

Parte 2
El Estado:
entre la ausencia y la omnipresencia

Part 2

State:
Between Absence and Omnipresence

Karen Saavedra Escobar

Resumen

Este capítulo se propone hacer un análisis de la doctrina del liberalismo clásico, asumiendo que, bien conducidos, estos ideales pueden representarnos todavía, no solo como pertenecientes a una tradición de lucha por la dignidad humana, sino también como la versión política de aquello que en teoría del conocimiento se ha estipulado respecto del hombre y sus capacidades. En este sentido, se desarrolla cada uno de los factores percibidos como patologías generadas por el pensamiento liberal (apatía política, instrumentalismo mercantil, concepción reducida del individuo), para hallar su sentido e implicaciones teóricas. Así, se encuentra que la libertad individual y, como condición de esta, la igualdad, se derivan de una racionalidad básica, asociada con el deber divino y el impulso laico de auto-preservación. Estos dos valores son los aspectos esenciales del sujeto político, no del hombre en tanto hombre, sino en tanto contratante, pues siendo Locke consecuente con un rechazo a las afirmaciones dogmáticas que sobrepasen la razón, no parte de una concepción positiva y amplia de ser humano en su tratado político. La idea de autorrealización lockeana llega hasta el rechazo de la arbitrariedad de los otros y así, funda su defensa en los límites del Estado y en la independencia personal.

Palabras clave: individualismo, instrumentalismo, liberalismo, Locke.

Abstract

This chapter intends to analyze the doctrine of classical liberalism, assuming that, when well managed, these ideals can still represent us, not only as belonging to a tradition of struggle for human dignity, but also as the political version of what the theory of knowledge has established about man and his abilities. In this sense, each of the factors perceived as pathologies caused by the liberal thought (political apathy, commercial instrumentalism, reduced conception of the individual) is elaborated to find their meaning and theoretical implications. Therefore, it is found that individual freedom and, as a condition of this, equality, stem from a basic rationality, associated with the divine duty and secular self-preservation impulse. These two values are essential aspects of the political subject, not of man as man, but as contracting party, because Locke, being consistent with a rejection of dogmatic assertions that exceed reason, does not rely on a broad positive concept of human being in his political Treaty. The Lockean idea of self-realization includes the rejection of others' arbitrariness and thus he bases his defense on state boundaries and personal independence.

Keywords: individualism, instrumentalism, liberalism, Locke.

Perfil del autor / Author's profile

Karen Saavedra Escobar

Magíster en filosofía de la Universidad del Valle. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Cooperativa de Colombia y del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad ICESI. Se ha desempeñado en el campo de la investigación de problemas sociales como miembro del grupo de investigación Praxis de la Universidad del Valle, y del grupo Humanitas-Iuris de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia. Ha sido becaria del programa "Jóvenes investigadores e innovadores" de Colciencias en el 2011 y el 2014. Ha participado como co-autora del libro *Reconocimiento y democracia. Desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas*. También ha publicado artículos como "Las fuentes del liberalismo de Rawls", en la revista *Legein* del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, y "Transformación social y normatividad: los retos de la filosofía política actual" en *cs*, revista de la Facultad de Derecho y Ciencias sociales de la Universidad ICESI. Correo electrónico: karensaavedra@yahoo.com

Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

APA

Saavedra Escobar, K. (2016). La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 69-96). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Chicago

Saavedra Escobar, Karen. "La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

MLA

Saavedra Escobar, Karen. "La vigencia del liberalismo de Locke: realización ética y racionalidad moderna". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp.69-96. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

Although Locke has sometimes been dismissed as an ideologue of the age of bourgeois revolutions, he is in many respects the 17th century thinker whose teaching is most relevant to the concerns of our own time.

Cranston

Introducción

Además del impacto inmediato que el contexto europeo le aseguró a la obra política de Locke, la referencia explícita a esta se extendió también a los confines del nuevo continente. Las consignas fundamentales del liberalismo inaugurado por el pensador inglés fueron aceptadas y proclamadas espontáneamente por los colonos del norte y sus líderes. En sus inicios como nación, los padres fundadores de los Estados Unidos de América –*founding fathers*– (John Adams, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, Thomas Jefferson, James Madison y George Washington) fueron influenciados por la visión de John Locke con respecto al contrato social, que mantiene el poder en manos del pueblo y se centra en los derechos del individuo¹. La libertad e igualdad natural del hombre, el derecho a la propiedad, la superioridad del régimen constitucional y la autoridad de la ley, son algunas de las consignas que aún funcionan como premisas normativas en los discursos políticos. Tales premisas configuran un sistema político cuya principal motivación fue el rechazo a los abusos de un régimen monárquico absolutista.

En este aspecto fundamental, esta nueva concepción de Estado tuvo resonancia en otros territorios, cuyos miembros ya no consentían las arbitrariedades de algún autoproclamado poder absoluto. Así pues, no podemos negar que las mismas ideas, reforzadas por los sucesos de la Revolución Francesa, hicieron eco en nuestra región.

Sin embargo, en el entorno académico actual, las ideas políticas de Locke y de la tradición liberal resultan bastante cuestionadas. Las críticas al individualismo de

1 Las ideas del *Segundo Tratado* según las cuales un pueblo tiene derecho a rebelarse contra la arbitrariedad de los magistrados y todos los hombres hemos nacido libres e iguales, motivaron a los colonos del norte para enfrentarse a Inglaterra en una guerra de independencia, específicamente aquellos derechos propios de la ideología burguesa: propiedad, libertad y vida (Cranston, 1976).

su teoría contractual, que promueve un tipo de egoísmo auto-interesado, la idea de este autor como defensor del capitalismo voraz –con una sociedad civil pensada para defender la propiedad privada– a ultranza por la igualdad económica, y la pretendida distorsión que esta tradición comete sobre la naturaleza humana, nos presentan una teoría lockeana inadecuada para nuestro contexto histórico más inmediato. Además, el liberalismo burgués de Locke es acusado como insuficiente para afrontar los cambios sociales promovidos por la globalización cultural y económica, sin mencionar las especificidades de la sociedad latinoamericana y colombiana.

Ciertamente, hoy asistimos a una realidad social cuyos problemas son aparentemente irresolubles desde algún esquema normativo unitario, entre otras cosas porque los ideales que alberga son irreconciliables. Sin embargo, aquí sostengo que un examen de los ideales del liberalismo clásico, como doctrina fundante de un nuevo orden social, puede develar algunas confusiones en lo que consideramos como aspectos problemáticos que esta ha legado a las sociedades contemporáneas. Es decir, fenómenos como la apatía política, el instrumentalismo mercantil y la simplificación de las relaciones humanas, no deben considerarse solo como patologías de la sociedad², porque estas son actitudes evasivas con respecto a fenómenos mucho más graves, cuya abolición alguna vez fue concebida como una meta consciente. A su vez, dicho examen puede aportar a una reapropiación de tales ideales, que bien conducidos, pueden representarnos todavía, no solo como pertenecientes a una tradición de lucha por la dignidad humana, sino también como la versión política de aquello que en la teoría del conocimiento se ha estipulado con respecto al hombre y sus capacidades. Los intentos de los pensadores modernos por encontrar certezas para fundar el edificio del conocimiento se extienden, por medio del liberalismo, a la dimensión práctica y política, pues se advierte que los dogmas tienen peligrosos efectos en estos campos, esto es, en últimas, sobre la felicidad humana.

