

***La justicia* como pretensión política**

John Locke entre el Medioevo y la Modernidad

Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

En este artículo se busca situar el pensamiento de Locke entre dos momentos históricos bien diferentes, pero profundamente relacionados. El concepto que servirá como bisagra a esta investigación en dicho propósito es el de «justicia». Así, se indagará no solo qué se entiende por justicia, sino también la posición otorgada a esta por el autor inglés en su teoría. En particular, en referencia a las relaciones de poder de la sociedad. De este modo, se cree poder demostrar que el contrato social de Locke tiene por función rehabilitar un espacio libre de dichas relaciones injustas de poder político y económico.

Palabras claves: justicia, bien común, propiedad, poder.

Abstract:

This article seeks to place Locke's thought between two quite different historical moments. The concept that will be useful to this investigation in such purpose is «justice». Thus, it will search not only what is mean by justice, but also the position given to justice by the English author in his theory. In particular, with reference to social power relationships. This way, it is able to demonstrate that Locke's social contract is responsible for rehabilitating a free area of such unfair political and economical power relationships.

Keywords: justice, common good, property, power.

1. Introducción

La transición de la Edad Media a la Moderna se produjo durante un proceso lento, en el cual las antiguas instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas del medioevo ceden terreno a nuevas configuraciones de la realidad. Desde el punto de vista del pensamiento político, estos cambios pueden ser comprendidos como la lenta germinación de ideas presentes en los primeros albores de la alta Edad Media. Así, autores como Locke son considerados un ejemplo de la continuidad de aquellos principios que dieron vida al sistema político florecido en Europa tras la caída del imperio romano.

Sin embargo, también se puede concebir el pensamiento moderno como la eclosión de tendencias internas procedentes de la antigüedad que, aunque presentes en la filosofía medieval, no pertenecen a ella. La filosofía política moderna, que encuentra su mayor expresión en la idea de un contrato social entre individuos libres, independientes e iguales, sería, según esta interpretación, la reafirmación de concepciones atomistas y mecanicistas de la construcción del Estado.

En este sentido, la incorporación paulatina del pensamiento político de la antigüedad clásica, totalmente ajeno a la Edad Media, fue lo que dio lugar al surgimiento, bien de las monarquías absolutas del siglo XVI, bien del pensamiento moderno del siglo XVII. En particular, dicha incorporación modifica la idea medieval de que los gobernantes ejercían un *oficio*, para pasar a reclamar la *plenitudo potestatis* para el Emperador y el Papa, que luego reivindicará para sí el Estado.¹

En medio, filósofos como Locke buscan, consciente o inconscientemente, conciliar ambas tendencias. Lo que se intentará demostrar en este artículo es que la idea de *justicia* servirá de bisagra, con mayor o menor éxito, a un pensamiento que cabalga entre ambas edades.

2. Estableciendo relaciones

Para comprender mejor la relación entre estos dos momentos históricos y filosóficos es necesario establecer varios puntos:

2.a) La incorporación de Aristóteles a la filosofía política medieval produjo la imbricación de dos corrientes de pensamiento en apariencia contradictorias. Así, es posible encontrar en algunas expresiones del contractualismo iusnaturalista la afirmación tanto del origen natural de la vida política, como de la acción del hombre en tanto que remedio de los males ocasionados por su naturaleza caída. En otras palabras, se encuentran referencias cruzadas tanto a la escolástica aristotélico-tomista, como a la patrística de Agustín de Hipona.²

1 Gierke, O. F., *The development of political theory*, trad. Bernard Freyd, London, Allen & Unwin, 1939, p. 152.

2 Skinner, Q., *Los Fundamentos Del Pensamiento Político Moderno*, trad. Juan José Utrilla, 2 vol., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, vol. I, p. 173.

El nexo entre ambas formas de comprender el origen de la sociedad política puede establecerse de dos modos. (i) Por un lado, comprendiendo la obra de Agustín de Hipona como una tensión platonizante de las tendencias naturalistas de Aristóteles.³ (ii) Por el otro, mediante la incorporación del consentimiento como factor último en el desarrollo sistemático de la comunidad humana desde la familia hasta el Estado.

