%20knights%20of%20the%20county&f=false)

Ashcraft, R. (1986). *Revolutionary Politics and Locke`s Two Treatises of Goberment*. Princeton: Princeton University Press.

Atig, J. (2014). *John Locke Manuscripts*. Recuperado de: <http://www.libraries.psu.edu/tas/locke/mss/title.html>

Ball, T., Farr, J. y Hanson, R. (Eds.). (1995). *Political Innovation and Conceptual Change*. New York: Cambridge University Press.

Bancroft, G. (1891). *History of the United States of America*. New York: D. Appleton and Company.

Barrow, G. (1912). Liberalism and Orthodoxy. *International Journal of Ethics*, p. 202-216.

Bentham, J. (1816). *Denfece of Usury*. Londres: Payne and Foss. Recuperado de:

Bentham, J. (1834). *Deontology or the Science of Morality*. Londres: Longman, Rees, Orme, Browne, Green and Longman.

Bentham, J. (1843). *The Words of Jeremy Bentham* (Vol. 10). Londres: William Tait.

Bentham, J. (1891). *A Fragment of Government*. Oxford: Clarendon Press.

Bentham, J. (1894). *Theory of Legislation*. Londres: Trübner & Co.

- Bentham, J. (2005). *A Fragment on Government*. New York: Cambridge University Press.
- Biener, R. (1992). *What's the Matter with Liberalism?* Estados Unidos: University of California Press. Recuperado de: <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft4w10063f&brand=ucpress>
- Blease, W. (1913). *A short history of English liberalism*. New York: Putnam.  
Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044009863820;view=1up;seq=11>
- Bratton, F. (1943). *The legacy of the liberal spirit; men and movements in the making of modern thought*. New York: C. Scribner's sons. Recupérate de: [http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b21494;view=1up;seq=9](http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b21494;view=1up;seq=9)
- Bridges, t. (1994). *The Culture of Citizenship: Inventing Postmodern Civic Culture*. USA: State University of New York.
- Britannicus, (1910). Four years of English Liberalism. *The North American Review*, p.217-226.
- Brooks, S. (1910). The Debacle of English Liberalism. *The North American Review*, p. 559-567.
- Brown, J. (1931). *Locke and Sydenham and other papers*. Boston: Hughson, Mifflin and Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044086807575;view=1up;seq=5>
- Burke, E. (1756). *Vindication of Natural Society*. London: M. Cooper.
- Burke, E. (1757). *An Account of the European Settlement in America*. Londres: J. Dodsley.
- Burke, E. (1790). *Reflections on the Revolution in And on the Proceedings in Certain Societies in London*. London: Dalton House.
- Canham, E. (1954). *New frontiers for freedom*. New York: Longmans, Green.  
Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015037811992;view=1up;seq=7>
- Carlyle, R. y Oarlile, A. (1912). *A History of Political Theory*. New York: G. P. Putnam

's Sons.

- Carrau, P. (1888). *La philosophie religieuse en Angleterre, Depuis Locke just`a nos jours*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et C Félix Alcan Éditeur.
- Chakraborty, (1996). A Critical Analysis of the John Locke's Criterion of Personal Identity. *Indian Philosophical Quaternary*, 23(3-4), p.349-362.
- Chappell, V. (1999). *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherry, G. (1962). *Early English Liberalism: Its Emergence Through Parliamentary Action, 1660-1702*. New York: Bookman Associates. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015030495488;view=1up;seq=7>
- Clarke, W. (1901). The Decline in English Liberalism. *Political Science Quarterly*, XVI(3), p. 460-452.
- Clausewich, K. (1980). *De la Guerra*. Madrid: Ediciones Ejército.
- Clavière, J. (1895). Table Alphabétique des Noms D'Auteurs. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*; DEUXIÈME TABLE GÉNÉRALE DES MÉTIÈRES: CONTENUES DANS LES ANNÉES 1888 A 1895, P.1-29.
- Clifford, M. (1736). *Termise of Human Reason*. London: J. Roberts et. al.
- Cornwall, G. (1832). *Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms*. Londres: B. Fellowes.
- Courthope, W. (1885). *The liberal movement in English literature*. Londres: John Murray. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015030767613;view=1up;seq=11>
- Cranston, M. (1949). John Locke. *Philosophy*, 24(90), p. 287.
- Cranston, M. (1959). The Locke Myth. *Past & Present*, 15, p. 87-90.
- Cranston, M. (1986). Locke and Liberty. *The Wilson Quarterly*, 10(5), p. 82-93.
- Crick, B. (1959). *The American Science of Politics: Its Origins and Conditions*. Berkeley: University of California Press. Recuperado de: <https://archive.org/details/americanscienceo00incric>

- Dalby, S. (2005). Political Space: Autonomy, Liberalism, and Empire. *Alternatives: Global, Local, Political*, 30(4), p. 415-441.
- Dangerfield, G. (1935). *The strange death of Liberal England*. New York: H. Smith & R. Hass. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015034657281;view=1up;seq=9>
- Deleuze, G. y Tiquun, (2011). *Contribución a la guerra en curso*. Madrid: Errata Naturae.
- De Beer, E. (1938). King Charles II's Own Fashion: An Episode in Anglo-French Relations 1666-1670. *Journal of the Warburg Institute*, 2(2), p. 105-115.
- De Zeller, C. (1842). *Essai sur l'homme ou philosophie religieuse et morale*. Genequin Ainé, Libraire.
- De Montalembert, C. (1854). *De L'Avenir Politique de L'Angaterre*. Paris: Didier Et. Ce, Libraires Editeurs. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hwnkd2;view=1up;seq=2>
- Devine, J. (2000). The Positive Political Economy of Individualism and Collectivism: Hobbes, Locke, and Rousseau. *Politics & Society*, 28, p. 265-304.
- Dewey, J. (1935). The Future of Liberalism. *The Journal of Philosophy*, 32(9), p. 225-230.
- Dewey, J. (2012). *Liberalism and Social Action*. USA: Hillsdale College.
- DeWitt, I. (Ed.) (1941). *Whose revolution? A study of the future course of liberalism in the United States*. New York: Howell, Soskin, Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3266251;view=1up;seq=7>
- Di Biase, G. (2013). The Development of the Concept of Prudentia in Locke's Classifications of Knowledge. *Society and Politics*, 7(14), p. 85-125.
- Di Biase, G. (2013b). Natural Philosophy, Inventions and Religion in the Correspondence between John Locke and Nicolas Toinard (1678-1704). *Philosophy Studies*, 3(8), p. 724-738.
- Dicey, A. (2008). *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in*

- England during the Nineteenth Century*. Indianapolis: Liberty Found.
- Donoso, J. (1851). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: M. Ravadeneyra.
- Donoso, J. (1879). *Essays on Catholicism, Liberalism, and Socialism*. Dublin: M. H. Gill and Son.
- Douglas, C. (1920). *Economic Democracy*. New York: Harcourt, Brace and Howe.
- Dryzek, J., Farr, J. y Leonard, S. (Eds.). (1995). *Political Science in History: Research Programs and Political Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (1967). Consent in the Political Theory of John Locke. *The Historical Journal*, 10(2), p. 153-182.
- Dunn, J. (1993). *Western Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (1995). *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunn, J. (2003). Revolutionary Movements in Comparative Perspective. *European Journal of Sociology*, 44(2), p. 279-283.
- Dunn, J. (2003). What History Can Show: Jeremy Waldron's Reading of Locke's Christian Politics. *The Review of Politics*, 67(3), p. 433-450.
- Dunning, W. (1904). A Century of Politics. *The North American Review*, 179, (577), p. 801-814.
- Dunning, W. (1919). European Theories of Constitutional Government after the Congress of Vienna. *Political Science Quarterly*, 34(1), p. 1-32.
- Dunning, W. (1923). Liberty and Equality in International Relations. *The American Political Science Review*, 17(1), p. 1-16.
- Dworkin, R. (1963). Judicial Discretion. *The Journal of Philosophy*, 60(21). p. 624-638.
- Dworkin, R. (1967). The Model of Rules. *The University of Chicago Law Review*, 35(1), p. 14-46.
- Dworkin, R. (1970). What Is the Rule of Law? *The Antioch Review*, 30(2), p. 151-155.

- Dworkin, R. (1972). Social Rules and Legal Theory. *The Yale Law Journal*, 81(5), p. 855-890.
- Dworkin, R. (1973). Legal Research. *Daedalus*, 102(2), p. 53-64.
- Dworkin, R. (1973b). The Original Position. *The University of Chicago Law Review*, 40(3), p. 500-533.
- Dworkin, R. (1978). *Taking Rights Seriously*. USA: Harvard University Press.
- Dworkin, R. (1980). Is Wealth a Value? *The Journal of Legal Studies*, 9(2). p. 191-226.
- Dworkin, R. (1981a). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy & Public Affairs*, 10(3). p. 185-246.
- Dworkin, R. (1981b). What is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), p. 283-345.
- Dworkin, R. (1981c). Is There a Right to Pornography? *Oxford Journal of Legal Studies*, 1(2), p. 177-212.
- Dworkin, R. (1982). Law as Interpretation. *Critical Inquiry*, 9(1), pp. 179-200
- Dworkin, R. (1994). Law, Philosophy and Interpretation. *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 80(4), p. 463-475.
- Dworkin, R. (1996a). Objectivity and Truth: You'd Better Believe it. *Philosophy & Public Affairs*, 25(2). p. 87-139.
- Dworkin, R. (1996b). We Need a New Interpretation of Academic Freedom. *Academe*, 82(3), p. 10-15.
- Dworkin, R. (1998). The Partnership Conception of Democracy. *California Law Review*, 86(3), p. 453-458.
- Dworkin, R. (2000) Affirmative Action: Is It Fair? *The Journal of Blacks in Higher Education*, 28, p. 79-88.
- Dworkin, R. (2002). Sovereign Virtue Revisited. *Symposium on Ronald Dworkin's Sovereign Virtue*, p. p.106-143.
- Dworkin, R. (2003). Equality, Luck and Hierarchy. *Philosophy & Public Affairs*, 31(2), p.190-198.