2 En el sentido acuñado por la tradición crítica de la escuela de Frankfurt. Esto es, como fenómenos que dan cuenta de una distorsión en las relaciones sociales, debido a la estructura capitalista de la sociedad que no permite una realización plena de los individuos y unas relaciones armónicas. No cuestiono el hecho de que los fenómenos mencionados se experimentan como malestares, lo que pretendo defender es la viabilidad de sus premisas y su relación con ciertos logros conquistados históricamente.

Apatía política ¿distorsión o camino para la realización ética?

El terror con el que Slavoj Žižek interpreta el “deseo” de participación política en la actualidad nos recuerda una de las muchas consecuencias atribuidas al modelo teórico liberal individualista³:

Esto es lo problemático cuando se dice: “Necesitamos una ciudadanía más activa” [...] No es así, salvo en situaciones de emergencia, en estos hermosos momentos de revueltas y demás. Pero en el largo plazo, lo que la gente quiere es un orden público, organización estatal, que las cosas funcionen y me permitan hacer bien mi trabajo (Pavon, 2013).

Según esta advertencia, aun cuando la gente se congregue por una causa común, lo hace desde una mirada muy particular del Estado y sus funciones: aquella según la cual, una vez instaurado el Estado, lo que el hombre está llamado a hacer es disfrutar de su libertad en el “silencio de las leyes”, no en el autogobierno. Se teme que los ciudadanos de hoy hayan perdido esa dimensión participativa que alguna vez llenaba de plenitud la existencia humana y que como resultado, nos veamos movidos por un vacío, un autointerés que frivoliza la vida. Las instituciones así pensadas, parecen estar dirigidas a unos objetivos que no tocan a los ciudadanos porque para ellos, es el Estado quien debe asumirlos. Si todo marcha bien, si el gobierno respeta los derechos humanos, “cuidando de la seguridad física de las personas y sus posesiones, encerrando a los delincuentes en las cárceles y conservando las calles libres de atracadores, mendigos y extraños detestables y malévolos” (Baumman, 2001, p. 61), el individuo se siente libre para hacer con su vida lo que quiera y para ocuparse de sus intereses.

3 La preocupación por el aislamiento de los individuos en las sociedades modernas ha llevado a algunos a proclamar que realmente se trata del resultado psicológico de una estructura social amenazante. Como rasgos se encuentran, no solo las instituciones políticas burocráticas –frente a las que podemos sentirnos impotentes– sino otros poderes impersonales que acompañan las dinámicas a escala mundial. Pero, remontándonos aún más, ya los estudiosos de la modernidad (Anthony Giddens, Jean Paul Margot, Charles Taylor) resaltaron las implicaciones de fenómenos como el descubrimiento del nuevo mundo, la reforma protestante y el descrédito del logos óptico que marcaron un nuevo entendimiento de un mundo vasto y ajeno.

Aunque la literatura contemporánea muestre tal tono de preocupación, esta concepción del Estado se adecúa a una serie de ideas que han ganado fuerza en la cultura occidental, por lo que resulta consecuente con nuestra identidad, con lo que hemos llegado a ser. La teoría política del liberalismo clásico adopta tales ideas y configura esta manera específica de entender las relaciones políticas. Ahora bien, no se trata simplemente de una afirmación ciega de la tradición occidental, ya que los valores arraigados en ella están relacionados con una epistemología que considera los límites manifiestos de la razón humana. En otras palabras, el liberalismo clásico se basa en una crítica del entendimiento al modo kantiano, de lo que se nos es dado afirmar sobre nosotros mismos y nuestras capacidades.

Lo primero que es menester demostrar aquí es la convicción de que los ideales políticos de la modernidad encuentran sustento en la visión del yo, o del individuo que promueve el teórico más representativo de la teoría liberal clásica: John Locke⁴. Esta concepción del individuo respalda las prescripciones morales del liberalismo, esto es, la defensa de la libertad individual y en consecuencia, del título de propiedad sobre la propia vida y bienes. Después de esta primera aproximación, se verá más claramente la afiliación de estos valores con cierta epistemología crítica tal vez limitada, pero difícilmente superada.

Antes de pasar a ese examen más fundamental, es necesario advertir que efectivamente, la protección de la propiedad de los individuos y con ella la seguridad, es el objetivo explícito de la sociedad civil en la teoría de Locke. Hablando de las ventajas de esta sociedad, afirma:

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus

4 “For thinkers like Hobbes, Locke, and Rousseau, individualism was first and foremost a morally neutral condition that presented the problem from which political theorizing starts. Individualism is the basic condition of the state of nature in early liberal thought. But it is only a condition; it is not, in itself, a problem or goal.” Johnson y Walls (2011) en “The transformation of individualism”. (Para pensadores como Hobbes, Locke y Rousseau, el individualismo fue primero y principalmente una condición moralmente neutra que presentó el problema desde el cual inicia la teorización política. El individualismo es la condición básica del estado de naturaleza en el pensamiento político temprano. Pero es solo una condición, no es, en sí mismo, un problema o meta). (Traducción del autor).

propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad (Locke, 2000b, p. 95).

El establecimiento de este fin tan restringido responde a la concepción que el autor tiene de “hombre en estado de naturaleza” y de las razones que para él, llevan a este a firmar un pacto para entrar en una comunidad política. El hombre tiene en su naturaleza intrínseca todas las condiciones para su plena auto-realización, pues cuenta con la racionalidad que le permite acceder a una norma que garantice el bienestar de la humanidad. Pero, la sola inseguridad que ocasiona la posibilidad de que existan agresores de esa ley, legitima la necesidad de instaurar una autoridad cuyo único papel es,

Decidir entre las controversias y castigar a los ofensores [...] este es el poder de hacer las leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella, y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible (Locke, 2000b, pp. 87-88).

Entonces, la participación política, que ha llegado a concebirse como un valor vital para otras culturas y que incluso hoy se nos reclama, no tiene ningún sentido en este modelo cuando cada quien tiene la posibilidad de disponer de sus bienes y de sus vidas con libertad. Más aun cuando esta posibilidad abarca todas las condiciones para la felicidad y la realización humana, dado que el hombre solo requiere poder ejercer su racionalidad natural.

Al estar situados en el estado de naturaleza, la libertad e igualdad natural adquieren legitimidad moral y se convierten en exigencias dentro de la asociación política. Todo individuo, en estado natural, tiene pleno derecho a disponer de su persona, y con ello, de su vida, libertad y bienes, por lo que su protección se fija como objetivo principal del Estado.

Empecemos pues con una elucidación del sentido del valor moral más importante de este modelo: *la libertad individual*. La libertad es entendida en este modelo como una disposición racional de todo lo que pertenece a la persona. En la siguiente afirmación podemos advertir la complejidad de este, el principal valor del liberalismo clásico:

La libertad no es, como se ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste [...] la verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad (Locke, 2000b, p.57).

Como se ve, la genuina libertad es la posibilidad del individuo de disponer de tres objetos: sus acciones, su propia persona y su propiedad material, pero implica disponer de ellos bajo criterios objetivos de racionalidad y bondad, a partir de leyes superiores preestablecidas. Este tipo de libertad se contrapone en algún modo a la libertad negativa de la famosa tipificación berliniana, donde la pretensión es la de no encontrar impedimentos a las acciones. En vez de ello, se trata de una libertad regulada por criterios “objetivos” para un correcto autogobierno de lo que en esencia nos pertenece, pues una disposición arbitraria, que afecte la ley de naturaleza, no es libertad.