(i) La base antropológica de la teoría de Agustín de Hipona en la *Ciudad de Dios* es que fruto del pecado original el hombre es incapaz de vivir de acuerdo a los mandatos del derecho natural.⁴ La misma existencia de las sociedades políticas es, por tanto, la negación de ese derecho querido por Dios para los hombres, el cual ordena la comunidad universal de bienes, la libertad y la igualdad. En contraposición, el dominio y la propiedad privada son el fruto del predominio de las pasiones que arroja el pecado original, cual maldición, sobre la tierra.⁵ Este pesimismo político es lo que se traslada, de la mano de Lutero y Suárez, al seno de las reflexiones iusnaturalistas del siglo XVII.⁶

(ii) El pensamiento del medioevo que representa y desarrolla Tomás de Aquino sostiene que el Estado se encuentra en potencia en el hombre, pero no llega a construirlo sino por su razón reflexiva en el accionar práctico. El Estado adquiere, pues, la forma de un gran organismo donde se coordinan y subordinan los distintos órganos, según una ordenación jerárquica del cuerpo cristiano.⁷

Por ejemplo, en la teoría de Suárez el desenfreno de las pasiones individuales hace imposible que el hombre pueda seguir viviendo en comunidades naturales como la familia y la aldea. Los hombres eligen dejar de vivir de este modo para formar lo que Agustín de Hipona entendía como pueblo. Es decir, una multitud reunida en torno a un acuerdo sobre el derecho y la búsqueda de la justicia.⁸

Suárez describe a la comunidad política como:

[...] La multitud humana [...] que por un deseo especial o consentimiento general, se reúne en un cuerpo político con un vínculo de sociedad y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político, de la misma manera que forma un cuerpo místico que moralmente puede llamarse uno por su naturaleza [...].⁹

Así, si bien por un lado reproduce, de algún modo, la sistemática que comparten Tomás de Aquino y Aristóteles en la conformación de la sociedad política, también incluye una especie de cálculo oblicuo de interés emanado de la inviabilidad, en determinado momento, de la vida natural.¹⁰ Según este argumento, la comunidad política no solo es más perfecta,

3 Wulf, M., *Historia De La Filosofía Medieval*, trad. Jesús Toral Moreno, 3 vols., México, Jus, 1945, vol. I, p. 90.

4 Agustín, Obispo de Hipona, *La Ciudad De Dios*. trad. José Cayetano Díaz de Beyral, Barcelona, Orbis, 1985, XIV-I; XIV-IX.

5 Ibid., XII, XIII, XIV.

6 Mesnard, P. *El Desarrollo De La Filosofía Política En El Siglo XVI*, Puerto Rico, Ediciones de la Universidad, 1956, p. 589.

7 Holstein, G., *Historia De La Filosofía Política*, trad. Luis Legaz Lacambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, p. 152.

8 Agustín, *La Ciudad De Dios*, op. cit., XIX, XXI.

9 Suárez, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador: en diez libros*. trad. J. R. Eguillor Muniozuren. Sección de teólogos juristas 2, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, III, II, 4.

10 Según Skinner lo que proponen Suárez y Molina es una solución de *cálculos de oblicuo interés propio*. Es decir, que la condición natural del hombre después de la caída lo acerca más al interés individual que al bien común. En la situación de conflicto se hace *preferible* desde el punto de vista del bienestar individual que se construya una autoridad pública que ponga remedio a estos problemas, en la búsqueda del bien común. Cf. Skinner, op. cit., p. 167. A este razonamiento Suárez lo denomina la *razón de principio*, i.e., «ningún cuerpo puede conservarse si no hay algún principio al cual le corresponda procurar y buscar el bien común del cuerpo». (Suárez,

sino también «conforme a la razón y al derecho natural». Aunque el propio derecho natural no haya creado la sujeción política sin intervención de la voluntad humana.¹¹

Otro ejemplo podría ser el de Althusius quien, por su parte, reconociendo la existencia de varios tipos de asociación, siempre deriva la asociación más grande de las más pequeñas, y establece, por tanto, un método de relacionarlas con bases *naturales e históricas*.¹²

Esta forma de combinar ambas corrientes influye de diversas maneras sobre las teorías políticas resultantes, pero lo que interesa aquí en particular son dos aspectos.