- Dworkin, R. (2004a). *From Liberal Values to Democratic Transition*. Hungary: Central European University Press. Recuperado de: <http://site.ebrary.com.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/lib/sibdilibro/reader.action?docID=10173747>
- Dworkin, R. (2004b). Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy. *Oxford Journal of Legal Studies*, 24(1), p. 1-37.
- Dworkin, R. (2006a). *Principles for a New Political Debate. Is Democracy Possible Here?* Estados Unidos: Princeton University Press.
- Dworkin, R. (2006b). *Is Democracy Possible Here?* New Jersey: Princeton University Press.
- Dworkin, R. (2007). *Ronald Dworkin edited by Arthur Ripstein*. USA: Cambridge University Press.
- Dykes, N. (2004). Ayn Rand in England. *The Journal of Ayn Rand Studies*, 5(2), p. 365-400
- Easton, D. (1950). Harold Lasswell; Policy Scientist for a Democratic Society. *The Journal of Politics*, 12(3), p. 450-4777.
- Eaton, C. (1951). *Freedom of Thought in the Old South*. New York: Peter Smith. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015002799131;view=1up;seq=11>
- Emerson, G. (1920). *The new frontier, a study of the American liberal spirit, its frontier origin, and its application to modern problems*. New York: H. Holt and Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015002361593;view=1up;seq=7>
- Faiella, G. (2006). *John Locke: Champion of Moderny Democracy*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc.
- Farr, J. (1987). The Way of Hypotheses: Locke on Method. *Journal of the History of Ideas*, 48(1), p. 51-72.
- Farr, J. (1988). The History of Political Science. *American Journal of Political Science*,

- 32(4), p. 1175-1195.
- Farr, J. (2008). Locke, Natural Law, and New World Slavery. *Political Theory*, 36(4), p. 495-522.
- Farr, J., Gunnell, J., Sideman, R., Dryzek, J. y Leonard, S. (1990). Can Political Science History Be Neutral? *The American Political Science Review*, 84(2), p. 587-607.
- Farr, J. y Roberts, C. (1985). John Locke on the Glorious Revolution: A Rediscovered Document. *The Historical Journal*, 28(2), p. 385-398.
- Farr, J. y Seidelman, R. (1993). *Discipline and History: Political Science in the United States*. University of Michigan Press.
- Fenn, W. (1913). Modern Liberalism. *American Journal of Theology*.
- Fesler, L., Hartz, L., Hallowell, J. Rosenblum, V., Laves, W., Robson, W., Roger, L. (1951), Goals for Political Science. *The American Political Science Review*, 45(4), p.996-1024.
- Fischer, K. (1975). John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation. *Journal of the History of Ideas*, 36(3), p. 431-446.
- Fisher, H. (1911). *The republican tradition in Europe*. Londres: Mathuen & co., ltd.
- Flew, T. (2014). Six theories of neoliberalism. *Thesis Eleven*, 122(49), DOI: 10.1177/0725513614535965.
- Foucault, M. (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro.
- Foucault, F. (1979a). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1979b). *Arqueología del saber*. Mexico: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias del poder*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Fowler, T. (1887). *Locke*. New York: Harper and Brothers Publishers. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=loc.ark:/13960/t3st8tw14;view=1up;seq=7>
- Fox, C. (1793). *Letter from the Right Honourable Charles James Fox, to the Worthy and*

- Independent Electors of the City and Liberty of Westminster*. Londres: J. Debrett.
- Fox, C. (1801). A Spech of the Honorable Charles James Fox. Londres: S. Hamilton.
- Fox, C. (1888). *History of the Early Part of the Reign of James the Second*. Londres: Cassell and Company.
- Fox, C. (1902). Napoleon Bonaparte and the Siege of Toulon. Washington: Law Reporter Company.
- Fox, H. (1876). *The Life of John Locke*. Nueva York: Harper & Brothers Publisher.
- Fritzjames, J. (1872). *Liberty, Equality, Fraternity*. New York: Holt & Williams.
- Fritzjames, J. (1874). Parliamentary Goverment. En: *The Contemporary Review* (Vol. XXIII), p. 1- . London: Alexander Strahan.
- Fritzjames, J. (1892). *Hora Sabbaticae*. London: McMillan and Co.
- Galens, D. (Ed). (2002). *John Rawls`s "A Theory of Justice"*. Farmington Hills: The Gale Group.
- Gallardo, H. (2005b). John Locke y Norberto Bobbio. *Revista de Filosofia de la Universidad de Costa Rica*, 43(108), p.97-110.
- Gardner, E. (1992). John Locke: Justice and the Social Compact. *Jorunal of Law and Religion*, 9(2), p. 347-371.
- Gide, C. (1913). *A History of Economic Doctrines of the Time of Physiocrats to the Present Day*. Forgotten Books.
- Ginsberg, M. (1929). Leonard Trelawny Hobhouse. *Journal of Philosophical Studies*, 4(16), p. 442-452.
- Girvetz, H. (1950). *From wealth to welfare; the evolution of liberalism*. Stanford: Stanford University Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b4381082;view=1up;seq=9>
- Glausser, W. (1990). Three Approaches to Locke and the Slave Trade. *Journal of the History of Ideas*, 51(2), p. 199-216.
- Grant, R. (1987). *John Locke`s Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Gray, J. (2002). Las dos caras del liberalismo. Una interpretación de la tolerancia liberal. En *Reis*, 97 (2), p.249-264.
- Grazia, M. (1980). The Secularization of Language in the Seventeenth Century. *Journal of the History of Ideas*, 41(2), p. 319-329.
- Green, J. (1874). *A Short History of the English People*. London: Macmillan and Co.
- Green, T. (1999). *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Ontario: Kitchener.
- Greenleaf, W. (2003). *The Ideological Heritage (Vol. II)*. New York: Routledge.
- Grenville, L. (1829). *Oxford and Locke*. London: John Murray. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015064587739;view=1up;seq=9>
- Gunnell, J. (1981). Encounters of a Third Kind: The Alienation of Theory in American Political Science. *American Journal of Political Science*, 25(3), p. 440-461.
- Gunnell, J. (1982a). The Technocratic Image and the Theory of Technocracy. *Technology and Culture*, 23(3), p. 392-416.
- Gunnell, J. (1982b). Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology. *The American Political Science Review*, 76(2), p. 317-327.
- Gunnell, J. (1983). Political Theory: The Evolution of Subfield. En: *Political Science: The State of Discipline*. Washington: American Political Science Association.
- Gunnell, J. (1991). Strauss before Straussianism: Reason, Revelation, and Nature. *The Review of Politics*, 52(1), p. 53-74.
- Gunnell, J. (1993). *The Descent of Political Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gunnell, J. (1995). Realizing Theory: The Philosophy of Science Revisited. *The Journal of Politics*, 57(4), p. 923-940.
- Gunnell, J. (1996). The Genealogy of American Pluralism: From Madison to Behavioralism. *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, 17(3), p. 253-265.
- Gunnell, J. (1997). Why There Cannot Be a Theory of Politics. *Polity*, 29(4), p. 519-537.
- Gunnell, J. (1998). *The Orders of Discourse: Philosophy Social Science, and Politics*.

Boston: Rowman & Littlefield Publishers

- Gunnell, J. (2004a). *Imagining the American Polity. Political Science and the Discourse of Democracy*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Gunnell, J. (2004b). The Real Revolution in Political Science. *Political Science and Politics*, 37(1), p.47-50.
- Gunnell, J. (2006b). Dislocated Rhetoric: The Anomaly of Political Theory. *The Journal of Politics*, 68(4), p. 771-782.
- Gunnell, J. (2007). Are We Losing Our Minds? Cognitive Science and the Study of Politics. *Political Theory*, 35(6), p. 704-731.
- Gunnell, J. (2010). Professing Political Theory. *Political Research Quarterly*, 63(3), p.674-679.
- Habermas, J. (1974). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1988). *On the Logic of Social Sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1989). *On Society and Politics a Reader*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. USA: MIT press.
- Habermas, J. (2005). Knowledge and Human Interests. En: *Continental Philosophy of Science* (Guttings, Ed.) (p.293-321). UK: Blacwell.
- Habermas, J. y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Hacking, I. (1988). Locke, Leibniz, Language and Hans Aarsleff. *Synthese*, 75(2), p. 135-153.
- Hall, M. (1985). Richard Hooker by Santley Archer. *South Central Review*, 2(1), p.74-76.
- Hallowell, J. (1942). The decline of liberalism as an ideology. Berkeley: Universidad of California Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.32106019790663;view=1up;seq=9>
- Hallowell, J. (1944b). Compromise as a Political Ideal. *Ethics*, 54(3), p.157-173.

