

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal.

Sergio Daniel Morresi.

Cita:

Sergio Daniel Morresi (2005). *John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/341>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA
Rosario, 20- 23 de septiembre de 2005**

Título de la ponencia: *John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal.*

Mesa Temática Nº 36: “Sociedad, cultura y política en la Europa moderna temprana (s. XV-XVIII)”. Coordinadores: Rogelio Paredes (UBA) y Gardenia Vidal (UNC).

Pertenencia institucional: Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto de Desarrollo Humano, Área de Estudios Políticos.

Autor: Sergio Daniel Morresi, Investigador-Docente (Profesor Adjunto) en el Área de Estudios Políticos (IDH-UNGS); Lic. en Ciencia Política (FSOC-UBA) y doctorando en Ciencia Política por la (FFLCH-USP).

Dirección postal institucional: Juan María Gutiérrez Nº 1150, Los Polvorines, Partido de Malvinas Argentinas, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Tel./fax institucional: (54-11) 4469-7715.

Dirección de correo electrónico institucional: smorresi@ungs.edu.ar.

Dirección de correo electrónico personal: smorresi@gmail.com.

John Locke, la crisis del republicanismo y el surgimiento del modelo liberal.

1. Introducción.

Durante décadas, la literatura sobre los orígenes del pensamiento moderno vio la base del pensamiento liberal y del mundo occidental en las formulaciones lockeanas. Así, comentaristas con planteos disímiles como Macpherson (1970), Bobbio (1986) y Strauss (1992) ayudaron a cimentar la imagen de Locke como el “padre del liberalismo”. Contra esas interpretaciones, una serie de historiadores conocidos como los “contextualistas de Cambridge”¹ han reivindicado un aspecto de la teoría política que habría sido descuidado: el republicanismo. De acuerdo con estos autores, cuando en los albores de la modernidad los teóricos políticos hablaban de Estado (*Commonwealth*), las referencias centrales no eran tanto los “derechos” y el “comercio” cuanto los “deberes” y la “virtud”. Los estudios de Baron (1988) sobre el humanismo cívico florentino, los de Robbins (1968) sobre los republicanos, los de Bailyn (2003) sobre los orígenes republicanos de los EUA y -finalmente- el trabajo seminal de Pocock (2003) que une elegantemente estas líneas argumentativas han resultado en un *corpus* robusto alternativo a la bibliografía clásica que, como ha señalado Wootton (1994, pp. 12-13), parece diseñado para tornar irrelevantes los argumentos canónicos de los historiadores marxistas y liberales con respecto a la centralidad de Locke en la historia de la ideas políticas².

En este trabajo quisiéramos mostrar que, pese a que muchas de las observaciones de Pocock y Skinner parecen no sólo atendibles sino acertadas y sugerentes, hay razones para dudar de algunos de los aspectos fundamentales de sus posturas en general y de sus apreciaciones con respecto a Locke en particular. Primero, la idea de los contextualistas

¹ La Escuela de Cambridge surge como reacción a lo que se ha dado en llamar la “lectura whigg” que se caracterizaría por un apego “excesivo” al texto como ideología y una visión teleológica de la historia. Skinner ha publicado varios artículos exponiendo su método de trabajo (Skinner, 1965, 1969, 1974, 1995), Pocock no ha reflexionado tanto como su colega sobre los aspectos metodológicos, pero en algunos de sus trabajos (Pocock, 1972, 2003) ofrece los lineamientos que le sirven de guía. Muy esquemáticamente, se puede afirmar que los “contextualistas” sostienen 1) que es necesario enfatizar el estudio *histórico* por sobre el *teórico* de la historia de la filosofía política; y 2) que para acceder a un conocimiento histórico “genuino” es un requisito el centrarse en el “contexto lingüístico” (Hampsher-Monk, 1984, pp. 89-92).

² De acuerdo con la visión de Cambridge, Locke habría jugado apenas un discreto papel en la teoría política de los siglos XVII y XVIII, caracterizada por la reflexión sobre la virtud política -una temática ausente en los textos lockeanos (Pocock, 1972).

de Cambridge de que su método de trabajo no es sólo uno de los posibles sino un auténtico “requisito de descubrimiento” es problemática (Bevir, 1992, 1997). En segundo término, la idea de contexto lingüístico, aunque abordada de forma distinta por Pocock y Skinner (Bevir, 2000), presenta varios problemas lógicos y de resultados (Ashcraft, 1975, 1992; Goldie, 1983). En tercer lugar, no es cierto que los planteos de los contextualistas de Cambridge no dediquen buena parte de sus esfuerzos a la reflexión teórica más que a la propiamente histórica³. Por último, no podemos dejar de señalar que hay varios historiadores “ortodoxos” que han respondido vehementemente muchas de las conclusiones de los contextualistas (Appleby, 1985, 1992; Kramnick, 1990, 2000; Tarcov, 1982); así como también algunos trabajos que, siguiendo algunos de los principios de Cambridge han llegado a resultados muy distintos de los obtenidos por Pocock y Skinner (Cf. Schochet, 1989, 2000; Tuck, 1989; Wood, N., 1975, 1984). De todos modos, no es éste el espacio en el que quepa abundar sobre estos puntos; aquí quisiéramos limitarnos a presentar nuestra hipótesis de que Locke puede no ser el “padre del liberalismo” del modo llano y simple presentado por la literatura tradicional, sin tornarse por ello un pensador menor (Cf. Pocock, 1972).