Sin embargo, ya visto desde otro ángulo, desde el espacio que está fuera del límite de la libertad individual, este valor responde a la descripción negativa de la descripción de Berlin. No es licencia absoluta sino una posibilidad de acción y disposición que no debe afectar la vida, salud o seguridad de los otros. En este sentido, encontramos una definición de libertad vista desde el posible afectado de la imposición de otros: “la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley” (Locke, 2000b, p. 57). La famosa definición de “libertad negativa” puede ayudarnos a entender el valor asumido en esta teoría. No se trata, desde este ángulo, de la posibilidad de ejercer el autogobierno, sino de la salvaguardia de un ámbito de acción para el individuo donde se le asegure la plena soberanía sobre sí mismo.

Además, este valor se presenta tanto como un derecho, como un deber, porque es un medio para lograr la auto-preservación y la preservación de toda la humanidad a que nos llama el hacedor. Así,

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello (Locke, 2000b, p. 6).

La libertad, entonces, parece ser ese factor que ha de ser controlado por los presupuestos teológicos. Pero para poder cumplir con este deber de auto-preservación, se requiere de la satisfacción del segundo principio: la igualdad. Así, la igualdad se presenta como condición de posibilidad de la libertad que es el valor fundamental. Así, la plena disposición de mi persona y mis acciones se verá amenazada cuando otro me arrebatase la libertad, creyendo que tiene poder sobre ella, creyendo que es superior a mí. Es decir que cuando otro ser humano ignora el principio de igualdad y atenta contra mi libertad, pierdo incluso la posibilidad de conservar mi propia vida.

La libertad es el fundamento de todas las cosas, porque yo tengo razón cuando concluyo que todo aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana (Locke, 2000a, p. 17).

La igualdad, como un mero límite a la licencia y condición de salvaguarda de la libertad como se ha definido, requiere de la elaboración de la premisa teológica de la creación para su justificación. Todos somos criaturas del mismo Dios, dice Locke, por lo que tenemos el mismo rango, y no debe haber jerarquía entre criaturas de la misma especie. Se trata pues de una igualdad de jurisdicción, de una igualdad pensada como condición de la libertad de disponer autónomamente de los bienes y de la propia persona, bajo los límites que impone la ley natural. Al respecto cabe la siguiente cita aclaratoria:

Aunque ya he dicho más atrás [capítulo 2] que ‘todos los hombres son iguales por naturaleza’, no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión; y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y esa es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que estaba yo tratando, es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre (Locke, 2000b, p. 54).

Locke le estaría apuntando, realmente, a una igualdad formal, mientras el valor sustantivo sería la libertad. Por otro lado, esa igualdad moral tiene sus fuentes en la creencia en Dios, como la versión estoica y romana de este principio de la igualdad también se funda en el supuesto metafísico de la hermandad universal de todos los seres humanos, como hijos de un Dios, de la “divina providencia”.

La convicción propiamente moderna acerca de la suficiencia de la racionalidad humana se encuentra pues, en la base de la defensa de un Estado mínimo a través de dos valores pilares de la doctrina liberal: la libertad y la igualdad humanas. En seguida tratamos su relación con una epistemología crítica.

Mercantilismo y autosuficiencia económica

Esta descripción de bienestar humano y la centralidad que se le da a los bienes materiales, contribuye a construir una concepción particular de libertad, asociada con la independencia económica, que fortalece la tendencia contemporánea a centrarnos en proyectos particulares y a hacer nuestra vida sin el auxilio de otros, mientras estén protegidos los derechos individuales.

El sentimiento de dignidad que resulta de haber conseguido las cosas por mérito propio es la manifestación de esta concepción de independencia. Las fuentes de esta idea, de acuerdo con Macpherson y Victoria Camps, estarían fijadas por las dinámicas económicas de la época de su autor (Locke). Los hombres, temerosos de perder lo que les pertenece, entran en el modelo lockeano, a una sociedad política que se presenta como una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sus bienes. Entonces, “la sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio” (Macpherson, 2005, p. 15). En otras palabras, interactúan como propietarios de bienes de intercambio, deshaciendo así la dimensión humana de la amistad cívica⁵.

5 Charles Taylor habla de este problema, como también del anterior, en su diagnóstico de los malestares de la modernidad. El instrumentalismo no solo abarca las relaciones interpersonales, sino también la relación con el medio ambiente y con todas las dimensiones de la civilización (Taylor, 1996).

Como se ve aquí, en esta propuesta opera una nueva concepción de libertad como independencia económica que podría ser incompatible con la “libertad de los antiguos” o libertad como autogobierno, precisamente porque se sitúa la posibilidad de maniobra en los criterios económicos. Pero lo más determinante en esta consideración, creo yo, es la idea que tengamos de bienestar humano, de aquello que el hombre requiere para realizar su ser. Aunque la plena libertad económica pueda ser percibida como un antivalor que desafía las condiciones de igualdad social, la concepción de individuo que bosquejaremos aquí la respalda, al lado del ideal ético de la autorrealización individual.

La instauración de la propiedad privada, así como sus límites, son presentados como procesos racionales. Es racional primero, en vista a la auto-preservación, usar de los recursos naturales que pertenecen en común a toda la humanidad. Pero este uso no requiere de un acuerdo explícito entre todos los hombres, pues moriríamos de hambre antes de obtenerlo, sino solamente del trabajo impreso en ellos por parte de quien los requiera⁶. Este trabajo le otorga al hombre el título sobre el objeto y así, la libertad para disponer de él como le plazca, teniendo en cuenta que no es racional tomar más de lo que se necesite y echarlo a perder (Locke, 2000b). La propiedad se constituye así como un elemento imprescindible para la vida y realización individual.

El ejercicio de la racionalidad, manifestado en el juicio propio y en el acceso a la propiedad, es una condición propia de hombres adultos. Es precisamente en los grados de racionalidad que se encuentra la diferencia entre el poder paternal y el poder político, que a decir de Locke, tanto ha confundido a sus contemporáneos. Los niños, al no haber desarrollado su racionalidad, deben estar bajo jurisdicción absoluta de sus padres, pero el fin de esta jurisdicción es el bienestar del gobernado, pues,

Dejarlo a rienda suelta, sin cortapisa alguna a su libertad, antes de que posea esa razón que pueda guiarlo, no es concederle su privilegio natural de ser libre, sino arrojarlo entre las bestias y abandonarlo a un estado tan miserable y tan inferior al hombre como el de aquellas (Locke, 2000b, p.63).

6 Esta afirmación se desarrolla en el capítulo iv.

Así, antes que la igualdad, la racionalidad resulta ser la condición primera de posibilidad de la libertad, pues incluso ella nos permite aceptar la condición de igualdad. Pero como el niño es un hombre racional solo en potencia y no ha adquirido esa capacidad de discernimiento, se debe compensar su carencia con la implantación de un poder paternal. En cambio, los individuos de un cuerpo político ya son seres racionales, y no requieren de este poder absoluto que los dirija en el manejo de sus cuerpos, propiedades y personas. El poder político tiene otros objetivos que se relacionan con la naturaleza de los gobernados y la búsqueda de su bienestar, esto es, el de instaurar un orden que permita el disfrute pleno de los bienes individuales, tal como ordena la naturaleza y la razón.

En el capítulo v, “De la propiedad” del *Tratado*, Locke (2000b) retoma la distinción entre hombre y persona ya bosquejada en el *Ensayo*. Allí afirma que el hombre (político) es dueño de su persona y de las acciones de esta. Es decir, sitúa al yo político por encima del yo moral de la identidad personal, y a este como perteneciéndole. Pero más importante aún, las acciones despliegan el ser del hombre hacia los objetos de la naturaleza, y así estos entran en el catálogo de lo que al hombre pertenece, en esencia.