(i) En primer lugar, se afirma que el Estado es el producto de un contrato libre y la libre elección de las formas de gobierno, pero el impulso asociativo y la institución de gobernantes son fruto de un impulso *natural*. Porque, si bien el cuerpo político debe su existencia a los individuos, estos no son la fuente directa de la soberanía, sino la ley de naturaleza «por virtud de la naturaleza racional de las cosas».¹³

(ii) En segundo lugar, la justicia adquiere el *status* de factor determinante para considerar a una sociedad como política. Agustín de Hipona dice:

Ahora bien, si el Estado (res publica) es la empresa del pueblo, y no hay pueblo que no esté asociado en aceptación de un derecho, y tampoco hay derecho donde no existe justicia alguna, la conclusión inevitable es que donde no hay justicia no hay Estado.¹⁴

Una de las características fundamentales del pensamiento político medieval es, por tanto, que en la relación entre el hombre, la comunidad y el gobernante la *justicia* es el origen y el principio del que proviene la autoridad y la legitimidad. Los pensadores medievales eran conscientes, de esta manera, de la existencia de un ordenamiento previo al surgimiento de las sociedades políticas que tenía sobre estas un poder de legitimación. Este orden moral no solo controla al derecho positivo y a la conducta de la misma sociedad, sino también que en base a sus preceptos es que puede resolverse cualquier conflicto.¹⁵

op. cit., III, I, 5)

11 Ibid., III, I, 2-11.

12 Gierke, op. cit., pp. 36, 75.

13 Cf. Ibid., pp. 100-1; Mesnard, op. cit., p. 590. Suárez sostiene que: «[...] este poder [político] no se da en cada uno de los hombres tomados por separado, ni en el conjunto o multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros en un cuerpo; luego antes de que haya entre los hombres ese poder, viene la formación del cuerpo político, porque antes del poder mismo tiene que existir el sujeto de ese poder [...]» (Suárez, op. cit., III, III, 6). Es decir que *en virtud de solo el derecho natural* el poder político no puede residir en un hombre en particular, ni en todos en general considerados aisladamente. Así, aún cuando los hombres poseen dicho poder como una propiedad de su naturaleza, este no se da en ellos sino solo en la comunidad política.

14 Agustín, op. cit., XIX, XXI.

15 Una característica sustantiva de la doctrina medieval es que el derecho positivo no le parecía capaz de fundamentar una protección de los derechos adquiridos. Por el contrario, la inviolabilidad del derecho subjetivo se justifica solo en la medida en que tuviera su fundamento en el derecho natural. A este respecto, dos proposiciones se convirtieron en base de toda la doctrina. (a) Adelantándose a Locke en cuatro siglos Juan de París y Ockham afirman que la propiedad tiene sus raíces en el *ius gentium*, ya existente antes del Estado y derivado de la pura ley natural sin intervención estatal. Cf. Juan de París, *On royal and papal power*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971, c. 7; Ockham, G., «Dialogue» en *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*. trad. John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, III, tr. 2, l. 2, c. 23-25, 27. (b) La segunda proposición era el reconocimiento de que la fuerza vinculante de los contratos deriva del derecho natural.

De este modo se entiende a la justicia como la intención de construir una sociedad política donde reine el bien común, y los intereses particulares sean relegados a su justa medida, ya que «la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta».¹⁶ A este principio se rinde cualquier otra intencionalidad individual o colectiva. La contravención a este principio es, por tanto, la fuente de todos los males.

2.b) Empero, aún queda preguntarse qué es lo que se entiende por justicia. Tomás de Aquino, recurre a Aristóteles en el Libro V (1130a) de la *Ética a Nicómaco*, para afirmar que la justicia es aquella virtud que no buscará su justo medio teniendo como punto de referencia al propio hombre -como por ejemplo la templanza-, sino que la justicia busca dicho punto en el exterior del hombre. A su vez, citando a Cicerón en *De Offici* remarca su dimensión social. La justicia «es aquella razón por la que se mantiene la sociedad de los hombres entre sí y también la comunidad de la vida».¹⁷

La escuela objetiva del derecho medieval no juridiza al poder en su modo de comprender las relaciones de justicia. El poder permanece como un dato prejurídico al cual hay que limitar. La función del jurista es encontrar la parte que le toca a cada individuo en la *partición* justa. El derecho, pues, no puede tratar del individuo, sino de sus relaciones. Debido a esto es factible afirmar que la escuela objetiva no solo atribuye derechos, sino también, deberes.