Por otra parte, intentaremos mostrar que las tesis de Locke, a pesar de estar enmarcadas en un momento contradictorio, son, ellas mismas, más coherentes de lo que algunos comentaristas han señalado (cf. Berlin, 1974) y que esa coherencia, lejos de ser “forzada” (como sostiene Skinner, 1969, 1974) se desprende de una lectura que contemple las obras lockeanas como un conjunto más que como distintos discursos inconmensurables.

En las páginas siguientes, trabajaremos sobre tres ejes. En primer lugar (2.) hablaremos sobre las nociones lockeanas de Deberes, Derechos y Apropiación. Luego, (3.) trataremos sobre el Gobierno, prestando especial atención a la idea de Bien Público. A continuación, (4.) nos abocaremos a la institución Mercado, especificando cómo se relaciona con las categorías de Caridad y Pobreza. Por último (5.) realizamos unas breves consideraciones finales.

³ Los últimos trabajos de Dunn (1990; 1996), Pocock (2003) y Skinner (1998) son un ejemplo de reflexiones teóricas, en gran parte cobijadas por sus investigaciones históricas previas (Cf. Pettit, 2002; Shaw, 2003). Por otra parte, no podemos dejar de señalar que estas investigaciones históricas -amén de no estar exentas de problemas internos- parecen presentarse como la “otra cara de la moneda” de la crítica positivista de Merton y Easton a la “historia de las ideas” (Alexander, 1990; Seidman, 1985).

2. Derechos, Deberes y Apropiación.

El sujeto natural que Locke nos presenta en sus *Dos Tratados* no es amoral. En el Estado de Naturaleza, el hombre vive en perfecta libertad, pero no en un “estado de licencia”. En tanto es obra de Dios (*God’s workmanship*), está sujeto a la Ley Natural, a la que puede acceder por el uso de la razón. Es por estar bajo esa ley que el hombre es naturalmente libre. Para Locke, la libertad no equivale a un derecho a todas las cosas (pues “donde no hay ley no hay libertad”) sino a no estar coaccionados por una voluntad ajena a la Razón y -por lo tanto- arbitraria. La libertad consiste en seguir nuestra propia Razón que es, justamente, la que nos promulga la Ley de Naturaleza (Locke, 1824c, II.§§4, 6, 22, 57, 63 y 101). Si el hombre es naturalmente un ser moral, será, lógicamente, un ser sujeto a Derechos y Deberes. Adentrarnos en ellos nos permitirá ver una de las razones por las que el Contrato y el Gobierno se transforman en pasos necesarios. La otra parte de la explicación reside en la aparición de la Propiedad.

La Razón enseña a quien la consulte que siendo todos los hombres iguales, nadie debe perjudicar a otro en su vida, libertad o posesiones. Las personas no sólo tienen derecho a su vida, sino que están obligadas a defenderse. Hay un “deber de protección” que nos impele a resguardarnos a nosotros mismos y a la humanidad en su conjunto, siempre que nuestra propia vida no sea puesta en riesgo. Para proteger *la* vida necesitamos cuidar *nuestra* libertad, pues ella es necesaria para la preservación del hombre en cuanto tal. En otras palabras, el hombre natural de Locke es un “animal político” y tiene deberes positivos y no sólo restricciones como el de Hobbes. La responsabilidad por la conservación de toda la humanidad -en su vida, libertad y bienes- es tarea de “cada hombre”, que para ello es dotado de un Poder Natural para ejecutar la ley de Naturaleza (Locke, 1824c, II.§§6-10 t 23; Tully, 1982, p. 86).

En principio, el Estado de Naturaleza es de Paz. Sin embargo, al ser todos los hombres jueces y verdugos de sus propias causas, puede transformarse en uno de Guerra, caracterizado por el uso *sine jure* de la fuerza. El uso injusto de la fuerza aparece cuando alguien intenta poner a otro bajo su poder sin su consentimiento; aparejando problemas que no cesarán hasta que se instituya un Estado cuyo gobierno sirva como juez de las disputas y ejecutor de las leyes. Esto es así porque una vez cesada la coacción, si hay un gobierno, se procede a un juicio que somete a ambos contendientes; no obstante, en ausencia de una instancia de apelación, una vez iniciado el estado de Guerra continúa *ad eternum* (Locke, 1824c, II.§§16-21). Pero, ¿qué es lo

que produce el surgimiento de disputas que originan la necesidad de instituir un gobierno? La raíz de los inconvenientes parece estar en la aparición de la propiedad y, con ello, el fin de una “Edad Dorada” de la humanidad (Vaughn, 1992). Sin embargo, la aparición de la propiedad, lejos de ser un hecho fortuito, es una consecuencia del deber de preservación que rige a todos los hombres. En efecto, es a causa del mandato divino (inscripto por lo tanto en la Ley Natural y en la Razón) que el hombre está obligado a “crecer y multiplicarse” y, así, a adueñarse del mundo y las criaturas inferiores (Locke, 1824c, II.§25).