La génesis de este proceso nos vuelve a situar en el orden de lo racional. “Dios, al dar a los hombres el mundo en común, les dio también la razón para que hagan uso de los bienes en beneficio propio, con el objeto de mejorar las condiciones de su existencia” (Valenzuela, 2008, p. 229). Sin esta facultad, el hombre no podría aprovechar los recursos de la naturaleza para su bienestar. La condición física del hombre lo lleva a necesitar recursos materiales, porque moriría de hambre si careciera de ellos: “Así que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas” (Locke, 2000b, p. 35). Pero el beneficio de trabajo y de la apropiación no solo se manifiesta en el individuo particular. Locke afirma que la productividad del trabajo se refleja en el aumento del recurso de la tierra para toda la humanidad, pues después de labrada, una tierra produciría diez veces más de lo que produce sin la intervención humana (Locke, 2000b, p. 42). Así, nuestro autor concluye que las materias primas son menos valiosas que la labor humana.

De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajo de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad (Locke, 2000b, p. 44).

La defensa de la propiedad privada, cuyos alcances pueden verse hoy en las tendencias neoliberales, que defienden una completa libertad de mercado y una exención de los impuestos y las medidas de bienestar social⁷, ha encontrado justificación en la concepción de sujeto sostenida por Locke: el hombre es dueño de su persona y por lo tanto, del producto de su trabajo. Macpherson ha sostenido que esta idea responde a unos intereses particulares de la época en que fue formulada, y que por ello, no corresponde con una descripción universal del hombre. Con el objetivo de sostener esta tesis, se dedica a mostrar las incoherencias teóricas del modelo de apropiación de Locke, y los presupuestos implícitos en ella.

Podemos decir que el ejercicio pleno de la racionalidad y la independencia se imponen como ideales de perfección humana, pero para que sean materializables, el individuo debe poder disponer de sí mismo y de lo que le pertenece. La independencia material y de espíritu, así como la salud, son importantes para Locke porque suponen la posibilidad de realizar empresas superiores. La primera se logra con la propiedad y la segunda y tercera con la educación. Fomentar este tipo de perfección es lo que el autor se propone en *Pensamientos sobre educación*.

Reconozco que algunos hombres tienen una constitución corporal y espiritual tan vigorosa y tan bien moldeada por la naturaleza, que apenas necesitan del auxilio de los demás; desde su cuna son arrastrados por la fuerza de su genio natural a todo lo que es excelente, y por privilegio de su feliz constitución son aptos para las empresas más admirables (Locke, 1986, p. 1).

Así, se consideran los requisitos objetivos para que el individuo pueda realizar el ideal liberal de perfección. Cuando Locke asume que la propiedad sobre la libertad y la vida son el objetivo político primario, está significando con ello la importancia de la posibilidad de disponer de las acciones (libertad) y de la persona (vida), tal como quedó formulado inicialmente, esto es lo que recogimos con la definición de libertad, para, con estas bases, llegar a la cumbre del desarrollo individual. Esto en cuanto al origen de la propiedad, el resto del proceso, diría Locke, es natural y se da antes de la fundación de la sociedad civil, por lo que la compra de mano de obra también le parece un proceso racional.

7 Como sucede, por ejemplo, en la teoría de Robert Nozick (1988).

Mientras tanto, Fernández (2011) adjudica la necesidad de Locke de construir una teoría en la que queden resguardadas las *propiedades* de los hombres al mantenimiento de un criterio que trascienda al individuo. El fundamento divino de la ley natural y de los derechos del hombre le sirve para sostener que “la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia que se sigue de obedecerla” (Fernández, 2011, p. 316). La apropiación capitalista es ordenada por un Dios trascendente que es fundamento normativo. Pero, en vez de la afirmación de fuentes teológicas o de la legitimación del orden social vigente, mi tesis sugiere que los enunciados del capítulo “De la propiedad” del *Tratado*, encuentran respaldo en la ontología del individuo en la que se sienta Locke, y comienzan a integrarse a ella, pues se sigue de la reducción estructural del yo, desarrollada en el siguiente acápite.

La antropología crítica del individualismo

Según como quedó establecido, para Locke, aquello que el yo puede atribuirse como constitutivo de su ser son sus acciones, pensamientos y percepciones, es decir, lo que realice con su facultad racional. Lo que ahora debemos desarrollar es la idea de que este debe concebirse como un ser activo en su forma, sin ninguna característica sustantiva que sobrepase el hecho de su racionalidad, y que todo aquello pueda garantizarse con o se deduzca de ella.

Además de la apatía política y la sed generalizada de acumulación de capital, otro cuestionamiento muy usual a las premisas del liberalismo se ha gestado en las recientes propuestas multiculturalistas. De acuerdo con Habermas, la “auto-comprensión liberal del derecho” no permite hacer frente a las luchas por el reconocimiento de identidades colectivas, porque no reconoce la *cooriginariedad* de la autonomía, ni el carácter intersubjetivo de la identidad (Habermas, 1997, p. 28). Así, en un nivel más fundamental, más allá de sus efectos prácticos, estas críticas resaltan una concepción errada y reducida del individuo, que está en la base del modelo liberal lockeano. Al respecto, encontramos las representaciones de Taylor (1989) y Sandel de un yo “desvinculado”, fragmentado, al que no se le reconoce lo complejo de su naturaleza como premisa de pensamiento de las teorías liberales contractualistas.

Esta crítica nos acerca más directamente al tópico que aquí se busca desarrollar, pues podemos asumir la presencia de tal descripción antropológica, pero en

vez de reclamar una consideración de la complejidad humana a la teoría liberal, me propongo comprender el tipo de ideas que la configuraron en sus inicios. Esta comprensión podría aportarnos un nuevo criterio para evaluar la legitimidad del liberalismo individualista y su posible adaptación a la valoración cultural.

Charles Taylor tuvo el mérito de, además de denunciar las consecuencias negativas del atomismo político⁸, sugerir una conexión entre él –y algunos otros elementos de lo cultural– y las imágenes que nos construimos de nosotros mismos. A su vez, estas últimas, según el canadiense, son el producto de una tradición epistemológica. Él ve en el contractualismo, los efectos de una reducción ontológica a la que debe someterse el sujeto de conocimiento en la modernidad para lograr la validez universal. Los atomistas, dice,

Obtienen respaldo para esa actitud en las tradiciones filosóficas que llegan a nosotros desde el siglo xvii, basadas en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una tabula rasa y políticamente como un derechohabiente sin ninguna otra presuposición (Taylor, 1989. pp. 225).

La concepción que según el canadiense encuentra su plenitud en la filosofía de Locke, tiene sus orígenes en el *cogito* cartesiano. Se refiere a un yo que puede desvincularse de todo aquello que no lo constituye y que se define solamente por su pensamiento; un pensamiento sin extensión que, en función de la objetividad –en principio epistémica–, establece relaciones instrumentales con su medio y con los otros. Habría que incluir una salvedad en esta afirmación. El mundo físico y las impresiones de los sentidos se le imponen al sujeto de la teoría lockeana y estas constituyen la materia prima del pensamiento. El acto de la desvinculación encuentra sus límites en estas, pero a partir de allí, el sujeto tiene la posibilidad de crear y afirmar su libertad como ser pensante.