- Hallowell, J. (1946). IV. Politics and Ethics: A Rejoinder to William F. Whyte. *The American Political Science Review*, 40(2), p. 307-312.
- Hallowell, J. (1955). Christian Apologetics and the College Campus. *The Christian Scholar*, 38(4), p. 259-269.
- Hallowell, J. (1965). Plato and his Critics. *The Journal of Politics*, 27(2), p. 273-289.
- Hammond, J., Murray, G., Hirst, F. (1900). *Liberalism and the empire*. Inglaterra: R. B. Johnson.
- Hapgood, N. (1920). *The advancing hour [by] Norman Hapgood*. Nueva York: Boni & Liveright. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044086296076;view=1up;seq=9>
- Hardin, C. (1989). A Challenge to Political Science. *Political Science and Politics*, 22(3), p. 595-600.
- Harper, E. (1933). Sociology in England. *Social Forces*, 11(3), p. 335-342.
- Hart, H. (1927). The History of Social Thought: A Consensus of American Opinion. *Social Forces*, 6(2), p. 190-196.
- Hastings, C. (1898). Bibliography of Sociology. *American Journal of Sociology*, 3(5), p.713-728.
- Hayek, F. (1931) The “Paradox” of Saving. *Economica*, 32, p. 125-169.
- Hayek, F. (1932). Reflections on the Pure Theory of Money of Mr. J. M. Keynes (continued). *Economica*, 35, p.22-44.
- Hayek, F. (1933), The Trend of Economic Thinking. *Economica*, 40, p. 121-137.
- Hayek, F. (1934). Capital and Industrial Fluctuations. *Econometrica*, 2(2), p. 152-167.
- Hayek, F. (1935). The Maintenance of Capital. *Economica, New Series*, 2(7), p. 241-27.
- Hayek, F. (1937a). Investment that Raises the Demand for Capital. *The Review of Economics and Statistics*, 19(4), p. 174-177.
- Hayek, F. (1937b). Economics and Knowledge. *Economica, New Series*, 4(13), p. 33-54.
- Hayek, F. (1975). The Pretence of Knowledge. *The Swedish Journal of Economics*, 77(4), p. 433-442.

- Hayek, F. (1989). The Pretence of Knowledge. *The American Economic Review*, 79(6), p. 3-7.
- Hayward, J., Barry, B. y Brown A. (2003). *The British Study of Politics in the Twentieth Century*. Inglaterra: British Academy.
- Henry, J. (1999). John Locke, Property Rights, and Economic Theory. *Economic Issues*, 33, p. 609-624.
- Hensel, P. (1899). John Locke by Fechtner. *Historische Zeitschrift*, 83(3), p.478-480.
- Hewatt, A. (1779). *An historical account of the rise and progress of the colonies of South Carolina and Gorgia*. London: Alexander Donaldson.
- Hinshelwood, B. (2013). The Carolinian Context of John Locke's Theory of Slavery. *Political Theory*, 41(4), p. 562-590).
- Hobbes, T. (1680). *Upon the Considerations, Loyalty, Manners & Religion of Thomas Hobbes of Malmsbury*. London: William Crooke.
- Hobbes, T. (1904). *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1949). *De Cive*. USA: Appleton-Century Croft.
- Hobhouse, L. (1897). Some Problems of Conception. *Mind, New Series*, 6(22), p. 145-163.
- Hobhouse, L. (1898). The Ethical Basis of Collectivism. *International Journal of Ethics*, 8(2), p. 137-156.
- Hobhouse, L. (1902). *Democracy and Reaction*. London: T. Fisher Unwing Paternoster Square. Recuperado de: <https://archive.org/stream/cu31924030504702#page/n5/mode/2up>
- Hobhouse, L. (1903-1904). Faith and the Will to Believe. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 4, p. 87-110.
- Hobhouse, L. (1919). *Liberalism*. London: Williams and Norgate.
- Hobhouse, L. (1924). Competitive and Social Value. *Economica*, 12, p. 278-290
- Hobhouse, L. (1956). The Simplest Peoples: Part I. Peace and Order among the Simplest

- Peoples. *The British Journal of Sociology*, Vol. 7(2), p. 77-95.
- Hobhouse, L. (1956). The Simplest Peoples: Part II. Peace and Order among the Simplest Peoples. *The British Journal of Sociology*, Vol. 7(2),p. 96-119
- Hobson, J. (1909). *The crisis of liberalism : new issues of democracy*. Londres: P. S. King & Co.
- Hobson, J. (1918). *Democracy After the War*. Forgotten Books. London: George Allen & Unwin LTD.
- Hobson, J. (2013). *The Fight for Democracy*. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Fight\\_for\\_Democracy\\_1000026528#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Fight_for_Democracy_1000026528#1)
- Hoffman, R. (1950). *The Spirit of Politic and the Future of Freedom*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015022424579;view=1up;seq=7>
- Holdane, J. (2013). *Economic Moralism*. An Essay in Constructive Economics. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Economic\\_Moralism\\_1000049968#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Economic_Moralism_1000049968#1)
- Holly, B. (2007). *By Birth or Consent*. Chapel Hill: UNC Press.
- Hooker, R. (1662). *The Works of Mr. Richard Hooker: Vindicating the Church of England, As Truly Chsristian, and Duly Reformed* (Vol.1). London: F. Beft. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Works\\_of\\_Vindicating\\_the\\_Church\\_of\\_England\\_As\\_Truly\\_Christian\\_and\\_v1\\_1000603212#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Works_of_Vindicating_the_Church_of_England_As_Truly_Christian_and_v1_1000603212#1)
- Hooker, R. (1793). *The Woks of That Learned and Judicius Divine Mr. Richard Hooker. Containing Eight Books of the Laws*. Oxford: Clarendon Press. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Works\\_of\\_That\\_Learned\\_and\\_Judicious\\_Divine\\_Mr\\_Richard\\_Hooker\\_1000478902#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Works_of_That_Learned_and_Judicious_Divine_Mr_Richard_Hooker_1000478902#1)



- Hooker, R. (1825a). *The Works of Mr. Richard Hooker: With a General Index; Also Mr. Isaac Walton's Life of the Author* (Vol.1). London: G. Cowie and Co.
- Hooker, R. (1825b). *The Works of Mr. Richard Hooker: With a General Index; Also Mr. Isaac Walton's Life of the Author* (Vol. 2). London: G. Cowie and Co.
- Hooker, R. (1829). *Selections from the Fifth Book of Hooker's Ecclesiastical Polity*. Oxford: J.H Parker. Recuperado de:[http://www.forgottenbooks.com/readbook/Selections\\_from\\_the\\_Fifth\\_Book\\_of\\_Hookers\\_Ecclesiastical\\_Polity\\_1000278416#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Selections_from_the_Fifth_Book_of_Hookers_Ecclesiastical_Polity_1000278416#1)
- Hooker, R. (1874). *The Works of That Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker With an Account on His Life and Death* (Vol.3). Oxford: Clarendon Press. Recuperado de:[http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Works\\_of\\_That\\_Learned\\_and\\_Judicious\\_Divine\\_Mr\\_Richard\\_Hooker\\_v3\\_1000640578#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Works_of_That_Learned_and_Judicious_Divine_Mr_Richard_Hooker_v3_1000640578#1)
- Hooker, R. (1969). *Of the Law of Ecclesiastical Polity* (Vol.1). London: Everyman's Library. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/of\\_the\\_Laws\\_of\\_Ecclesiastical\\_Polity\\_v1\\_1000365476#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/of_the_Laws_of_Ecclesiastical_Polity_v1_1000365476#1)
- Hooker, R. (1993a). *On the Law of Ecclesiastical Polity* (Vol.1). New York: Research Foundation of the City University of New York
- Hooker, R. (1993b). *On the Law of Ecclesiastical Polity* (Vol.2). New York: Research Foundation of the City University of New York.
- Horton, J. y Mendus, S. (Eds.). *Aspects of Toleration. Pilosophical Studies*. New York: Routledge.
- Humphrey, H. (1955). Liberalism. *The American Scholar*, 24(4), p. 419-433.
- Jeffreys, M. (1975). John Locke. *The British Medical Journal*, 1(5949) p. 94.
- Johnson, S. (1785). *Dictionary of the English Language*. London: J., F. and C. Rivington, et. al.
- Johnson, S. (1789). *Dictionary of the English Language*. London: J. Johnson et. al.
- Johnston, C. (1954). A Note on an Early Draft of Locke's Essay in the Public Record

- Office. *Mind*, 63(250), p. 234-238.
- Katznelson, I. (2004). *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge After Total War, Totalitarianism and the Holocaust*. Columbia University Press.
- Kaufman-Osborn, T. (2002). *From noose to needle : capital punishment and the late liberal state*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015056679452;view=1up;seq=1>
- Kelly, P. (1969). A Note on Locke's Pamphlets on Money. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 5(1), p. 61-73.
- Kelly, J. (1976). The Impossibility of a Just Liberal. *Economica, New Series*, 43(169) p. 67-75.
- Kelly, P. (1979). Locke and Molyneux: the anatomy of a friendship. *Hermathena*, 126, p. 38-54.
- Kendall, W. (1965). John Locke and the doctrine of majority-rule. Urbana: University of Illinois. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015002701939;view=1up;seq=9>
- Kessler, S. (1985). John Locke's Legacy of Religious Freedom. *Polity*, 17(3), p. 484-503.
- Keynes, J. (1920). *The Economic Consequences of the Peace*. New York: Harcourt, Brice and Howe.
- Keynes, J. (1921). *On Treatise on Probability*. London: MacMillan and Co.
- Keynes, G. (1967). A Note on Locke's Library. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 4(4), p. 312-313.
- Kirby, L. (1948). *The age of fear*. Boston: Meador Publishing Company. Recuperado de: [http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b171782;view=1up;seq=5](http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b171782;view=1up;seq=5)
- Kloppenber, J. (1986). *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. New York: Oxford University Press.
- Kraynak, R. (1980) *The American Political Science Review*, 74(1), p. 53-69.

- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea* (Trad. Roberto Gargarella). Una Introducción. Barcelona: Editorial Ariel.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. New York: Oxford University Press. Recuperado de: <http://site.ebrary.com.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/lib/sibdilibro/reader.action?docID=10272942>
- Laski, H. (1997). *The Rise of European Liberalism*. Nueva Jersey: Transaction Publisher. REcuperado de: [http://books.google.co.cr/books?id=iwHJ-y0-dq8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gb\\_s\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.co.cr/books?id=iwHJ-y0-dq8C&printsec=frontcover&hl=es&source=gb_s_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- Laslett, P. (1948b). Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth. *The William and Mary Quarterly*, 5(4), p.523-546.
- Laslett, P. (1957b). Review: The 'Scientist' in Seventeenth-Century England. *Cambridge Historical Journal*, 13(2), p. 183-186.
- Laslett, P. (1964). John Locke's Medical Notes. *The British Medical Journal*, 1(5387), p. 900
- Laslett, P. y Oosterveen, K. (1973). Long-Term Trends in Bastardy in England: A Study of the Illegitimacy Figures in the Parish Registers and in the Reports of the Registrar General, 1561-1960. *Population Studies*, 27(2), p. 255-286.
- Laslett, P. (1983). *The Word We Have Lost. Further Explored*. England: Methuen & Co.
- Laslett, P. (1983). *The World We Have Lost*. Gran Bretaña: Melhuen & Co. Ltd.
- Lasswell, H. (1923). Political Policies and The International Investment Market. *Journal of Political Economy*, 31(3), p. 380-400.
- Lasswell, H. (1925). Two Forgotten Studies in Political Psychology. *The American Political Science Review*, 19(4), p. 707-717.
- Lasswell, H. (1927). The Theory of Political Propaganda. *The American Political Science Review*, 21(3), p. 627-631.
- Lasswell, H. (1928). The Function of the Propagandist. *International Journal of Ethics*,

38(3), p. 258-268.

Lasswell, H. (1929). The Study of the Ill as a Method of Research into Political Personalities. *The American Political Science Review*, 23(4), p. 996-1001.

Lasswell, H. (1930). Self-Analysis and Judicial Thinking. *International Journal of Ethics*, 40(3), p. 354-362.

Lasswell, H. (1932). The Triple-Appeal Principle: A Contribution of Psychoanalysis to Political and Social Science. *American Journal of Sociology*, 37(4), p. 523-538.

Lasswell, H. (1933). The Problem of World-Unity: In Quest of a Myth. *International Journal of Ethics*, 44(1), p. 68-93.

Lasswell, H. (1935). The Person: Subject and Object of Propaganda. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 179, p. 187-193.

Lasswell, H. (1937). The Influence of the Intellectual Exile. *Social Research*, 4(3), p. 305-316.

Lasswell, H. (1939). The Volume of Communist Propaganda in Chicago. *The Public Opinion Quarterly*, 3(1), p. 63-78.

Lasswell, H. (1941). Psychology Looks at Morals and Politics. *Ethics*, 51(3), p. 325-336.

Lasswell, H. (1942). The Relation of Ideological Intelligence to Public Policy. *Ethics*, 53(1), p. 25-34.

Lasswell, H. (1946). The Interrelations of World Organization and Society. *The Yale Law Journal*, 55(5), p. 889-909.

Lasswell, H. (1948). The Prospects of Cooperation in a Bipolar World. *The University of Chicago Law Review*, 15(4), p. 877-901.

Lasswell, H. (1950). The Conditions of Security in a Bi-Polarizing World. *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969)*, 44, p. 3-8.

Lasswell, H. (1951). The Immediate Future of Research Policy and Method in Political Science. *The American Political Science Review*, 45(1), p. 133-142.

- Lasswell, H. (1955). Current Studies of the Decision Process: Automation versus Creativity. *The Western Political Quarterly*, 8(3), p. 381-399.
- Lasswell, H. (1956). The Political Science of Science: An Inquiry into the Possible Reconciliation of Mastery and Freedom. *The American Political Science Review*, 50(4), p. 961-979.
- Lasswell, H. (1957a). The Normative Impact of the Behavioral Sciences. *Ethics*, 67(3), p. 1-42.
- Lasswell, H. (1957b). The Impact of Public Opinion Research On Our Society. *The Public Opinion Quarterly*, 21(1), p. 33-38.
- Lasswell, H. (1957c). The Socio-Political Situation. *Educational Research Bulletin*, 36(3), p. 69-77.
- Lasswell, H. (1958). Communications as an Emerging Discipline. *Audio Visual Communication Review*, 6(4), p. 245-254.
- Lasswell, H. (1959). Universality in Perspective. *Proceedings of the American Society of International Law at Its Annual Meeting (1921-1969)*, 53, p. 1-9.
- Lerner, D. Pool, I. y Lasswell, H. (1951/1952). Comparative Analysis of Political. *The Public Opinion Quarterly*, 15(4), p. 715-733.
- Levi, H. (1913). *Economic Liberalism*. London: MacMillan and Co.
- Leyden, W. (1952). Notes Concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection. *The Philosophical Quarterly*, 2(6), p. 63-69.
- Leyden, W. (1956). John Locke and Natural Law. *Philosophy*, 31(116), p. 23-35.
- Lichtenstein, P. (1984). Some Theoretical Coordinates of Radical Liberalism. *American Journal of Economics and Sociology*, 43(3), p. 333-339.
- Lincoln, A. (1901). *The Autobiography of Abraham Lincoln*. New York: Francis D. Tandy Company.
- Losurdo, D. (2005). *Contrahistoria del liberalismo*. España: Gius, Laterza & Figli.
- Lower, A. (1954). *This most famous stream; the liberal democratic way of life*. New York: Bouregy & Curl. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?>

[id=uc1.\\$b179738;view=1up;seq=3](#)

- Lubenow, W. (2008). Mediating "The Chaos of Incident" and "The Cosmos of Sentiment": Liberalism in Britain, 1815-1914. *Journal of British Studies*, 47(3), p. 492-504.
- Lucas, P. (1956). John Locke. *The Philosophical Quarterly*, 6(23), p. 174-176.
- Luke, S. (2001). Liberalism for the liberals, cannibalism for the cannibals. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 4(4), 35-54. DOI 10.1080/13698230108403363.
- MacCulloch, D (2002). Richard Hooker's Reputation. *The English Historical Review*, 117(473), p.773-812.
- Macpherson, C. (1945). Hobbes Today. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 11(4), p. 524-534.
- Macpherson, C. (1949). The Political Theory of Social Credit. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 15(3), p. 378-393.
- Macpherson, C. (1951). A History of Political Theory by George H. Sabine Review. *The Western Political Quarterly*, 4(1), p. 143-145.
- Macpherson, C. (1954a). The Social Bearing of Locke's Political Theory. *The Western Political Quarterly*, 7(1), p. 1-22.
- Macpherson, C. (1954b). World Trends in Political Science Research. *The American Political Science Review*, 48(2), p. 427-449.
- Macpherson, C. (1958). Edmund Burke and the New Conservatism. *Science & Society*, 22(3), p. 231-239.
- Macpherson, C. (1961). Market Concepts in Political Theory. *The Canadian Journal of Economics and Political Science* 27(4), p. 490-497.
- Macpherson, C. (1963). Scholars and Spectres: A Rejoinder to Viner. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 29(4), p. 559-562.
- Macpherson, C. (1964). Post-Liberal-Democracy? *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 30(4), p. 485-498.

- Macpherson, C. (1969). The Violent Society and the Liberal University. *AAUP Bulletin*, 55(4), p. 435-438.
- Macpherson, C. (1972). The Criticism of Concepts and the Concept of Criticism. *Canadian Journal of Political Science*, 5(1), p. 141-145.
- Macpherson, C. (1976). Individualist Socialism? A Reply to Levine and MacIntyre. *Canadian Journal of Philosophy*, 6(2), p. 195-200.
- Macpherson, C. (1977). Do We Need a Theory of the State? *Archives Européennes de Sociologie*, 18(2), p. 223-244.
- Macpherson, C. (1978). The Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses. *Journal of the History of Ideas*, 39(1), p. 101-118.
- Macpherson, C. (1983). Leviathan Restored: A Reply to Carmichael. *Canadian Journal of Political Science*, 16(4), p. 795-805.
- Maine, H. (1908). *Ancient Law its Connections with a Early History of Society and its Relation with Modern Ideas*. London: John Murray.
- Maitland, F. (1911). A Historical Sketch of Liberty and Equality. Marshall, P. (1979). John Locke: Between God and Mammon. *Canadian Journal of Political Science*, 12(1), p. 73-96.
- Marshall, J. (1998). John Locke by W. M. Spellman. *A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 30(2), p. 305-306.
- Martin, R. (1980). Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy. *The Western Political Quarterly*, 33(3), p. 380-392.
- Martinak, E. (1894). Die Logik John Lockes. Halle a.S: Max Niemeyer. Recuperado de: <https://archive.org/stream/dielogikjohnloc00martgoog#page/n5/mode/2up>
- Marx, K. (1887). *Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production* (Vol. 1). London: Swan Sonnenschein Lowrey, & Co.
- Masham, E., Locke, J. y Whyman, S. (2003). The Correspondence of Esther Masham and John Locke: A Study in Epistolary Silences. *Huntington Library Quarterly*, 66(3/4), p. 275-305.