Hobbes pensaba que en el Estado de Naturaleza todo era de todos, por eso se desencadenaba un Estado de guerra permanente. En contraposición, Pufendorf describe el Estado de Naturaleza como un lugar donde nada es de nadie y, por lo tanto, la propiedad se genera con la ley del primer ocupante. Locke presenta una visión distinta; de acuerdo con su interpretación, Dios otorgó a los hombres en conjunto un fideicomiso para el uso de todas las cosas. Así, en el Estado de Naturaleza todo es posesión común de la humanidad; el hombre tiene derecho a usar, pero no a destruir (ni a abusar de), la naturaleza. Sin embargo, además de esa posesión común, “cada hombre tiene propiedad sobre su propia persona... el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos, son suyos” (Locke, 1824c, II.§27). Así como Dios en tanto creador es dueño de los hombres, de una manera supeditada (bajo la Ley Natural) el hombre es dueño de la parte del mundo que transforma con su labor; tiene sobre ese objeto modificado un derecho positivo que el resto de la humanidad no tiene y nadie puede tomarlo sin su consentimiento⁴. Para Locke cada uno puede apropiarse de su parte (*due share*), siempre y cuando respete la *provisio* de dejar suficiente y tan bueno para sus congéneres y se siga la Ley de Naturaleza en lo concerniente a no tomar más que aquello que se consumirá. Estos dos límites a la apropiación son “superados” por la aparición del dinero, pero también por los efectos de la propia Ley de Naturaleza y por las características especiales que tienen para Locke las nociones de Trabajo y Propiedad. En la “Edad Dorada”, caracterizada por la abundancia de recursos, las personas se regían por el trueque. Sin embargo, los hombres acordaron otorgar valor a piezas metálicas, permitiendo el surgimiento de un deseo no natural de acumular riquezas que constituye “la fuente de todo mal” e implica

⁴ Nótese que hablamos de un derecho positivo sobre aquello que es nuestra propiedad y no un deber negativo de no tocar lo que es del otro. Así como el trabajo, la Caridad también nos da un título de propiedad, y sobre ello volveremos en el punto 4. Para una visión contraria a la aquí presentada, véase Simmons (1998).

la “caída” del hombre, el imperio de la escasez y la aparición de la desigualdad (Locke, 1922, §110.3).

Debe notarse que ni la acumulación de propiedades ni la desigualdad son acontecimientos fortuitos, sino que están ya presentes en la Ley de Naturaleza. De acuerdo con ella, Dios nos dio el mundo para usufructuarlo y evitar su desperdicio (*waste*) mediante sucesivas mejoras (*improves*): “no se puede suponer que Él tuviese la intención de que [el mundo] permaneciese común e inculto... Dios ordenó también que el hombre trabajase... dio así autorización para la apropiación”. Ahora bien, el trabajo no sólo genera la apropiación sino que también agrega valor⁵. De este modo, aquellas personas que se apropian de una parcela de tierra mediante el trabajo, lejos de estar quitándole algo a la humanidad, están acrecentando los bienes y, como manda la Razón, evitando el desperdicio (Locke, 1824c, II. §§32-35 y 40-45).

Es preciso subrayar, que el trabajo no hace más que “comenzar” la institución de la “Propiedad”, que no es natural pero está protegida por la Ley de Naturaleza a través de las leyes positivas que a ella deben supeditarse. Sólo la Ley Civil determina lo tuyo y lo mío, ya que los derechos individuales, incluyendo los de Propiedad, son otorgados a las personas por medio de leyes positivas. La Propiedad es efectivamente establecida únicamente a partir de la concreción del pacto que dará origen a la sociedad civil y al Gobierno (Cf. Locke, 1824c, II. §§38 e 45).

Antes de dar por cerrado este punto, nos gustaría subrayar dos elementos que serán claves para elaborar nuestra conclusión. El primero de ellos es la definición de Libertad de Locke que, lejos de corresponder a la clásica noción negativa (Berlin, 1974), se asemeja bastante a la visión republicana de “Libertad como No Dominación”(Pettit, 1999). El segundo elemento es la idea de que la Ley Natural inscribe en los hombres el deber de mejorar la tierra mediante la apropiación, abriendo así el camino a la interpretación marxista de Locke (Macpherson, 1970; Wood, N., 1983).

⁵ El trabajo permite la apropiación sólo en la medida en que genera valor (Wood, E. M., 2001, pp. 92-95)

3. Estado, Gobierno y Bien Público.

En el Estado de Naturaleza, los hombres viven inmersos en sociedades voluntarias con distintas finalidades y alcances; la iglesia, el matrimonio, la familia y la relación servil son instituciones independientes de la constitución de la sociedad y en este sentido naturales. Es sólo por medio de un pacto político que se sale del Estado de Naturaleza y se pone fin sus inconvenientes (Locke, 1824c, II.§89). Este pacto equivale a una renuncia voluntaria a los poderes naturales⁶ a favor de la Comunidad, que a su vez confía este poder a un Gobierno. En rigor, todos los hombres pertenecen por naturaleza a la Comunidad humana; no obstante, a causa del fin de la “Edad dorada” se hace necesario que el hombre se aparte de sus congéneres y forme sociedades menores separadas, los Estados (Locke, 1824c, II.§§127-128)

Importa notar que en la conformación de la Sociedad Política hay dos momentos, pero un solo pacto. La primera etapa es la que nos lleva de la multitud de individuos a una Comunidad que es un cuerpo único que actúa con una sola voluntad, la de la mayoría (Locke, 1824c, II.§96). La segunda se da cuando el poder de la Comunidad es confiado a representantes para que lo ejerzan en su nombre. Algunos estudiosos (Arendt, 1999), han visto en el argumento de los “dos momentos” la confirmación de la idea de que hay dos pactos, uno social y otro político. Creemos que esto es un error, pues si bien Locke distingue sociedad de gobierno, no pretende que la primera pueda existir sin el segundo, pues “en toda Comunidad debe existir algún poder supremo sin el cual no puede haber verdaderamente Estado” (Locke, apud. Yolton, 1996, p. 53). Así, “sociedad política y gobierno sólo pueden separarse en la mente, pero no tienen una existencia independiente: la sociedad política precisa del gobierno” (Goldwin, 1996, p. 475). Empero, la unión de los hombres en una sociedad política no es más que uno de los requisitos lógicos para evitar los problemas que surgen en el Estado de Naturaleza después de la “caída”. El otro requisito es, claro, la institución de un gobierno mediante el depósito del poder en forma fiduciaria en manos de representantes políticos. Estos representantes, que son el Gobierno, serán los encargados de positivizar la Ley de Naturaleza, conservando la Propiedad en sentido amplio (vida, libertad y bienes) mediante el establecimiento de leyes, la sanción de las infracciones a las mismas y las declaraciones de guerra y de paz (Locke, 1824c, II.§88).