El papel preponderante de la epistemología se refleja pues, según esta tesis, en nuestras suposiciones últimas acerca de nosotros mismos. La reducción del yo, entendido como la instancia desde la que se piensan las relaciones epistemológicas, éticas y políticas, es percibida como una actitud generalizada en la filosofía moderna; una suerte de patología –en cuanto distorsiona la naturaleza de las

8 Esta expresión se refiere al conjunto de teorías contractualistas que sitúan la fuente de la autoridad política en la voluntad de los individuos.

relaciones morales y políticas— que ha infectado todas las esferas de reflexión⁹. Taylor atribuye su formulación filosófica al *cogito* cartesiano, donde esta instancia se define, esencialmente, como “una cosa que piensa” independientemente de su corporeidad (Descartes, 1901, II Meditación). La filosofía de John Locke también da ejemplo de aquella actitud. Veamos más de cerca en qué sentido.

Para empezar, es necesario establecer que Locke circunscribe en cada ámbito de estudio una caracterización del yo que funciona como marco conceptual básico. Y tiene que ser así porque sin una caracterización presupuesta sobre el sujeto en política, ética o epistemología, le sería imposible afirmar algo acerca de los procesos y las relaciones que definen estas materias involucradas con el hombre. Empero, existe cierta coherencia entre las caracterizaciones del sujeto que Locke da en cada caso. Lo llamativo es que, básicamente, estos rasgos obedecen a la función que este desempeña según el dominio de reflexión, lo que impone una definición analítica del sujeto, hombre, yo. No es raro por ello, observar este tipo de descripciones: el hombre (del contrato) es un ser libre e igual, la persona (mismidad) está constituida por una identidad de conciencia, el yo (cognoscente) es un ser que tiene razón y reflexión. A su vez, estas definiciones se conforman con sus tesis e intenciones anti-dogmáticas. El rasgo común en estas definiciones es la racionalidad. Tendremos que averiguar, para los propósitos de este trabajo, las implicaciones de este rasgo mínimo y sus posibles conexiones con la propuesta política.

Es así como la perspectiva empirista, en la teoría del conocimiento de Locke, contiene una idea de sujeto sin la que sería imposible sostener sus tesis. El sujeto de conocimiento obtiene todo el contenido de su pensamiento del mundo exterior a él, de aquello que le es independiente. No posee ningún contenido teórico o moral de manera innata, tal como se lo atribuyen otras corrientes epistemológicas¹⁰. Las únicas herramientas de las que se sirve para conocer son sus órganos sensoriales internos y externos. En este sentido, se presenta una determinación de

9 Como ya lo hemos mencionado, Charles Taylor es quien sostiene esa idea dentro de una empresa genealógica (Taylor 1989).

10 “Descartes no limitó lo innato a los conceptos (como los de Dios, substancia o los conceptos matemáticos), también consideró que *hay principios innatos* o verdades eternas, por ejemplo en lógica y en física. Las proposiciones “cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí”, o “de la nada nada sale” son principios de este tipo. La experiencia perceptual no permite nunca establecer nada con absoluta universalidad, y sin embargo tenemos verdades que se presentan como universales, luego estas no pueden descansar en la experiencia sino en la naturaleza de la propia razón” (Echegoyen, s.f.).

la naturaleza del sujeto de conocimiento como una *tabula rasa* o papel en blanco dispuesto a ser provisto con información que le viene del mundo (Locke, 2000a).

El individuo o sujeto político, dentro de la reflexión sobre la legitimidad del Estado, debe concebirse como libre y racional para hacer posible la deliberación política de la teoría contractual. Las libertades de acción, de disponer de la propia persona y de las propiedades se relacionan todas con la racionalidad del individuo, y su realización posibilitaría la consecución de la independencia y la autonomía en la construcción de un plan de vida propio. Así, afirmando la correlación esencial entre racionalidad y libertad como constitutivas del yo –muy propia de un pensamiento crítico moderno–, se puede sostener el carácter normativo natural del principio de libertad. La libertad debe contenerse en cualquier acto de racionalidad, pues lo contrario supondría la intervención de entidades distintas al yo, lo que excluye la participación de la propia razón. Este principio es procedimental y así se traslada a la reflexión sobre la legitimidad política. Por tal motivo, decimos que se trata de un *egocentrismo formal*, no sustantivo¹¹.

Es necesario apuntar además, que el hecho de adoptar la reflexión sobre la identidad personal como un intento de definición de la naturaleza del yo –esto es, como criterio que permita nombrar a una persona de la misma forma en dos momentos diferentes¹²–, se debe a que la empresa epistemológica de Locke está llamada a determinar, fundamentalmente, la naturaleza del agente moral, en torno a lo que permite concebir a este como el mismo en distintos tiempos y lugares, y así poder atribuirle responsabilidades. Con esto quiero decir que en este abordaje, Locke no se propone la empresa que realizo en este trabajo: la determinación de la estructura esencial del yo, que sirva como elemento de base para pensar en todos los ámbitos donde este se mueve. De todas maneras, es la reflexión sobre la identidad personal la que nos permitiría conocer los fundamentos de la perspectiva reduccionista del yo, en tanto que allí se encuentra su justificación. Esta se halla en un escepticismo o reconocimiento de la ignorancia acerca del tema de las sustancias que nos constituyen y sus relaciones¹³.

11 Para revisar el sentido de esta expresión, el lector se puede dirigir al trabajo de grado *El egocentrismo formal. Una ontología del individuo liberal lockeano* (2014), de mi autoría y presentado para optar por el título de Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle.

12 Ver, por ejemplo, Parfit, *Reasons and Persons*, de 1984, citado en Taylor (1989).

13 Locke considera que la idea de sustancia es el resultado de una inferencia que se realiza a partir de la percepción de ciertas cualidades. Estas cualidades “necesitan” un soporte en el

El argumento se presenta como sigue. Habiendo definido al conocimiento como “la comprensión de la conformidad o repugnancia entre las ideas” (Locke, 2000a, p. 4), Locke empieza por estudiar la génesis de estas en nuestra mente, pues son los materiales últimos del conocimiento. Cuando este camino lo lleva al concepto de identidad, se ve obligado a distinguir las ideas a las que se puede aplicar. La identidad es una relación (Locke, 2000a, p. 1), esto es, la percepción de la mismidad de algo en distintos tiempos y lugares, relación que nos llevaría, por su parte, al conocimiento de la cosa que se dice idéntica. Así que para conocer la mismidad de algo debemos aclarar primero a qué nos referimos con ese algo (Locke, 2000a, p. 8). Una aclaración de los términos sería el primer paso para acceder al conocimiento entendido como “la percepción del acuerdo o repugnancia entre las ideas” (Locke, 2000a, p. 4). Por este camino, Locke llega a diferenciar términos que suelen tomarse como sinónimos, como es el caso de la palabra *hombre* y la palabra *persona*. Hombre se toma como un término biológico, mientras que persona se refiere a lo moral, es un término forense (Locke, 2000a, p. 26). Las implicaciones en la definición de estos es determinante en la regulación del orden social, pues tanto *hombre* como *persona* están en la base de la teoría política lockeana, el primero como poseedor del segundo, y como demandante de las condiciones para su subsistencia y para el ejercicio de su racionalidad.

Creo que es en la perspectiva filosófica de Locke donde se encuentra la razón por la que él mismo no intentó definir la naturaleza esencial del hombre-persona-agente-yo. Dado su escepticismo metafísico¹⁴, la indagación sobre el conocimiento se convierte en una indagación sobre las ideas que representan las cosas, no sobre las cosas mismas. Entonces, esto solo da lugar a una caracterización por separado de cada uno de estos términos, determinada por el ámbito de la reflexión. Se trata de un esclarecimiento de los términos, propio de una filosofía del lenguaje, que resulta aportando supuestos sustantivos para el ordenamiento social y el autodesarrollo.

que existir, pero, aunque nadie puede dudar de su existencia, este permanece desconocido para nosotros. En sus palabras “Al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos substancia” (Locke, 2000a, p. II, 23).