En cambio, el derecho subjetivo -surgido durante el medioevo, pero desarrollado hasta sus últimas consecuencias a partir de la modernidad- juridiza el poder y «considera el dato primordial al hombre con poderes ilimitados en su propio beneficio, y llama *ius* precisamente a este poder ilimitado y ventajoso».¹⁸ De esta forma, el derecho subjetivo afecta la comprensión de la justicia, porque lo que debe ser juzgado no es más la relación de los hombres en referencia al mundo real, sino la relación que se establece entre voluntades mutuamente indeterminables. La palabra *deber* deja de significar una realidad para pasar a referir una obligación surgida de un acuerdo voluntario.¹⁹

16 Tomás de Aquino, *Suma De Teología*. Trad. José Martorell Capó. 4º ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, I-II, q.90, a.2. Para comprender mejor la aplicación de esta sentencia es preciso considerar la referibilidad de los actos individuales al bien común, y al mismo tiempo el valor autónomo de cada persona humana. De esta manera, el individuo se hace comprensible, de suyo, como algo más que una mera parte mecánica de un todo. (Wulf, op. cit., v. II, p. 152) El todo -comunidad- es independiente de cada miembro, pero aún «una amputación justificada de un miembro, por muy insignificante que este sea, es siempre una operación deplorable y dolorosa también para el todo». (Gierke, O. F., *Teorías Políticas de la Edad Media*, ed. F. W. Maitland, trad. Piedad García-Escudero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 127.

17 Aquino, op. cit., II-II, q.58, a.2, 8 y 10; I-II q.60 a.2.

18 Villey, M., *Estudios En Torno a La Noción De Derecho Subjetivo*, Valparaíso, Ediciones Universitarias, 1976, pp. 17, 159

19 Cf. Guzman, Alejandro, 1995, «La influencia de la Filosofía en el Derecho con especial alusión al concepto de relación jurídica (examen crítico)», en *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 13, Valparaíso, Chile, pp. 140 – 144. A su vez, Villey sostiene que «[...] la doctrina del derecho subjetivo nace y se desarrolla también como una doctrina del derecho natural; solo que si en la concepción antigua el derecho natural era lo justo objetivo, de modo que [la] misión del derecho positivo era la determinación de la parte justa de cada cual, en la doctrina del derecho subjetivo lo natural son precisamente los derechos subjetivos: el hombre y sus derechos, aislado y en contra de todos los demás hombres, constituirá un estado natural; y aunque a dicho estado se ha superpuesto un pacto social, las exigencias del individuo siguen siendo la fuente de los derechos subjetivos, que deben ser analizadas por el jurista y el legislador con el fin de determinar los derechos de cada cual.» (op. cit., p. 17)

Entender subjetivamente el derecho no implica, en consecuencia, un dominio sobre la *parte justa* de las cosas repartidas, sino que conlleva un dominio, es decir un poder, sobre *todas las cosas* en búsqueda del propio provecho.²⁰ El eje central de la teoría de los derechos es que la naturaleza concede *prima facie* derechos a los hombres. La diferencia entre una concepción y la otra no es el *reconocimiento* de poderes, sino la construcción de *derechos* en base a dichos poderes. Mientras que una limita los poderes, la otra los reafirma. Así, e.g., el derecho de autoconservación de Hobbes no reconoce un deber como contra parte.²¹

Desmantelada la posibilidad de referencia hacia un orden objetivo real en las relaciones humanas,²² la filosofía política moderna centra su atención, necesariamente, en la legitimidad de la norma. El problema con el que se encuentran los filósofos modernos es que si el derecho fue considerado tradicionalmente como una distribución, ahora al tratarse de dignidades y libertades, dicha distribución se torna *cuasi* imposible.²³ En este sentido tanto Grotius como Hobbes niegan la posibilidad de una justicia distributiva.²⁴

La afirmación de la libertad por encima de la justicia de la distribución terminará por relegar el bienestar del hombre a un segundo plano. Las sociedades humanas se comienzan a concebir como la manera óptima de preservar la libertad, aún a costa del bienestar. Comienza, así, el camino hacia la afirmación de la existencia de un derecho natural a la propiedad privada que termina en Hotman, Mair, Buchanan y Locke.