Una Sociedad política puede adoptar diferentes formatos; empero, independientemente del perfil escogido, una vez que la Comunidad se instituye, se forma un cuerpo cohesionado que se mueve en la dirección que le marca la mayoría de representantes (Locke, 1824c, II. §§95 y 132-134). El derecho de la mayoría a deliberar en nombre de toda la sociedad no implica un poder absoluto ni arbitrario. El Gobierno no puede ser ilimitado porque la Ley de Naturaleza “persiste como una regla eterna” y tiene una preeminencia lógica que el poder legislativo debe respetar. El Gobierno tampoco puede ser arbitrario porque está investido con el poder de los miembros y -de acuerdo con la Ley Natural- nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia persona, de manera que mal podrían los individuos traspasar un poder del que carecen. Así pues, el rol de los representantes se restringe a positivizar la Ley de Naturaleza mediante la elaboración y promulgación de normativas fijas y conocidas orientadas siempre al “bien público de la sociedad” (Locke, 1824c, II. §§134-135). En el Estado de Naturaleza, los hombres tenían derechos y poderes naturales. Al entrar en sociedad, las personas entregan su poder natural a la Comunidad, pero no sucede lo mismo con sus derechos, puesto que estos son irrenunciables. Por eso, aunque el gobierno tiene un margen de acción e interpretación, en el momento en que abiertamente se vulnera la Ley Natural, los hombres pueden resistir, incluso con las armas. Si el Gobierno se maneja arbitrariamente y busca su interés particular en lugar de seguir las leyes y procurar el Bien Público, podemos inferir que el Poder Legislativo ha sido alterado o disuelto y que el pueblo está libre para instituir un nuevo Gobierno (Cf. Locke, 1824c, cap. XIX).

Sin embargo, no nos interesa aquí adentrarnos en la problemática del derecho a resistir al tirano. Lo que quisiéramos destacar es el concepto de “Bien Público” que sirve de límite al Gobierno. En primer lugar, hay que considerar que la idea de Bien Público parece contrastar con lo que suele denominarse el “acervo liberal”, que excluiría cualquier idea de bien común en favor del derecho individual de cada persona a procurar su propio bien (Grondona, 1994). No obstante ello, es posible interpretar el Bien Público de otro modo, definiéndolo como la garantía de que cada uno tendrá asegurados sus derechos naturales a través de la positivación de la Ley de Naturaleza. En este sentido, la legitimidad del Gobierno no estaría dada por el consentimiento real,

⁶ Los poderes naturales son el de hacer todo aquello que se considere oportuno para la autopreservación y la preservación de otros dentro de los límites de la Ley Natural y el de juzgar y castigar a aquellos que la infringen (Locke, 1824c, II. §128).

sea expreso o tácito, de los ciudadanos sino por la adecuación de la legislación civil a la Ley de Naturaleza, que nos manda a crear y a proteger la Propiedad en un sentido restringido (bienes) para salvaguardar la Propiedad en un sentido amplio (que incluye vida y libertad). No estamos afirmando que el consentimiento sea prescindible para la teoría lockeana, sino que el mismo debe ser tenido en cuenta de un modo hipotético (cf. Halldenius, 2003). Un Gobierno es legítimo cuando cumple con la Ley de Naturaleza y por ello puede suponerse razonablemente que las personas (racionales) lo consienten⁷. Más aún, inclusive actos que podrían caracterizarse como intentos de usurpación por parte del magistrado, pierden ese carácter cuando son compatibles con el Bien Público, tal como es ordenado por la Ley de Naturaleza; “son usurpaciones apenas los actos que perjudique u obstruyan el Bien Público” (Locke, 1824c, II.§163).

Si es posible interpretar el Bien Público “de un modo individualista” es porque para Locke es difícil hallar una contraposición entre la armonía general y los intereses individuales (Boyd, 2002; Gough, 1973)}. Pese a ello, en los casos en que se identifica un conflicto entre el bien común y el de los individuos considerados aisladamente, Locke parece inclinarse por una preeminencia del primero. Al respecto, dice Locke que “el bien del Estado es la norma de todas las leyes humanas” y va tan lejos como para afirmar que el magistrado tiene el poder de “transferir propiedades de un hombre a otro” o de “hacer del robo un acto inocente”; así, el interés del hombre privado no debe ser sacrificado nunca “salvo para el manifiesto avance del Bien Público” (Locke, 1999, p. 38).