- McCabe, D. (1997). John Locke and the Argument against Strict Separation. *The Review of Politics*, 59(2), p. 233-258.
- McCloskey, H. (1974). Liberalism. *Philosophy*, 49(187), p. 13-32.
- McGrande, F. (1997). *Richard Hooker and the Construction of the Christian Community*. Arizona: Arizona Board of Regents of Arizona State University.  
Recuperado de: <https://archive.org/stream/richardhookercon00mcgruoft#page/n7/mode/2up>
- McKinney, F. (1934). *Our looney liberals*. Columbus: Stoneman Press. Recuperado de: [http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b812231;view=1up;seq=7](http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b812231;view=1up;seq=7)
- Mendus, S. (Ed.) (1988). *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*. New York: Cambridge University Press.
- Mendus, S. (Ed.). (1999). *The Politics of Toleration. Tolerance and Intolerance in Modern Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Merriam, C. (1906). Hobbes's Doctrine of the State of Nature. *Proceedings of the American Political Science Association*, 3, p. 151-157.
- Merriam, C. (1913). Outlook for Social Politics in the United States. *American Journal of Sociology*, 18(5), p. 676-688.
- Merriam, C. (1921). The Present State of the Study of Politics. *The American Political Science Review*, 15(2), p. 173-185.
- Merriam, C. (1922). Political Research. *The American Political Science Review*, 16(2), p. 315-321.
- Merriam, C. (1923a). Human Nature and Science in City Government. *Journal of Social Forces*, 1(4), p. 459-462.
- Merriam, C. (1923b). I. Recent Advances in Political Methods. *The American Political Science Review*, 17(2), p. 275-295.
- Merriam, C. (1924a). Round Table I. Psychology and Political Science. *The American Political Science Review*, 18(1), p. 122-125.
- Merriam, C. (1924b). The Significance of Psychology for the Study of Politics. *The*



- American Political Science Review*, 18(3), p. 469-488.
- Merriam, C. (1926). Progress in Political Research. *The American Political Science Review*, 20(1), p. 1-13.
- Merriam, C. (1929). The Police, Crime and Politics. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 146, p. 115-120.
- Merriam, C. (1933). Government and Business. *The Journal of Business of the University of Chicago*, 6(3), p. 181-190.
- Merriam, C. (1934). The Poverty of Power. *International Journal of Ethics*, 44(2), p. 185-210.
- Merriam, C. (1935). Planning Agencies in America. *The American Political Science Review*, 29(2), p. 197-211.
- Merriam, C. (1936). Putting Politics in Its Place. *International Journal of Ethics*, 46(2), p. 127-150.
- Merriam, C. (1938). The Assumptions of Aristocracy. *American Journal of Sociology*, 43(6), p. 857-877.
- Merriam, C. (1941). The Meaning of Democracy. *The Journal of Negro Education*, 10(3), p. 309-317.
- Merriam, C. (1944a). The Ends of Government. *The American Political Science Review*, 38(1), p. 21-40.
- Merriam, C. (1994b). Physics and Politics. *The American Political Science Review*, 40(3), p. 445-457.
- Merriam, C. (1947c). Civic Education in the United States. *The Journal of General Education*, 1(4), p. 262-266.
- Merriam, C. (1966). A New Image of Invention and Inventors. *American Bar Association Journal*, 52(9), p. 817-818.
- Meyers, C., Estvan, F. y Perry, R. Characteristics and Needs of Individuals. *Review of Educational Research*, 21(2), p. 75-85.
- Mill, J. (1837). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View*

*of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (Vol. 1). Londres: John W. Parker.

Mill, J. (1837b). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation* (Vol. 2). Londres: John W. Parker.

Mill, J. (1865). *Dissertations and Discussions. Political, Philosophical, and Historical* (Vol.1) . Boston: William V. Spencer. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations\\_and\\_Discussions\\_v1\\_1000159762#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations_and_Discussions_v1_1000159762#1)

Mil, J. (1865b). *Dissertations and Discussions. Political, Philosophical, and Historical* (Vol.2) . Boston: William V. Spencer. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations\\_and\\_Discussions\\_v2\\_1000160141#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations_and_Discussions_v2_1000160141#1)

Mill, J. (1865b). *Dissertations and Discussions. Political, Philosophical, and Historical* (Vol.2) . Boston: William V. Spencer. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations\\_and\\_Discussions\\_v3\\_1000170746#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations_and_Discussions_v3_1000170746#1)

Mill, J. (1866). *Auguste Comte and Positivism*. Filadelfia: J. B. Lippincott. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Auguste\\_Comte\\_and\\_Positivism\\_1000108700#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Auguste_Comte_and_Positivism_1000108700#1)

Mill, J. (1867). *Dissertations and Discussions. Political, Philosophical, and Historical* (Vol.4) . Boston: William V. Spencer. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations\\_and\\_Discussions\\_v4\\_1000150955#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Dissertations_and_Discussions_v4_1000150955#1)

Mill, J. (1879). *Socialism*. Chicago: Belfords, Clarke & Co. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Socialism\\_1000177288#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Socialism_1000177288#1)

Mill, J. (1888). *A Synopsis of the First Three Books of John Stuart Mill's Principles of Political Economy*. Cambridge: W. H. Wheeler. Recupérate de: <http://>

[www.forgottenbooks.com/readbook/](http://www.forgottenbooks.com/readbook/)

[A\\_Synopsis\\_of\\_the\\_First\\_Three\\_Books\\_of\\_John\\_Stuart\\_Mills\\_Principles\\_of\\_1000018204#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Utilitarianism_1000141373#1)

- Mill, J. (1902). *Utilitarianism*. Chicago: The University of Chicago Press. Recuperate de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Utilitarianism\\_1000141373#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Utilitarianism_1000141373#1)
- Mill, J. (1977). *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, ed. John M. Robson, Introduction by Alexander Brady. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mill, J. (2012). *On Liberty and other writings*. New York: Cambridge University Press.
- Mills, C. (2008). Racial Liberalism. *PMLA*, 23(5), p. 1380- 1397.
- Mills, O. (1936). *Liberalism fights on*. New York: The Macmillian Company [http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b666746;view=1up;seq=7](http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b666746;view=1up;seq=7)
- Milton, J. (1981). The origin and development of the concept of the 'laws of nature'. *European Journal of Sociology*, 22(2), p. 173-195
- Milton, J. (1995). Dating Locke's Second Treatise. *History of Political Thought*, 16(3), p.356-290.
- Milton, J. (2014). Some Possible Corruptions in the Text of Locke's Essay. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*.
- Milton, J. y Milton, P. (1994). Selecting the Grand Jury: A Tract by John Locke. *The Historical Journal*, 40(1), p. 185-194.
- Mises, L. (1983). *Nation, Statem and Economy*. Estados Unidos: Institute for Humane Studies
- Mises, L. (2002). *Liberalism in The Classical Tradition*. California: Cobden Press.
- Milton, P. (2000). John Locke and the Rye House Plot. *The Historical Journal*, 43(3), p. 647-668.
- Morresi, S. (2005). John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal. *Modernidades, la historia en diálogo con otras disciplinas*, 1(2). Recuperado de: [http://www.ffyh.unc.edu.ar/archivos/modernidades\\_a/II/](http://www.ffyh.unc.edu.ar/archivos/modernidades_a/II/)

Mod2Contenidos/Revista\_e-ModernidadesII.htm

- Muir, R. (1920). *Liberalism and industry; towards a better social order*. Londres: Constable and Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015020115807;view=1up;seq=14>
- Munzer, S. (Ed.). (2001). *New Essay in the Legal and Political Theory of Property*. New York: Cambridge University Press.
- Murphy, A. (2001). *Conscience and Community. Revising Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Nagel, T. (1959). Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, 68(1), p. 68-83.
- Nagel, T. (1973a). Rawls on Justice. *The Philosophical Review*, 82(2), p. 220-234.
- Nagel, T. (1973b). Equal Treatment and Compensatory Discrimination. *Philosophy & Public Affairs*, 2(4), p. 348-363.
- Nagel, T. (1995). *Others Minds. Criticals Essays 1969-1994*. New York: Oxford University Press. Recuperado de: <http://site.ebrary.com.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/lib/sibdilibro/reader.action?docID=1035837>
- Neal, P. (1985). Liberalism & Neutrality. *Polity*, 17(4), p. 664-684.
- Neary, R. (1963). The Political Theory of Pseessive Individualism: Hobbes to Locke by C.B. MacPherson. *The Western Political Quarterly*, 16(4), p.996-997.
- Nelson, R. (1989). Liberalism, Republicanism and the Politics of Therapy: John Locke's Legacy of Medicine and Reform. *The Review of Politics*, 51(1), p. 29-54.
- Nicolacopoulos, T. (2008). *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*. Australia: La Trobe University.
- Nixon, T. (1911). *Principles of Rural Economics*. Boston: Ginn and Company.
- Nozick, R. (1963). Escaping the Good Samaritan Paradox. *Mind, New Series*, 71(283), p. 377-382.