14 Es decir, la suspensión del juicio acerca de la existencia y naturaleza de las propiedades del mundo material.

El problema de la identidad personal, cuyo objetivo es la identificación de un criterio básico para la imputación de responsabilidad moral, ha de recurrir a una definición de *persona*, pues solo sabiendo que caracteriza a esta última, se puede hacer seguimiento de su continuidad y de esta manera, determinar qué es lo que hace que yo sea responsable de lo que pretendidamente hice, por ejemplo, un mes atrás. Así pues, para establecer ideas claras que permitan diferenciar lo mismo y lo diverso, el autor distingue lo que entendemos por *hombre* y lo que es una *persona*. La idea de un *hombre*, por ejemplo el presidente, nos remite, básicamente, a una cierta forma, unida a un cuerpo y tal vez, a un tipo de comportamiento dentro de una misma vida. En esta idea son determinantes la sustancia material y la espiritual. Tanto así que cuando vemos la misma forma física, pensamos que se trata del mismo hombre¹⁵. Sin embargo, el concepto *persona* alude a la mismidad del sí mismo para sí mismo, lo que hace que nos podamos concebir los mismos en diferentes tiempos y lugares, como el agente responsable de sus propias acciones.

Con este último término, Locke intenta dar cuenta del sujeto susceptible de castigos y recompensas. Por tal razón, algunos comentaristas afirman –como yo– que no se trata de una reflexión ontológica –acerca de la naturaleza esencial de la persona– sino ética¹⁶. De acuerdo con esta postura, Locke no pretende establecer cuál es la naturaleza del yo en sí, sino del yo visto desde una perspectiva moral. Esto es, establecer qué es lo que nos permite atribuir la responsabilidad moral: El yo (o persona) sería así el fundamento de las reflexiones éticas y consecuentemente, de las políticas. Ahora bien, esta búsqueda se contamina por el espíritu escéptico del autor, combinado con la adopción de una ontología dualista. Veamos:

Admitiendo que el cuerpo se concibe como una sustancia material y el alma como una sustancia espiritual, Locke asegura que es tal nuestra ignorancia respecto

15 Para ilustrar la importancia de la sustancia material en nuestra asignación de identidad a los hombres, Locke cuenta la historia de un loro al que, aunque parecía pensar y sostener conversaciones propias de los hombres, se le seguía considerando un loro (por su forma) aunque muy inteligente. Tal como se lo describe en la historia, cabía la posibilidad de considerarlo un hombre dentro de un cuerpo de loro, pero esto es, precisamente, lo que no hacemos en este caso (Locke, 1995, p. II, xxvii, 8).

16 Cfr., por ejemplo, la tesis de Ayers: “What links past to present is not cognitive consciousness of the past in the sense of memory, but an act of moral concern or acknowledgment which sets up a kind of non-natural proprietary relationship. On this view Locke’s notion of a person is so thoroughly “forensic” [...] that the identification of persons and questions of their continuity fall right outside the scope of ontology, being come on concepts of pure ethics” (Ayers, 1993, p. 266).

de cuál de estas substancias nos constituyen y –en caso de que sean ambas– de la relación entre estas, que debemos limitar nuestras afirmaciones al respecto. Busca entonces, un criterio totalmente independiente del cuerpo y del alma (substancia material y espiritual) –atributos que a menudo se asignan a nuestra naturaleza– que contenga además, una idea clara y precisa correspondiente con su origen o referencia y que sea diferente de otras ideas, tal como la de *hombre*. El término *persona* se define como “ser pensante, inteligente, dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 2000a, p. 9).

El caso del príncipe que aparece en Locke (2000a, p. 15) ilustra cómo se puede ser el mismo hombre pero no la misma persona y viceversa:

Si suponemos que el alma de un príncipe, que lleve consigo la conciencia de la vida pasada de ese príncipe, entra e informa el cuerpo de un zapatero apenas este haya sido abandonado por su propia alma, todo el mundo advierte que sería la persona del príncipe, tan solo en cuanto responsable de las acciones realizadas por el príncipe, pero, ¿quién diría que es el mismo hombre? El cuerpo también entra en la formación de un hombre y en el caso que hemos supuesto, me imagino que eso sería lo que determinaría al hombre para todo el mundo, y que el alma, acompañada de todos sus pensamientos principescos, no constituiría otro hombre, sino que sería un zapatero para todos, menos para sí mismo (Locke, 2000a, p. 15).

De acuerdo con lo anterior, lo único que me permite considerarme la misma persona de hace diez años es que adopto las decisiones de entonces como mías. Se excluye la participación del mismo cuerpo e incluso de la misma sustancia inmaterial: “El yo no está determinado por la identidad o diversidad de sustancias, [...] sino solamente por la identidad de conciencia” (Locke, 2000a, p. 23). Tener la misma conciencia es tener una continuidad en las sensaciones y percepciones, es decir, en el pensamiento, de modo que la persona se pueda considerar a sí misma como la misma sin importar los periodos de tiempo y espacio ni los cambios en las substancias.

Ahora bien, aunque Locke admite que no es seguro que podamos conservar la misma conciencia en diferentes espíritus o cuerpos, se deduce de sus propias premisas que es solo imaginando tal separación, en contra de lo que normalmente

experimentamos, que podemos saber qué es lo que nos constituye como personas, para propósitos éticos, normativos¹⁷.

En este punto es importante advertir que esta separación, fruto de una evasión dogmática, muestra cuál es el objeto de reflexión de Locke. Se trata de la determinación de la identidad del agente moral, y por ende, del criterio para imputarle la responsabilidad por sus acciones u omisiones. Esto es lo que muestra el siguiente pasaje:

La analogía entre vida y conciencia suministra el marco principal para el argumento de Locke de que la identidad del agente moral es conceptualmente independiente de cualquier teoría particular acerca de la naturaleza, el número y la continuidad de lo que sea en el plano sustancial, que subyace a la identidad (Ayers, 1993, p. 261)¹⁸.

Dada la ignorancia que tenemos con respecto a la naturaleza del alma, cualquiera de las suposiciones que hagamos sobre ella y su relación con el cuerpo nos conduce a esta conclusión: “el yo es esa cosa pensante” (Locke 2000a, p. 17).

Además de la falta de evidencias, el concepto mismo de persona, evaluado analíticamente, no incluye referencias a una sustancia, ya sea de tipo material o inmaterial: “La posibilidad que le interesaba era la posibilidad epistémica originada por las ideas inadecuadas: nada en nuestra idea de una cosa pensante autoconsciente finita implica su simplicidad o su inmaterialidad” (Ayers, 1993, p. 261)¹⁹. Cuando reflexionamos sobre la idea misma de persona, sobre el agente responsable de sus actos, esta tan solo incluye tener conciencia de acciones, pensamientos y percepciones.

17 Con este criterio, se pueden formular las leyes civiles y penales. Un juez puede juzgar la inocencia o culpabilidad de alguien bajo el supuesto de que, a pesar de los cambios, quien se encuentra en el proceso legal es la misma persona que cometió o dejó de cometer el crimen. Sin esta suposición no habría castigos, méritos ni responsabilidad moral.