Esta idea de Bien Público que no alcanza a ser liberal en el sentido que comúnmente le adjudicamos hoy a ese concepto es fundamental para entender la supremacía de lo político⁸. La legitimidad de un Gobierno, como vimos, está supeditada a que éste siga la Ley de Naturaleza que nos manda a proteger la propiedad en un sentido amplio y por ello nos autoriza a atender contra la propiedad en un sentido restringido. No buscamos llegar aquí a las mismas conclusiones de Tully (1982) quien se arriesga a sostener que Locke aboga por la redistribución de bienes e ingresos al

⁷ Autores como Tully (1982) y Ashcraft (1995) argumentan que para que un gobierno sean legítimo son necesarios tanto el consentimiento (expreso o tácito) de los ciudadanos cuanto la adecuación del Gobierno al Bien Público (v.g., seguir la Ley Natural). Siguiendo a Halldenius (2003), sostendremos aquí que el consentimiento “efectivo” es prescindible, ya que puede suponerse un consentimiento hipotético siempre que el Gobierno cumpla con la Ley de Naturaleza. Esta línea de razonamiento soluciona varias ambigüedades en el discurso de Locke al tiempo que lo vincula con ciertas vertientes republicanas.

⁸ Para una visión opuesta, pueden consultarse los trabajos clásicos de Macpherson (1970) y Strauss (1992), quienes han leído en Locke al creador teórico del hombre económico.

estilo de la socialdemocracia. Empero, creemos, sí, que la argumentación lockeana en torno del Gobierno y el Bien Público nos permite abordar la teoría lockeana en su complejidad. Sólo así podremos entender a Locke como un pensador que no es sencillamente el “padre del liberalismo”, ni tampoco un “republicano frustrado” sino el teórico de un momento de transición.

4. Mercado, Caridad y Pobreza.

Como vimos, el Gobierno puede injerir sobre la propiedad en sentido restringido para salvaguardar el Bien Público. Sin embargo, en sus textos monetarios, Locke parece presentar una visión negativa con respecto a la posibilidad de que el Gobierno se inmiscuya en la esfera económica (Vaughn, 1983, pp. 82-83). El argumento lockeano contra la intervención del Gobierno es que los valores son consecuencia del libre intercambio entre individuos, del libre juego de oferta (*quantity*) y demanda (*vent*). Aunque los bienes tienen un valor intrínseco sólo pueden ser realmente “valorizados” cuando llegan al mercado, donde los precios son contingentes. Además de eventuales, los precios de mercado son justos porque son fruto del consentimiento y se aplican a todos por igual. Así, carece de sentido que el Gobierno disponga, por ejemplo, una baja de la tasa de interés pues el resultado será huero; las personas ignorarán la normativa y, peor aún, las consecuencias serán contraproducentes pues los intereses (ilegales) tenderán a subir en lugar de a bajar, perjudicando a la nación (Locke, 1824b; 1824c, II.§36; 1993b; Vaughn, 1983, pp. 154-162).

Así, habría dos razones por las que el Gobierno debería abstenerse de intervenir en el Mercado. La primera, de orden prudencial, nos advierte con respecto a las consecuencias nocivas de la injerencia de lo político sobre lo económico. La segunda, de índole deontológica y que parece servir de base a la primera, exige que el Gobierno no cercene la libertad de los sujetos sin su consentimiento. Empero, ¿hasta qué punto es válido este segundo razonamiento? Si fuera cierto que el Gobierno no debe entrometerse en el mundo económico, no se entendería por qué Locke hace hincapié en la primacía del Bien Público (ver *supra*) ni tampoco sus argumentos sobre la “ley de pobres” y la “Caridad” (ver *infra*).

Antes de avanzar, vamos a detenernos en la idea de que un intercambio es justo en tanto que es libremente consentido. Aquí Locke parece seguir el camino iniciado por

Calvino, quien atacaba las tesis agustinianas, al permitir e incluso estimular la acumulación de propiedades con la sola limitación de que las transacciones fueran hechas sin fraude ni fuerza. En efecto, Calvino sólo desaprobaba la ganancia deshonesto, que no respetaba las reglas mínimas de equidad formal (pesos y medidas, por ejemplo), adhiriendo de esta forma a lo que llamaríamos hoy un criterio procedimental de justicia. Sin embargo, hay una diferencia importante entre los planteos de Calvino y Locke. Si bien ambos sostienen que hay un deber moral de parte de los ricos para con los pobres, el primero afirma que este deber no es exigible legalmente, mientras que para el segundo sí lo es; de hecho, Locke llega a exponer que la Caridad da un justo título de propiedad a aquéllos que no tienen otros medios para sobrevivir. Siguiendo a Locke, el deber de cada persona es autopreservarse y preservar a la humanidad; por lo tanto, la Caridad es un deber positivo de aquellos que disfrutan de abundancia y un derecho positivo de aquellos que pasan necesidad (Boyd, 2002, pp. 46-52; Locke, 1824c, I.§§41-42; Tully, 1982, pp. 131-132).

Donde más notorio es lo exigible del deber de Caridad es en su *Borrador* sobre las Leyes de Pobres. Allí, Locke afirma que el origen de la pobreza no se origina en la escasez de bienes o empleo sino en el relajamiento de la disciplina y la corrupción de las costumbres, que hacen parasitarios a los pobres. Para remediar esta situación, la tarea de un buen cristiano consiste en proporcionar disciplina: a la mendicidad debe combatírsela no con donativos, sino con el trabajo forzado; al pedido de ayuda de los pobres, la parroquia debe responder con ofertas laborales por un sueldo menor al habitual; a los niños mendicantes se los puede “corregir” obligándoles a asistir a “escuelas de trabajo” (poco más que talleres) para aprender el oficio y posibilitar que sus progenitores trabajen en lugar de cuidarlos (Locke, 1993a). Contra lo que pudiera parecer, esta visión de Locke no es ni “puritanamente” punitiva ni economicista. El obligar a trabajar a los pobres no es un castigo ni un modo de ahorrar, sino la forma de corregir los hábitos de los pobres para convertirlos en “personas de bien”, productivas y laboriosas. Las personas de bien son las que se rigen por la Ley de Naturaleza, que siguen la prescripción divina de crecer y multiplicarse y por eso se apropian del mundo mediante su trabajo, valorizándolo en ese proceso. El deber de los ciudadanos probos es enseñar “buenas maneras” a los díscolos; por ello están obligados a dar una parte de sus ingresos -mediante impuestos, ofrecimientos de empleo y precios por debajo del valor

de mercado en situaciones de emergencia-, procurando siempre “reformular” a sus conciudadanos (Boyd, 2002; Halldenius, 2003; Vaughn, 1983).