- Nozick, R. (1973). Distributive Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 3(1), p. 45-126.
- Nozick, R. (1977). On Austrian Methodology. *Synthese*, 36(3), p. 353-392.
- Nozick, R. (1985a). Interpersonal Utility Theory. *Social Choice and Welfare*, 2(3), p. 161-179.
- Nozick, R. (1985b). Theological Explanations. *Ploughshares*, 11(4), p. 151-166.
- Nozick, R. (1994). Invisible-Hand Explanations. *The American Economic Review*, 84(2), p. 314-318.
- Nozick, R. (1995). Socratic Puzzles. *Phronesis*, 40(2), p. 143-155.
- Nozick, R. (1998). Invariance and Objectivity. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 72(2), p. 21-48.
- Ocampo, A. (2002). *Los límites de la tolerancia y el sujeto universal. De paradojas y bandidos*. San José: DEI.
- Ogg, D. (1958). John Locke Review. *Philosophy*, 33(125), p. 177-178.
- One of the Old School, (1830). *Tory Unicion our onty Safeguard against revolution*. Londres: James Carpenter and Son.
- Oren, I. (2002). *Our Enemies and US: America's Rivalries and the Making of Political Science*. Cornell University Press.
- Paniagua Vega, E. (2010). *Propuesta para una filosofía sobre el conocimiento primitivo de Grecia, enfocada en la arqueología*. UNA: Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras. Recuperado de: <http://www.mediafire.com/view/?pggi9yds393ypkr>
- Paniagua, E. (2013a). *Fundamentación Metafísica de las Costumbres Libertaristas-Neoliberales: un enfoque desde el Comité Invisible*. Disponible en: [http://www.mediafire.com/view/s2e0ddvbit76v3/Paniagua,\\_2013a.pdf](http://www.mediafire.com/view/s2e0ddvbit76v3/Paniagua,_2013a.pdf)
- Paniagua, E. (2013b). *Análisis comparativo de algunas implicaciones epistemológicas del papel de Dios como principio de orden de movimiento y cambio en el pensamiento de Aristóteles y Leibniz*. Disponible en: [http://www.mediafire.com/view/wow3z1kvq5st9la/Paniagua,\\_2013b.pdf](http://www.mediafire.com/view/wow3z1kvq5st9la/Paniagua,_2013b.pdf)

- Paniagua, E. (2014a). *Apuntes propedéuticos para una ingeniería social ecléctica: una posibilidad de construcción hecha a partir de Comte y Broncano y la relación desarrollo-tecnología*. Disponible de: [http://www.mediafire.com/view/i943vi12bp7a5vw/Paniagua,\\_2014a.pdf](http://www.mediafire.com/view/i943vi12bp7a5vw/Paniagua,_2014a.pdf)
- Pasquino, P. (1998). Locke on King's Prerogative. *Political Theory*, 26(2), p. 198-208.
- Pearson, S. (1978). The Religion of John Locke and the Character of His Thought. *The Journal of Religion*, 58(3), p. 244-262.
- Pocock, J. (1957). Review. *Cambridge Historical Journal*, 13, (2), p. 190-192.
- Pocock, J. (1982). The Limits and Divisions of British History: In Search of the Unknown Subject. *The American Historical Review*, 87(2), p. 311-336.
- Pocock, J. (1997a). What Do We Mean by Europe? *The Wilson Quarterly* 21(1), p. 12-29
- Pocock, J. (1997b). Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment. *Huntington Library Quarterly*, 60(1/2), p. 7-28.
- Pocock, J. (1999). The New British History in Atlantic Perspective: An Antipodean Commentary. *The American Historical Review*, 104(2), p. 490-500.
- Pocock, J. (2000). The Union in British History. *Transactions of the Royal Historical Society*, 10, p. 181-196.
- Pollock, F. (2013). *An Introduction of the History of the Science of Politics*. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/An\\_Introduction\\_to\\_the\\_History\\_of\\_the\\_Science\\_of\\_Politics\\_1000104472#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/An_Introduction_to_the_History_of_the_Science_of_Politics_1000104472#1)
- Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*, 64(1), p. 3-32.
- Rawls, J. (1957). I. Justice as Fairness. *The Journal of Philosophy*, 54(22), p. 653-662.
- Rawls, J. (1958). Justice as Fairness. *The Philosophical Review*, 67(2), p. 164-194.
- Rawls, J. (1963). The Sense of Justice. *The Philosophical Review*, 72(3), p. 281-305.
- Rawls, J. (1972). Theory of Justice: Reply to Lyons and Teitelman. *The Journal of Philosophy*, 69(18), p. 556-557.
- Rawls, J. (1974a). Some Reasons for the Maximin Criterion. *The American Economic*

- Review, 64(2), p. 141-146.
- Rawls, J. (1974b). Reply to Alexander and Musgrave. *The Quarterly Journal of Economics*, 88(4), p. 633-655.
- Rawls, J. (1975a). Fairness to Goodness. *The Philosophical Review*, 84(4), p. 536-554.
- Rawls, J. (1975b). The Independence of Moral Theory. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 48, p. 5-22.
- Rawls, J. (1977). The Basic Structure as Subject. *American Philosophical Quarterly*, 14(2), p. 159-165.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, 77(9), p. 515-572.
- Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs*, 14(3), p. 223-251.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1), p. 1-25.
- Rawls, J. (1988). The Priority of Right and Ideas of the Good. *Philosophy & Public Affairs*, 17(4), p. 251-276.
- Rawls, J. (1993). The Law of Peoples. *Critical Inquiry*, 20(1), p. 36-68.
- Rawls, J. (1995). Political Liberalism: Reply to Habermas. *The Journal of Philosophy*, 92(3), p. 132-180.
- Rawls, J. (1997). The Idea of Public Reason Revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64(3), p. 765-807.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the History of Moral Philosophy*. USA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2009). A Brief Inquiry into the Meaning on Sin and Faith. Cambridge: Harvard University Press. Recuperado de: <http://site.ebrary.com.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/lib/sibdilibro/reader.action?docID=10400478>

- Reid, J. (2004). War, liberalism, and modernity: the biopolitical provocations of 'Empire'. *Cambridge Review of International Affairs*, 17(1), p. 63-79.
- Remusat, C. (1857a). *L'Angaterre au dix-huitième Siècle* (Tomo 1). Paris: Didier et C. Libraires Editeurs.
- Remusat, C. (1857b). *L'Angaterre au dix-huitième Siècle* (Tomo 2). Paris: Didier et C. Libraires Editeurs.
- Resnick, D. (1987). John Locke and the Problem of Naturalization. *The Review of Politics*, 49(3), p. 368-388.
- Ricardo, D. (2013). *The Works of David Ricardo*. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Works\\_of\\_David\\_Ricardo\\_1000203506#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Works_of_David_Ricardo_1000203506#1)
- Ritchie, D. (1891). *The Principles of State Interference*. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Ritchie, D. (1895). *Natural Rights*. Londres: Swan.
- Ritchie, D. (1905). *Philosophical Studies*. Londres: MacMillan and Co. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Philosophical\\_Studies\\_1000000077#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Philosophical_Studies_1000000077#1)
- Ritchie, D. (2013). *The Moral Function of the State*. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Oxford\\_Branch\\_of\\_the\\_State\\_1000448033#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Oxford_Branch_of_the_State_1000448033#1)
- Roberts, C. (1977a). The Earl of Bedford and the Coming of the English Revolution. *The Journal of Modern History*, 49(4), p. 600-616.
- Roberts, C. (1977b). The Constitutional Significance of the Financial Settlement of 1690. *The Historical Journal*, 20(1), p. 59-76.
- Robertson, J. (2013). *The Economics of Progress*. Forgotten Books. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/The\\_Economics\\_of\\_Progress\\_1000013943#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/The_Economics_of_Progress_1000013943#1)
- Rodhes, N. (1997). *English Renaissance Prose. History, Language, and Politics*.



- Arizona: Arizona Board of Regents of Arizona State University. Recuperado de: <https://archive.org/stream/englishrenaissan00rhoduoft#page/n7/mode/2up>
- Rojas, C. (2001). *Foucault y el Postmodernismo*. UNA: Cuadernos Prometeo 24.
- Romanell, P., Greene, D., Eisenstein, E., Handlin, O. y Hadlin L. (1990). Who Read John Locke? *The American Scholar*, 59, (3), p. 475-478.
- Rose, J. (2005). John Locke, "Matters Indiferents", and the Restauration of the Church of England. *The Historical Journal*, 48(3), p. 601-621.
- Rosen, M. y Wolff, J. (1999). *Political Thought*. New York: Oxford University Press.
- Ross, D. (1992). *The Origins of American Social Science*. Cambridge University Press.
- Russell, B. (1922). *Free thought and official propaganda*. New York, B. W. Huebsch, inc. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hni1gi;view=1up;seq=10>
- Ryan, A. (2013). *The Manking of Modern Liberalism*. Princeton. Princeton University Press.
- Ryle, G. (1967). John Locke. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 1(2), p. 3-19.
- Sabine, G. (1905). Radical Empiricism as a Logical Method. *The Philosophical Review*, 14(6), p. 696-705.
- Sabine, G. (1908). Descriptive and Normative Sciences. *The Philosophical Review*, 21(4), p. 433-450.
- Sabine, G. (1915). The Social Origin of Absolute Idealism. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 12(7), pp. 169-177.
- Sabine, G. (1916). Liberty and the Social System. *The Philosophical Review*, 25(5), p. 662-675.
- Sabine, G. (1916). Philosophical and Scientific Specialization. *The Philosophical Review*, 26(1), p. 16-27.
- Sabine, G. (1920). The Concept of the State as Power. *The Philosophical Review*, 29(4), p. 301-318.