18 “The analogy between life and consciousness supplied the main framework for Locke’s argument that the identity of the moral agent is conceptually independent of any particular theory about the nature, number and continuity of whatever at the substantial level, underlies that phenomenal identity”. (Traducción del autor).

19 “The possibility he was concerned with was the epistemic possibility left open by our inadequate ideas: nothing in our idea of a finite self-consciousness thinking thing entails either its simplicity or its immateriality”. (Traducción del autor).

Su explicación de las condiciones límite de una persona es una explicación del núcleo más fundamental de la 'propiedad natural' la cual es 'nuestra' en el sentido de que literalmente y físicamente nos compone, o es tan inseparable de nosotros como el acto del agente (Ayers, 1993, p. 268)²⁰.

Los actos son inseparables del agente moral, le pertenecen de una manera más fundamental que el cuerpo o el alma, cuando inquirimos sobre la imputación de responsabilidades. En la medida en que actúa, piensa y elige, su identidad se debe a la continuidad de conciencia de esas acciones. Esta determinación también aplica para la identidad del sujeto de conocimiento y para la del sujeto político, atendiendo claro está, a las especificaciones de cada ámbito.

La libertad individual y como condición de esta, la igualdad, se presentaron aquí como derivadas de una racionalidad básica, asociada con el deber divino y el impulso laico de auto-preservación. La libertad y la racionalidad, siguiendo el reduccionismo estructural del yo esbozado aquí, son los aspectos esenciales del sujeto político, no del hombre en tanto hombre, sino en tanto contratante. Locke, siendo consecuente con un rechazo a las afirmaciones dogmáticas que sobrepasen la razón, no parte de una concepción positiva y amplia de ser humano en su tratado político. La idea de autorrealización lockeana llega hasta la independencia de la arbitrariedad de los otros.

Conclusión

Como hemos esbozado al inicio de este artículo, los principios básicos del liberalismo clásico movilizan, desde las conciencias, la mayoría de las exigencias de las democracias modernas. Podríamos resumir estos principios básicos en tres puntos: a) la libertad de conciencia, creencia y autorrealización; y en consecuencia, b) un poder limitado del gobierno, basado en la soberanía de los gobernados; que es consecuente con c) una libertad y seguridad en la adquisición y conservación de la propiedad. Estos principios se dicen de todos los ciudadanos, es decir, están soportados en el principio formal de igualdad universal. Así, podríamos decir,

20 "His account of the boundary conditions of a person is an account of the most fundamental core of natural "property" which is "ours" in the sense that it either literally and physically composes us, or is as inseparable from us as act from agent". (Traducción del autor).

aparecen sistematizados en el pensamiento político de John Locke, básicamente en *La carta sobre la tolerancia* y los *Tratados sobre el gobierno civil*.

La principal preocupación de Locke en el momento de escribir estas obras era el peligro del absolutismo monárquico que amenazaba las libertades civiles y el dogmatismo de las guerras de religión en la Inglaterra del siglo xviii: “Locke vivió la época de la Restauración en Inglaterra, caracterizada por un singular desorden político y disputas religiosas que dejaron a la nación cansada de tantas querellas” (Valenzuela, 2008, p. 28).

En las obras mencionadas, Locke intentó remarcar los límites del poder político en aras de preservar las libertades de los individuos. Siguiendo con el fin establecido de la autoridad política —el de velar por la paz y la seguridad de los ciudadanos— se sostiene que el magistrado no tiene ninguna incumbencia en la conciencia religiosa de los particulares mientras no desestabilice el orden civil, pues ni siquiera él puede tener certeza sobre su confesión y esto es asunto de conciencia. En esa medida,

La naturaleza del entendimiento implica que nadie puede ser obligado a creer determinadas opiniones, los medios para ejercer influencia en la mente y en las “persuaciones” de los hombres no son la fuerza, sino los argumentos y las razones (Valenzuela, 2008, p. 45).

Además, hablando ya en términos de los límites del poder estatal, “todo el poder del gobierno civil se relaciona solamente con los intereses civiles de los hombres, está limitado al cuidado de las cosas de este mundo, y no tiene nada que hacer con el venidero” (Locke, 2002, p. 120)²¹. En el mismo sentido, Locke declara que los magistrados no pueden tener poder absoluto sobre la vida, libertad y posesiones de los súbditos porque este poder es personal e intransferible, y porque precisamente están llamados a proteger ese título individual. Las funciones del poder político se van definiendo en forma negativa, es decir como negación de una potencial violación de las libertades particulares, en una época en que tal violación podía llegar a aceptarse como natural.

21 “All the power of civil government relates only to men’s civil interests, is confined to the care of the things of this world, and hath nothing to do with the world to come”. (Traducción del autor).

Ahora, ¿cómo hacen, estos principios, su aparición en los reclamos políticos hoy? Pues bien, en los debates sobre la legalización de prácticas como el aborto, la eutanasia, o el matrimonio gay, florecen las consignas acerca de la libertad de autorrealización. Una fracción significativa de estos debates defiende la libertad de la mujer para el control de su propio cuerpo, de las personas para la disposición de sus vidas, y de la libre elección sexual como legítima manifestación del ser. La libertad de conciencia, que otrora refería solamente a la fe religiosa, se ha ampliado hasta cobijar –podemos decir– otras dimensiones de la vida. Esto dado que ha aumentado la diversidad cultural y se han conquistado los espacios de grupos sociales antes invisibilizados o degradados. Este tipo de exigencias eran reprimidas en la época de Locke y este se atrevió a contribuir al desarrollo de una tradición que defiende la soberanía del individuo y sus libertades civiles frente a un poder que solía invadir todas las esferas individuales.

En tal vía, la literatura reaccionaria como la de George Orwell o Milán Kundera refleja los miedos que despiertan en las mentes modernas los regímenes totalitarios y despóticos que Locke intentaba deslegitimar, en su expresión primigenia. La total inmersión del Estado en los asuntos privados de los individuos, imaginable después de los regímenes fascistas de los años treinta, se manifiesta en el control y manipulación del pensamiento y la forma de vida de los personajes de novelas como *1984* o *La broma*. Es cierto que la monarquía de los Estuardo no alcanzaba tal nivel de control, pero la tendencia a reducir las funciones del Estado se funda en el mismo tipo de temor a la invasión del ámbito privado del individuo. Por ello, “[c]uando la Segunda Guerra Mundial planteó un desafío aún más intenso a la democracia, Winston Churchill proclamó el objetivo de la victoria en términos de Locke, como ‘la entronización de los derechos humanos’”²² (Cranston, 1976, p. 93). Sin embargo, la limitación de las funciones del Estado necesariamente conlleva a un olvido de la asistencia y el bienestar de los desfavorecidos, cuestión que se nos impone en otros términos en las sociedades y gobiernos latinoamericanos.

Yendo aún más lejos, las demandas contemporáneas por el reconocimiento de la identidad cultural solo fueron posibles históricamente, después de la declaración de universalización de los derechos individuales y de la dignidad de todas las personas. Los grupos culturales alegan que sus formas de vida y sistemas de

22 “When World War II posed an even more intense challenge to democracy, Winston Churchill proclaimed the aim of victory in Lockean terms, as “the enthronement of human rights”. (Traducción del autor).

creencias son dignos de ser vividos. Evidentemente este fenómeno es resultado de un proceso de más envergadura que la sola argumentación lockeana, pero la defensa universalista de la libertad individual sin duda contribuyó a él.