Lo que acabamos de decir no implica -como afirmara Macpherson (1970)- que para Locke existan dos racionalidades, una capitalista y correcta y otra precapitalista y execrable. En realidad, de acuerdo con Locke, las diferencias de la razón son una cuestión práctica, no innata (Locke, 1824a, III.3). El desarrollo pleno de la razón implica el aprendizaje de ciertas disciplinas que no está disponible para los trabajadores pobres por una simple cuestión de oportunidad⁹. Sin embargo, ello no obsta para que los pobres desenvuelvan su razón lo suficiente como para percibir que el trabajo duro y diligente es virtuoso mientras que el ocio y la improductividad son vicios (Boyd, 2002, p. 54; Halldenius, 2003, pp. 337-340).

Recapitulando, podríamos afirmar que Locke no es -en lo más mínimo- un teórico que considere la primacía de lo económico y, menos todavía, un propulsor del *laissez faire*. Lejos de apuntar a una teoría del equilibrio general de mercado, Locke supone que la Caridad, en tanto inscrita en la Ley Natural, sobrepasa a la justicia procedimental que rige la esfera económica y que es en sí misma razonable. Aunque es verdad que Locke parece suponer una autonomía relativa del Mercado y un comportamiento “económicamente racional” de los agentes que en el mismo desenvuelven, lo cierto es que la Caridad y el Bien Público están por encima del “libre consentimiento”, el simple poder y la igualdad impersonal del juego de la oferta y la demanda. Sólo si tenemos en cuenta estos aspectos podremos comprender el sentido de varias afirmaciones de Locke que abogan por la preeminencia de lo político, tales como los límites que deben observarse en las reparaciones de guerra, la posibilidad de regular el mercado de trabajo al punto de restringir la movilidad laboral, la regulación de precios que tiene en vista favorecer el comercio de una nación, la censura terminante al consumo de bienes suntuarios (por razones éticas y económicas) y la imposición de condiciones de producción a las naciones bajo control de una metrópolis (Locke, 1824b; 1824c, II.§§182-185; 1993a).

⁹ Esto no supone que Locke tenga en mente una sociedad de castas, sino que está considerando una sociedad inequitativa (si clasista o no, es una cuestión en la que no podemos ahondar ahora). Al respecto, véanse los trabajos de Marshall (1996), Wood (1983), Macpherson (1970) y Ashcraft (1995).

5. Locke entre el liberalismo y el republicanismo.

En su ya clásico trabajo, Dunn (1986) ya había resaltado la impronta calvinista en el pensamiento lockeano, pero a costa de desatender los aspectos “materialistas” del *corpus* del autor inglés. Por su parte, en varios de sus textos, Vaughn (1983; 1992) trajo a colación argumentos sobre Locke y la economía que reubicaban ese aspecto. Boyd (2002) intentó ligar ambas líneas de argumentación; empero, su tentativa quedó trunca al perder de vista el aspecto estrictamente político. Nuestra intención ha sido, pues, complementar el estudio de Boyd y mostrar a Locke como un teórico que representa un momento de conflicto de tradiciones y momentos históricos superpuestos. En este sentido, hemos trabajado sobre tres ejes (Deberes, Gobierno y Mercado) para adentrarnos en varias nociones (Libertad, Ley Natural, Deber, Legitimidad, Caridad) que se entrelazan íntimamente de un modo que a primera vista puede resultar contradictorio, pero que, a la postre, se muestra coherente y revelador.

La idea de Libertad que maneja Locke no es negativa. A diferencia de Hobbes y Filmer, que entendían la Libertad en el sentido de “No Interferencia”, Locke se sirve de lo que Pettit (1999, pp. 44-73) ha llamado la “noción republicana” de Libertad. Esta “Libertad republicana” permite (y en algunos casos exige) que se toleren ciertas interferencias, en tanto que no sean arbitrarias, es decir, cuando las mismas están bajo el control de las personas afectadas. Para Locke, las leyes no restringen la Libertad sino que la sostienen y la amplían; así, tiene sentido que, buscando salvaguardar la Propiedad, el Gobierno esté autorizado a convertir el robo en un acto inocente y que las personas vean interferida su voluntad de ocio por el deber de trabajar.

Pero, ¿qué clase de control tenía en mente Locke?, ¿qué tipo de fiscalización suponía que podían ejercer los ciudadanos y en base a qué criterios? Nuestra hipótesis es que el pueblo contaba con un baremo inestimable para evaluar el comportamiento del gobierno, la propia Ley Natural. Como consecuencia de la vigencia permanente de esa Ley, las personas disponen siempre de derechos, de manera tal que, al encontrarse bajo un Gobierno que se comporta arbitrariamente, pueden resistir la rebelión de las autoridades e instituir un nuevo fideicomiso formando otro Gobierno. Como afirma Pettit (1999, p. 91): “lo que se requiere para que no haya arbitrariedad en el ejercicio de un determinado poder no es el consentimiento real a ese poder, sino la permanente posibilidad de ponerlo en cuestión, de disputarlo”.