- Sabine, G. (1921). What Is the Matter with Representative Government? *The North American Review*, 213(786), p. 587-597.
- Sabine, G. (1921). Pluralism: A Point of View. *The American Political Science Review*, 17(1), p. 34-50.
- Sabine, G. (1923). Bosanquet's Theory of the Real Will. *The Philosophical Review*, 32(6), p. 633-651.
- Sabine, G. (1927). The Sixth International Congress of Philosophy. *The Philosophical Review*, 36(1), p. 10-21.
- Sabine, G. (1928). Political Science and the Juristic Point of View. *The American Political Science Review*, 22(3), p. 553-575.
- Sabine, G. (1930). The Pragmatic Approach to Politics. *The American Political Science Review*, 24(4), p. 865-885.
- Sabine, G. (1932). Hegel's Political Philosophy. *The Philosophical Review*. 41(3), p. 261-282.
- Sabine, G. (1938). Logic and Social Studies. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 12, p. 155-176
- Sabine, G. (1939). What is a Political Theory? *The Journal of Politics*, 1(1), p.1-16.
- Sabine, G. (1940/1941). The Historical Position of Liberalism. *The American Scholar*, 10(1), p. 49-58.
- Sabine, G. (1948). Beyond Ideology. *The Philosophical Review*, 57(1), p. 1-26.
- Sabine, G. (1952). The Two Democratic Traditions. *The Philosophical Review*, 61(4), p. 451-474.
- Sabine, G. (1956). Justice and Equality. *Ethics*, 67(1), p. 1-11.
- Salwyn, S. (1949). *Liberalism and the challenge of fascism; social forces in England and France, 1815-1870*. New York: McGraw-Hill Book Co. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015024278833;view=1up;seq=7>
- Sanders, C. (1942). *Coleridge and the Broad church movement; studies in S. T. Coleridge, Dr. Arnold of Rugby, J. C. Hare, Thomas Carlyle and F. D. Maurice*.

- Durham: Duke University Press. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015009059497;view=1up;seq=9>
- Sardá F. y Salvany, P. (1887). *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*. México: Imp. del Círculo Católico.
- Saxe, E. (2006). *Colapso Mundial y Guerra*. San José: Amo el Sur.
- Schmidt, B. (1997). *The Political Discourse of Anarchy: A Disciplinary History of International Relations*. New York: Suny Series in Global Politics
- Schwoerer, L. (1990). Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution. *Journal of the History of Ideas*, 51(4), p. 531-548.
- Seeley, J. (1896). *Introduction two Political Science*. London: MacMillan and Co.
- Seliger, M. (1963). Locke`s Theory of Revolutionary Action. *The Western Political Quarterly*, 16(3), p.548-568.
- Sen, A. (1976). Poverty: An Ordinal Approach to Measurement. *Econometrica*, 44(2), p. 219-231.
- Sen, A. (1979). Utilitarianism and Welfarism. *The Journal of Philosophy*, 76(9), p. 463-489
- Sen, A. (1997). *On Economic Inequality*. USA: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1999). *Development and Freedom*. New York: Anchor Books.
- Sen, A. (2011). *Peace and Democratic Society*. Cambridge: Open Books Publisher.  
Recuperado de: <http://site.ebrary.com.ezproxy.sibdi.ucr.ac.cr:2048/lib/sibdilibro/reader.action?docID=10715018>
- Shanks, T. (2015b). Affect, Critique, and the Social Contract Torrey Shanks. *Theory & Event* 18(1).
- Sharma U y Sharma, S. (2006). *Western Political Thought* (Vol. 2). New Delhi: Atlantics.
- Sharma, U. y Sharma, S. (2007). *Principles and Theory of Political Science*. New Delhi: Atlantics.
- Shaw, C. (1916) *Two Types of Liberalims*. American Journal of Theology.

- Sheridan, P. (2007). Reflection, Nature, and Moral Law: The Extent of Catharine Cockburn's Lockeanism in her Defence of Mr. Locke's Essay. *Hypatia*, 22(3), p. 133-151.
- Shklar, J. (1964). Rousseau's Images of Authority. *The American Political Science Review*, 58(4), p. 919-932.
- Shklar, J. (1965). The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia. *Daedalus*, 94(2), p. 367-381.
- Shklar, J. (1966). In defense of Legalism. *Journal of Legal Education*, 19(1), p. 51-58.
- Shklar, J. (1972). Subversive Genealogies. *Daedalus*, 101(1), p. 129-154.
- Shklar, J. (1974). The Phenomenology: Beyond Morality. *The Western Political Quarterly*, 27(4), p. 597-623.
- Shklar, J. (1977). Rethinking the Past. *Social Research*, 44(1), p. 80-90.
- Shklar, J. (1977). Publius and the Science of the Past. *The Yale Law Journal*, 86(6), p. 1286-1296.
- Shklar, J. (1979). Let Us Not Be Hypocritical. *Daedalus*, 108(3), p. 1-25.
- Shklar, J. (1980). Learning without Knowing. *Daedalus*, 109(2), p. 53-72.
- Shklar, J. (1982). Putting Cruelty First. *Daedalus*, 111(3), p. 17-27.
- Shklar, J. (1985). Nineteen Eighty-Four: Should Political Theory Care? *Political Theory*, 13(1), p. 5-18.
- Shklar, J. (1986). Squaring the Hermeneutic Circle. *Social Research*, 53(3), p. 449-473
- Shklar, J. (1991). Redeeming American Political Theory. *The American Political Science Review*, 85(1), p. 3-15.
- Shklar, J. Politics and Friendship. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 137(2), p. 207-212.
- Simmons, A. (1989). Locke's State of Nature. *Political Theory*, 17(3), p. 449-470.
- Simmons, J. (1994). *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1966b). The Ideological Context of Hobbes's Political Thought. *The*

*Historical Journal*, 9(3), p. 286-317.

Skinner, Q. (1972). Motives, Intentions and the Interpretation of Texts. *New Literary History*, 3(2), p. 393-408

Skinner, Q. (1973). The Empirical Theorists of Democracy and Their Critics: A Plague on Both Their Houses. *Political Theory*, 1(3), p. 287-306.

Skinner, Q. (1975). Hermeneutics and the Role of History. *New Literary History*, 7(1), pp. 209-232.

Skinner, Q. y Hollins, M. (1978). Action and Context. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 52, p. 43-69.

Skinner, Q. (1993). Two Concepts of Citizenship. *Tijdschrift voor Filosofie*, 55(3), p. 403-419.

Smith, A. (1838). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edimburgo: Thomas Nelson. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/An\\_Inquiry\\_Into\\_the\\_Nature\\_and\\_Causes\\_of\\_Wealth\\_1000219410#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/An_Inquiry_Into_the_Nature_and_Causes_of_Wealth_1000219410#1)

Smith, A. (1878). *Essays on I*. Londres: Alex Murray & Co. Recuperado de: [http://www.forgottenbooks.com/readbook/Essays\\_on\\_I\\_1000333680#1](http://www.forgottenbooks.com/readbook/Essays_on_I_1000333680#1)

Smith, B. (2015). *Liberty and Liberalism. A Protest Against the Growing Tendency toward Undue Interference by the State, with Individual Liberty, Private Enterprise and the Rights of Property*. Londres: Longmans, Green, and Co, 1888. Recuperado de: <http://oll.libertyfund.org/titles/296>

Smith, H. (1973). World War I and British Left Wing Intellectuals: The Case of Leonard T. Hobhouse. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 5(4), p. 261-273.

Smith, M. (1994). *Social Science in the Crucible*. The American debate over Objectivity and Purpose. Duke University Press.

Smith, T. (1934). *Creative sceptics: in defense of the liberal temper*. Chicago: 1890-1964. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?>

[id=uc1.\\$b717635;view=1up;seq=7](#)

- Specter, M. (2014). *What's "Left" in Schmitt?: From Aversion to Appropriation in Contemporary Political Theory*. Oxford University Press.
- Speed, W. (1998). *New Ways of Looking at Old Text, II (Papers Renaissance English Text Society, 1992-1996)*. Arizona: Arizona Board of Regents of Arizona State University. Recuperado de: <https://archive.org/stream/newwaysoflooking02renauoft#page/n7/mode/2up>
- Spellman, W. (1997). *John Locke*. New York: Palgrave Macmillan.
- Spencer, H. (1876). The Comparative Psychology of Man. *Mind*, 1(1), p. 7-20.
- Spencer, H. y Taylor, E. (1877). Mr. Tylor's Review of The Principles of Sociology. *Mind*, 2(7), p. 415-429.
- Spencer, H. (1878). The World as Force. *The Journal of Speculative Philosophy*, 12(2), p. 113-137.
- Spencer, H. (2001). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer, H. (1895). *The Principles of Ethics*. New York: D. Appleton and Company.
- Stanton, T. (2011). Authority and Freedom in the Interpretation of Locke's Political Theory. *Political Theory*, 39(1), p. 6-30.
- Stearns, H. (1919). *Liberalism in America; its origin, its temporary collapse, its future*. New York: Boni and Liveright, inc. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015003450320;view=1up;seq=9>
- Steinberger, P. (2000). The Impossibility of a "Political" Conception. *The Journal of Politics*, 62(1), p. 147-165.
- Stephen, L. (1881). *History of English Thoughts in the Eighteenth Century* (Vol. 1). London: Smith, Elder & Co.
- Storms, D. (2004). Possessive Individualism and the Domestic Liberal Roots of International Political Theory. Paper prepared for the *Annual Meeting of the Canadian Political Science Association University of Manitoba*

Winnipeg, Manitoba, June 2-6 2004.