En cuanto al derecho a la propiedad privada, además de las construcciones teóricas en su defensa basadas en lo que ha dicho Locke²³, la gente suele reclamar lo que se ha ganado “con el sudor de su frente”. Los grupos feministas exigen, entre otras cosas, libertad, seguridad e igualdad laboral, como posibilidad de ganar independencia económica. Estas exigencias llaman la atención sobre los niveles de inseguridad en las zonas urbanas, la estructura económica y las políticas laborales. Y todo ello se articula bajo la idea según la cual los ciudadanos requieren condiciones para realizar su modo de vida particular y estas condiciones de posibilidad son demandables al aparato estatal, el encargado de velar por la protección de la propiedad y los frutos del esfuerzo personal. En este principio, podemos advertir, se funda la aversión al “castro-chavismo”, que sostienen incluso personas de los sectores más desfavorecidos en Colombia.

La división de poderes en las democracias contemporáneas también fue apoyada por Locke, en el contexto de una lucha contra la facción conservadora de su tiempo. En Colombia y en la mayoría de países de occidente nos hemos acercado al modelo constitucional que este autor teorizó. El poder legislativo es el poder supremo en este modelo, que está limitado a proteger el bien público de la comunidad, con las siguientes condiciones: (a) deben gobernar por leyes establecidas como invariables para casos particulares; (b) deben estar encaminadas al bien del pueblo; (c) deben ejercer su poder de manera intransferible, tal como el pueblo lo ha dispuesto. El poder ejecutivo debe vigilar la puesta en práctica de las leyes. Y el poder federativo se encarga de las relaciones exteriores, de hacer la guerra, la paz o establecer alianzas (Locke, 2000b). Y aunque los nombres y funciones varíen en las democracias constitucionales modernas, la idea de dividir el poder se pensó con el objetivo de controlar las disposiciones de un monarca absoluto.

23 “En la actualidad, estas tesis del liberalismo clásico parecen cobrar nueva fuerza, en un clima marcado por el desencanto con la experiencia del socialismo real, por la crisis de las políticas de bienestar [...] Las tesis defendidas por Nozick, Hayek, Friedman, para citar solo a los autores más representativos, no resultan particularmente novedosas. La diferencia más notable frente a los exponentes del liberalismo clásico consiste quizás en el hecho de que en estos últimos el olvido o descuido de la solidaridad no llegaba por lo general hasta una oposición directa y explícita hacia las políticas de bienestar” (Papaccini, 1995, pp. 83-84).

Como se ve, el liberalismo clásico de Locke ha inaugurado la discusión sobre el límite del Estado y el fortalecimiento de la esfera privada. Esta región de lo privado comprende y da sentido a las exigencias ya esbozadas: la libertad de conciencia, de pensamiento y de opinión, y la libertad de preferencias e intereses; en fin, todo lo que no entorpezca el orden civil y permita el disfrute de la independencia personal (Lukes, 1975). Con esto se ha fortalecido la concepción del Estado que repudian los espíritus cívicos, según la cual, a este le compete garantizar la tranquilidad y seguridad de unos ciudadanos ajenos a lo público.

Al respecto, podemos concluir con la afirmación de Cranston:

Una actitud americana hacia la política –incluso hacia la vida– aún puede ser pensada como “lockeana”, con su conexión profunda con la primacía de la ley, con el igual derecho a la vida, libertad y propiedad, al trabajo y la empresa, a la tolerancia religiosa, a la ciencia, el progreso y el pragmatismo (Cranston, 1976, p. 82)²⁴.

La idea según la cual el hombre, de manera natural se halla en estado de perfecta libertad e igualdad, sintiendo que debe respeto a la vida, salud, libertad y posesiones de otros –característica del planteamiento del autor–, puede resultarnos hoy bastante comprensible, dada nuestra tradición cultural cristiana y la preeminencia de la creencia en los derechos humanos universales desde acontecimientos como la Declaración de los Derechos Humanos. Tal formulación quedó grabada en la conciencia moderna, y descansa, como hemos afirmado, en las exigencias de las nuevas democracias constitucionales. Pero esta imagen antropológica se enmarca en un conjunto de ideas que surgen de una tradición crítica y una perspectiva de análisis específicos.

Referencias

- Ayers, M. (1993). *Locke: Epistemology and Ontology*. Durham: Duke University Press.
- Baumman, Z. (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. New York: Wiley.

24 “An American attitude toward politics –indeed, toward life– can still be thought of as “Lockean,” with its deep attachment to the rule of law, to equal rights to life, liberty, and property, to work and enterprise, to religious toleration, to science, progress, and pragmatism”. (Traducción del autor).

- Berlin, I. (1984). *Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New York: Penguin Group.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre libertad*. Madrid: Alianza.
- Cohen, G. (2001). *Self ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cranston, M. (1976). Locke and Liberty. *The Wilson Quarterly*, 10(5),82-93.
- Descartes. (1901). *Meditaciones Metafísicas*. (Mensel y J. Veitch Trads.). Eduinburgh y London: Editorial.
- 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.
- Echegoyen, J. (s.f.). Filosofía medieval y moderna. En *Historia de la filosofía*. Madrid: Editorial Edinumen. Disponible en <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/Descartes/Descartes-Ideas.htm>
- Faulkner, R. (2001). The first Liberal Democrat: Locke's Popular Government. *The Review of Politics*, 63(1),5-39.
- Fernández, D. (2011). ¿Es posible matizar el individualismo en Locke? *Principios Natal*, 18(30), pp. 307-339.
- Forde, S. (1997). *Marx y su concepto de hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Forde, S. (2001). Natural law, Theology, and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, 45(2), pp. 396-409.
- Habermas, J. (1997). *La teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Harris, I. (2004). *The Mind of John Locke. A study of political theory in its intellectual setting*. New York: Cambridge University Press.
- Johnson, J. y Walls, S. (2011). *The transformation of individualism*. Chicago, Illinois: SSRN.
- Kramer, M. (2004). *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*. New York: Cambridge University Press.
- Locke, J. (1986). *Pensamientos sobre educación*. Madrid: Akal.
- Locke, J. (1992). *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*. Madrid: Anthropos.
- Locke, J. (1995). *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Locke, J. (2000a). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (2000b). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (C. Mellizo Trad. prólogo y notas). Madrid: Alianza.
- Locke, J. (2002). *The Second Treatise of Government and The Letter Concerning Toleration*. New York: Dover Publications, Inc.

- Locke, J. (2007). *La ley de la naturaleza* (C. Mellizo Trad. y estudio preliminar). Madrid: Tecnos.
- Locke, J. (2009). *Some thoughts concerning education*. London: WLC Books.
- Lukes, S. (1975). *El individualismo*. Barcelona: Península.
- Macpherson, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Trotta.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pavon, H. (2013). El humor del filósofo lacaniano. *Revista de cultura Clarín*. Recuperado de http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Slavoj-Zizek-humor-filosofo-laciano_0_900509954.html
- Papaccini, A. (1995). *Filosofía y derechos humanos*. Cali: Ediciones Univalle.
- Riley, P. (1976). Locke on “Voluntary Agreement” and Political Power. *The Western Political Quarterly*, 29(1), 136-145.
- Riley, P. (1982). *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self. The making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1996). *La ética de la autenticidad*. Madrid: Paidós.
- Valenzuela, W. (2008). *El racionalismo político en John Locke*. Tunja: UPTC.
- Waldrom, J. (1989). Social contract versus Political Anthropology. *The Review of Politics*, 51(1), 3-28.
- Waldrom, J. (2001). Locke’s man. *Journal of the History of Ideas*, 62(4), 665-683.