Teniendo en cuenta esto, surge el siguiente interrogante: ¿quiénes formaban parte del pueblo y, por ello, tenían derecho a votar representantes, a controlarlos y resistirlos llegado el caso? Esto es, ¿quiénes eran los ciudadanos cuyos intereses debían tenerse en cuenta a la hora de procurar el Bien Público? Ashcraft (1992; 1995) ha presentado una interpretación “democrática” de Locke, según la cual todos los habitantes de una nación son ciudadanos con plenos derechos. Marxistas como Wood (1992) se han opuesto a esta visión “radical” de Locke, haciendo hincapié en las diferencias entre el consentimiento expreso y el tácito presentes en los textos lockeanos. Por nuestra parte, siguiendo a Halldenius (2003), nos hemos inclinado por una perspectiva que desestima la necesidad de un consentimiento real (explícito o no). Paradójicamente, esta línea interpretativa, sumada a la idea de Libertad republicana que expusimos antes, nos lleva a coincidir con Wood y afirmar que Locke es un pensador antiautoritario pero no un demócrata, y posiblemente ni siquiera un constitucionalista¹⁰, que combate el Gobierno arbitrario pero que no apoya la participación real de todos los hombres.

Presentar a Locke como un pensador antiautoritario no democrático nos lleva directamente al tema que dio título a este trabajo: pensar a Locke como un teórico cuyas tesis se enmarcan en una situación de crisis del modelo republicano y de surgimiento del modelo liberal. Como tratamos de mostrar en estas páginas, en los textos de Locke hay aparentes contradicciones que pueden resolverse cuando se tienen en cuenta su visión no negativa de Libertad, la primacía de lo político sobre lo económico y su idea de Legitimidad hipotética. Así, aunque se pueden identificar aspectos liberales en la teoría lockeana, también hay presentes fuertes elementos republicanos sin los cuales el planteo de Locke aparece trunco. Esta “dualidad” puede comprenderse como resultado de que Locke haya escrito en un momento donde el republicanismo aún era un paradigma vigente, pero en la cual las tesis liberales comenzaban a imponerse en las prácticas económica y política cotidianas. Este momento singular, que Neal y Ellen Wood (1992; 1994; 2001; 1983) llaman “capitalismo agrario”, está caracterizado por la presencia de una tríada productiva (terratenientes arrendatarios capitalistas y asalariados) que sentará las bases de la

¹⁰ Nino sugiere a la primacía de las reglas como el criterio de constitucionalismo más débil posible (Nino, 2003, pp. 16-18); dada el lugar que Locke le adjudica al Bien Público, parece difícil de conciliar su teoría como un todo con las visiones más tradicionales (por ejemplo, Gough, 1973) que ven en Locke al padre del constitucionalismo liberal.

sociedad de mercado moderna. No podemos extendernos aquí sobre los pormenores de este otro debate historiográfico; bástenos decir, sin embargo, que este artículo busca apuntalar la interpretación que los Wood hacen de Locke, aunque desarrollando argumentos diferentes, originados en otras tradiciones. Esperamos haber tenido éxito en nuestra tentativa.

Referencias Bibliográficas

- Alexander, J. C. La centralidad de los clásicos. In: Alexander, J. C. y Turner, J. (Orgs.) *La Teoría Social Hoy*. México D. F.: Alianza Editorial - CNCA de México, 1990, pp. 22-80.
- Appleby, J. O. Republicanism and Ideology. *American Quarterly*, v.37, n.4, Republicanism in the History and Historiography of the United States, pp. 461-473, Autumn, 1985.
- _____. *Liberalism and republicanism in the historical imagination*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. 351 p.
- Arendt, H. *Crisis de la república*. Madrid: Taurus, 1999.
- Ashcraft, R. On the Problem of Methodology and the Nature of Political Theory. *Political Theory*, v.3, n.1, pp. 5-25, Feb., 1975.
- _____. The radical dimensions of Locke's Political Thought: a dialogic essay on some problems of interpretation. *History of Political Thought*, v.XIII, n.4, pp. 703-722, 1992.
- _____. *La politique révolutionnaire et les Deux traités de gouvernement de Locke*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Bailyn, B. *As origens ideológicas da Revolução Americana. Edição Ampliada*. São Paulo: EDUSC, 2003. 343 p.
- Baron, H. *In search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
- Berlin, I. Dos conceptos de Libertad. In: *Libertad y Necesidad en la Historia*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974, pp. 133-180.
- Bevir, M. The Errors of Linguistic Contextualism. *History and Theory*, v.31, n.3, pp. 276-298, Oct., 1992.
- _____. Mind and Method in the History of Ideas. *History and Theory*, v.36, n.2, pp. 167-189, 1997.
- _____. The Role of Contexts in Understanding and Explanation. *Human Studies*, v.23, n.4, pp. 395-411, October, 2000.
- Bobbio, N. El Modelo Iusnaturalista. In: Bobbio, N. y Bovero, M. (Orgs.) *Sociedad y Estado en la Filosofía Política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Boyd, R. The Calvinist origins of lockean Political Economy. *History of Political Thought*, v.XXIII, n.1, pp. 30-60, 2002.
- Dunn, J. *The Political Thought John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *Interpreting Political Responsibility*. London: Polity Press, 1990. 274 p.
- _____. *La Agonía del Pensamiento Político Occidental*. London: Cambridge University Press, 1996.
- Goldie, M. Obligations, Utopias, and Their Historical Context. *The Historical Journal*, v.26, n.3, pp. 727-746, Sep., 1983.
- Goldwin, R. John Locke. In: Strauss, L. y Cropsey, J. (Orgs.) *Historia de la filosofía política*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1973. 220 p.