- Stowell, H. (1974). John Locke. *The British Medical Journal*, 4(5943), p. 530-53.
- Strauss, L. (1939). He Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon. *Social Research*, 6(4), p. 502-536.
- Strauss, L. (1941). Persecution and the Art of Writing. *Social Research*, 8(4), p. 488-504
- Strauss, L. (1945). On Classical Political Philosophy. *Social Research*, 12(1), p. 98-117.
- Strauss, L. (1946). On a New Interpretation of Plato's Political. *Social Research*, 13(3), p. 326-367.
- Strauss, L. (1947). On the Intention of Rousseau. *Social Research*, 14(4), p. 455-487.
- Strauss, L. (1947/1948). How to Study Spinoza's "Theologico-Political Treatise".  
*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17, p. 69-131.
- Strauss, L. (1949). Political Philosophy and History. *Journal of the History of Ideas*, 10(1), p. 30-50.
- Strauss, L. (1959a). Review. *The American Political Science Review*, 44(3), p. 767-770.
- Strauss, L. (1959b). Natural Right and the Historical Approach. *The Review of Politics*, 12(4), p. 422-442.
- Strauss, L. (1952a). On Locke's Doctrine of Natural Right. *The Philosophical Review*, 61(4), p. 475-502.
- Strauss, L. (1952b). The Origin of the Idea of Natural Right. *Social Research*, 19(1), p. 23-60.
- Strauss, L. (1954a). On a Forgotten Kind of Writing. *Chicago Review*, 8(1), p. 64-75.
- Strauss, L. (1954b). On Collingwood's Philosophy of History  
Author(s): Leo Strauss  
Source: *The Review of Metaphysics*, Vol. 5, No. 4 (Jun., 1952), pp. 559-586
- Strauss, L. (1957a). What is Political Philosophy? *The Journal of Politics*, 19, (3), p. 343-368.
- Strauss, L. (1957b). Machiavelli's Intention: The Prince. *The American Political Science*

- Review, 51(1), p. 13-40.
- Strauss, L. (1958). Critical Note: Locke's Doctrine of Natural Law. *The American Political Science Review*, 52(2), p. 490-501.
- Strauss, L. (1959). The Liberalism of Classical Political Philosophy. *The Review of Metaphysics*, 12(3), p. 390-439.
- Strauss, L. (1961). Comment. *Church History*, 30(1), p. 100-102.
- Strauss, L. (1964). The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke by C. B. Macpherson Review. *The Southwestern Social Science Quarterly*, 45(1), p. 69-70.
- Strauss, L. (1965). *Natural Rights and History*. Chicago: University Chicago Press.
- Strauss, L. (1968). Greek Historians. *The Review of Metaphysics*, 21(4), p. 656-666.
- Strauss, L. (1981). Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. *Modern Judaism*, 1(1), p. 17-45.
- Strauss, L. (1984). The Origin of the Idea of Natural Right. *Social Research*, 51(1/2), p. 267-304.
- Strauss, L. (2007). What Can We Learn from Political Theory? *The Review of Politics*, 69(4), p. 515-529.
- Subramanian, S. (1987). The Liberal Paradox with Fuzzy Preferences. *Social Choice and Welfare*(3),p. 213-218.
- Tarcov, N. (1984). *Locke's Education for Liberty*. Chicago: University of Chicago.
- Tawney, R. (1963). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: The American Library of World Literature, Inc.
- The Illustrated Magazine of Art (1853). John Locke. *The Illustrated Magazine of Art* 1(3), p. 181-183.
- Tocqueville, Alex de (1841). *Democracy in America* (Vol. 1). New York: J. & H. G. Langley.
- Tuck, R. (1974). Power and Authority in Seventeenth-Century England. *The Historical Journal*, 17 (1), p. 43-61.



- Tuck, R. (1986). A New Date for Filmer's Patriarcha. *The Historical Journal*, 29(1), p. 183-186.
- Tully, J. (Ed.). (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge: Cambridge University a press.
- Tully, J. (2002). The Unfreedom of the Moderns in Comparison to Their Ideas of Constitutional Democracy. *The Modern Law Review* 65(2), p.204-228.
- Tully, J. (2011). Dialogue. *Political Theory*, 39(1), p.145-160.
- Tyrrell, J. (2011). *Patricia, or, The natural power of kings by the learned Sir Robert Filmer, Baronet; to which is added a preface to the reader in which this piece is vindicated from the cavils*. EEBO Editions.
- Vieusseux, A. (1823). *Essay on liberalism; being an examination of the nature and tendency of the liberal opinions; with a view of the state of parties on the continent of Europe*. Londres: Pewtress, Low, and Prewtress. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89101999001;view=1up;seq=5>
- Wacks, R. (2006). *Philosophy of Law. A very Shord Introduction*. New York: Oxford University.
- Waldron, J. (1981). A Right to Do Wrong. *Ethics*, 92(1), p. 21-39.
- Waldron, J. (1985). What Is Private Property? *Oxford Journal of Legal Studies*, 5(3), p. 313-349.
- Waldron, J. (1986). Welfare and the Images of Charity. *The Philosophical Quarterly*, 36(145), p. 463-482.
- Waldron, J. (1987b). Can communal goods be human rights? *European Journal of Sociology*, 28(2), p. 296-322.
- Waldron, J. (1988). Citizenship, Social Citizenship and the Defence of Welfare Provision. *British Journal of Political Science*, 18(4), p. 415-443.
- Waldron, J. (1989a). John Locke: Social Contract versus Political Anthropology. *The Review of Politics*, 51(1), p. 3-28.
- Waldron, J. (1989b). Rights in Conflict. *Ethics*, 99(3), p. 503-519.

- Waldron, J. (1993). Special Ties and Natural Duties. *Philosophy & Public Affairs*, 22(1), pp. 3-30.
- Waldron, J. (1994). Why Law - Efficacy, Freedom, or Fidelity? *Law and Philosophy*, 13(3), p. 259-284.
- Waldron, J. (1998). Participation: The Right of Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 98, p. 307-337.
- Waldron, J. (2000a). Homelessness and Community. *The University of Toronto Law Journal*, 50(4), p. 371-406.
- Waldron, J. (2000b). The Role of Rights in Practical Reasoning: "Rights" versus "Needs". *The Journal of Ethics*, Vol. 4, (1/2), p. 115-135.
- Waldron, J. (2000c). "Transcendental Nonsense" and System in the Law. *Columbia Law Review*, 100, (1), p. 16-53.
- Waldron, J. (2002). Redressing Historic Injustice. *The University of Toronto Law Journal*, 52(1), p. 135-160.
- Waldron, J. (2003a). Who Is My Neighbor?: Humanity and Proximity. *The Monist*, 86(3), p. 333-354.
- Waldron, J. (2003b). Locating Distribution. *The Journal of Legal Studies*, 32(1), p. 277-302.
- Waldron, J. (2004). Terrorism and the Uses of Terror. *The Journal of Ethics*, 8(1), p. 5-35.
- Waldron, J. (2005a). Foreign Law and the Modern Ius Gentium. *Harvard Law Review*, 119(1), p. 129-147.
- Waldron, J. (2005b). Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House. *Columbia Law Review*, 105(6), p. 1681-1750.
- Waldron, J. (2006). The Core of the Case against Judicial Review. *The Yale Law Journal*, 115, (6), p. 1346-1406.
- Waldron, J. (2010). Dignity and Defamation: The Visibility of Hate. *Harvard Law Review*, 123(7), p. 1596-1657.

- Walker, T. (2008). Two Faces of Liberalism: Kant, Paine, and the question of Intervention. *Internacional Studies Quarterly*, 52, pp.449-468.
- Wallas, G. (1908). *Human Nature in Politics*. London: Archibald Constable and Co.
- Walsh, J. (2014). Locke and the Power to Suspend Desire. *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*.
- Walzer, M. (1984). Liberalism and the Art of Separation. *Political Theory* 12(3), p. 315–30.
- Weale, A. (1980). The Impossibility of Liberal Egalitarianism. *Analysis*, 40(1), p. 13-19.
- Weisboard, A. (1937). *The Conquest of Power: Liberalism, Anarchism, Syndicalism, Socialism, Fascism and Communism* (Vol. 1). Nueva York: J. J. Little and Ives Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3347541;view=1up;seq=8>
- Weisboard, A. (1937b). *The Conquest of Power: Liberalism, Anarchism, Syndicalism, Socialism, Fascism and Communism* (Vol. 2). Nueva York: J. J. Little and Ives Company. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b3347542;view=1up;seq=8>
- Wentzcke, P. (1906). Register zu Band LVII-XCVI (Neue Floge). *Historische Zeitschrift*, XXII-LX, p.1-334.
- White, S. (2000). Social Rights and the Social Contract - Political Theory and the New. *British Journal of Political Science*, 30(3), p. 507-532
- Woolhouse, R. (2007). *Locke: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Worcester, E. (1889). *The Religious Opinions of John Locke*. New York: Press of W. H. Humphrey. Recuperado de: <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044014194153;view=1up;seq=11>
- Yaffe, G. (2000). *Liberty Worth the Name: Locke on free agency*. Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, F. (1944). I. The Work of The Political Theory Panel. *The American Political Science Review*, 38(4), p. 726-733.

- Yolton, J. (1951). Locke's Unpublished Marginal Replies to John Sergeant. *Journal of the History of Ideas*, 12(4), p. 528-559.
- Yolton, J. (1955). Locke and the Seventeenth-Century Logic of Ideas. *Journal of the History of Ideas*, 16(4), p. 431-452.
- Yolton, J. (1958). Locke on the Law of Nature. *The Philosophical Review*, 67(4), p. 477-498.
- Yolton, J. (2001). Locke's Man. *Journal of the History of Ideas*, 62(4), p. 665-683.
- Yolton, J. y Yolton, J. (1984). Locke's Suggestion of Thinking Matter and Some Eighteenth-Century Portuguese Reactions. *Journal of the History of Ideas*, 45(2), p. 303-307.