- Grondona, M. *Los pensadores de la libertad. De John Locke a Robert Nozick*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.
- Halldenius, L. Locke and the Non-Arbitrary. *European Journal of Political Theory*, v.2, n.3, pp. 261-279, jul., 2003.
- Hampsher-Monk, I. W. Political Languages in Time - The Work of J. G. A. Pocock. *British Journal of Political Science*, v.14, n.1, pp. 89-116, Jan., 1984.
- Kramnick, I. *Republicanism and bourgeois radicalism: political ideology in late eighteenth-century England and America*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990. x, 304 p. p.
- _____. English Middle-Class Radicalism in the Eighteenth Century. *Literature of Liberty*, pp. 5-48, 2000.
- Locke, J. An Essay concerning Human Understanding. In: *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, v.1, 1824a, p. 560.
- _____. Some Considerations of the Lowering of Interests and Raising the Value of Money. In: *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, v.2, 1824b.
- _____. Two Treatises of Government. In: *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, v.4, 1824c.
- _____. *Some thoughts concerning Education*. (Texto original publicado pela Cambridge University Press em 1922. Primeira edição publicada em London, 1693). Disponible en <http://www.socsci.kun.nl/ped/whp/histeduc/locke/>. Acceso em 7 de ago. de 2003.
- _____. Draft of a Representation Containing a Scheme of Methods for the Employment of the Poor, Proposed by Mr. Locke, the 26th. October 1697. In: Wootton, D. (Org.) *Political Writings of John Locke*. New York: Mentor, 1993a, pp. 446-460.
- _____. Venditio. In: Wootton, D. (Org.) *Political Writings of John Locke*. New York: Mentor, 1993b, pp. 442-446.
- _____. Carta sobre la tolerancia. In: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 61-123.
- Macpherson, C. B. *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970.
- Marshall, J. *John Locke. Resistance, religion and responsibility*. London: Cambridge University Press, 1996.
- Nino, C. S. *La constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa, 2003. 303 p.
- Pettit, P. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. Keeping Republican Freedom simple. On a Difference with Quentin Skinner. *Political Theory*, v.30, n.3, pp. 339-356, Jun., 2002.
- Pocock, J. G. A. Virtue and Commerce in the Eighteenth Century. *Journal of Interdisciplinary History*, v.3, pp. 119-134, 1972.
- _____. *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2003.
- Robbins, C. *The eighteenth-century commonwealthman. Studies in the transmission, development and circumstance of English liberal thought from the restoration of Charles II until the war with the thirteen colonies*. New York: Atheneum, 1968. 462 p.
- Schochet, G. J. Radical Politics and Ashcraft's Treatise on Locke. *Journal of the History of Ideas*, v.50, n.3, pp. 491-510, Jul.-Sep., 1989.

- _____. 'Guards and fences': property and obligation in Locke's political thought *History of Political Thought*, v.21, n.3, pp. 365-389, 2000.
- Seidman, S. The Historicist Controversy: A Critical Review with a Defense of a Revised Presentism. *Sociological Theory*, v.3, n.1, pp. 13-16, Spring, 1985.
- Shaw, C. K. Y. Quentin Skinner on the Proper Meaning of Republican Liberty *Politics*, v.23, n.1, pp. 46-56, February 2003.
- Simmons, A. J. Maker's Rights. *The Journal of Ethics*, v.2, pp. 197-218, 1998.
- Skinner, Q. History and Ideology in the English Revolution. *The Historical Journal*, v.8, n.2, pp. 151-178, 1965.
- _____. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, v.8, n.1, pp. 3-53, 1969.
- _____. Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action. *Political Theory*, v.2, n.3, pp. 277-303, Aug., 1974.
- _____. Language and political change. In: Ball, T., Farr, J. y Hanson, R. (Orgs.) *Political innovation and conceptual change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 6-23.
- _____. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: UNESP; Cambridge University Press, 1998.
- Strauss, L. *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Tarcov, N. Quentin Skinner's Method and Machiavelli's Prince. *Ethics*, v.92, n.4, pp. 692-709, Jul., 1982.
- Tuck, R. *Natural rights theories. Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Tully, J. H. *A discourse on property. John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Vaughn, K. I. *John Locke economista y sociólogo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____. The economic background to Locke's Two Treatises of Government. In: Harpman, E. J. (Org.) *John Locke's Two Treatises of Government: New interpretations*. Lawrence: University of Kansas Press, 1992, pp. 118-147.
- Wood, E. M. Locke against democracy: consent, representation and suffrage in the two treatises. *History of Political Thought*, v.XIII, n.4, pp. 657-689, 1992.
- _____. Radicalism, capitalism and historical contexts: not only a reply to Richard Ashcraft on John Locke. *History of Political Thought*, v.XV, n.3, pp. 323-372, 1994.
- _____. *A Origem do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 143 p.
- Wood, N. The Baconian character of Locke's 'essay'. *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, v.6, n.1, pp. 43-84, April, 1975.
- _____. *The politics of Locke's Philosophy. A social study of "An essay Concerning Human Understanding"*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1983. 241 p.
- _____. *John Locke and agrarian capitalism*. Berkeley: University of California Press, 1984. 161 p.
- Wootton, D., Org. *Republicanism, liberty, and commercial society, 1649-1776. The Making of modern freedom*. Stanford: Stanford University Press. 1994. 497 p.
- Yolton, J. W. *Diccionario Locke*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. 306 p.