Por este motivo, en el enfrentamiento con el absolutismo se propone una definición objetiva del derecho como *aquello que está permitido bajo la ley*, insistiendo, así, en la separación entre dominio e *ius*. El acento puesto entre las limitaciones de la ley natural y la voluntad libre del hombre, fue la base del enfrentamiento a dicha asimilación de libertad como un *dominio*. De este modo, el interés central está puesto en el bienestar del hombre y no en su libertad absoluta e indeterminable. La distribución justa de los bienes de la naturaleza y los reclamos de la necesidad son el centro de sus discusiones.²⁵

2.c) El tercer punto a establecer a fin de comprender mejor la relación entre el medievo y la modernidad es que en la Edad Media se desarrolló el sustento filosófico-político completo para la defensa de la libertad, mediante la expresión de la voluntad del pueblo. En el pensamiento medieval no solo se expresa la idea del contrato social,²⁶ sino también

20 Ibid., p. 18.

21 Tuck, R., *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 18-20.

22 Wulf, op. cit., I, p. 126.

23 Villey, op. cit., 245.

24 Grotius, H., *On the Laws of War and Peace*. de. R. Tuck y J. Barbeyrac. 3 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 2005, II, XVII, §§ 2, 3.1. Hobbes, T., *Leviatán: La Materia, Forma Y Poder De Un Estado Eclesiástico Y Civil*. 1º ed. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 136.

25 Tuck, op. cit., pp. 49-50.

26 En el siglo IX es posible encontrar ejemplos claros sobre una concepción contractual del poder político. Por ejemplo, Manegold de Lautenbach, utiliza expresamente los términos *vocabulum officii*. La reciprocidad de los deberes y obligaciones entre la comunidad y el monarca es la base del *pactum* celebrado no en un tiempo inmemorial, sino en tiempo histórico concreto que pertenece en la memoria de los contratantes. Este *pactum* se manifiesta en la ceremonia de coronación y el correspondiente juramento del monarca. Ninguna acción es considerada válida si contraviene dicho acuerdo. Son *ipso facto* nulas. ¿Qué sentido tendría obedecer a alguien que se niega a reconocer los principios y condiciones en virtud de las cuales la obediencia fue prometida?. Cf. Carlyle, R. W., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. III, 4º ed, Edinburgh, William Blackwood and Sons, 1950, pp. 168-9. La importancia de las teorías de Manegold de Lautenbach es que no es una construcción *cuasi* histórica en la que en algún momento de la histórica se realizó dicho acuerdo. Por el contrario, su postura es la cristalización de un movimiento de pensamiento político que está en la misma base de la teoría política medieval.

autores como Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa llegan a derivar la obediencia política del consentimiento individual de los miembros de la comunidad.²⁷

Estas teorías a favor de la autoridad del pueblo fueron las fuentes de los desarrollos más radicales de los siglos XVI y XVII en contra de la autoridad absolutista de los monarcas.²⁸ La diferencia entre la Edad Media y la Moderna no es, de suyo, una concepción pactada del origen de la comunidad política, sino la extracción de las consecuencias más individualistas a la que podría dar lugar bien la noción de derecho subjetivo, bien la indispensabilidad del consentimiento individual en el origen de la comunidad política.

No obstante, la influencia de Aristóteles mantuvo indiferente u hostil a la escuela mayoritaria de los publicistas, en relación con un desarrollo ulterior que extraería las consecuencias de derivar todas las sociedades solo desde los individuos. El desgajamiento de dichas consecuencias fue impedido, a su vez, por el propio *pathos* de la Edad Media. La existencia de un sistema social escalonado como el feudalismo, hacía verosímil el ejercicio de los derechos a través de las articulaciones intermedias.

A su vez, la existencia de estas articulaciones intermedias en una sociedad orgánica no solo servía para mantener el orden descendente, sino también el ascendente. Prueba de ello es que Bucer, Felipe de Hesse, Calvino, Althusius, Lutero, Melancthon, Hotman, y otros reformadores del siglo XVI recurrirán a estos *príncipes intermedios* para la defensa de los derechos del pueblo en el enfrentamiento con el emperador.

2.d) El cuarto punto necesario para establecer no ya el nexo entre ambas edades, sino el papel que pudiere haber tenido Locke es identificar las fuentes de su pensamiento político. Esta tarea reviste cierta dificultad bien por la diversidad de sus fuentes, no solo las que él mismo reconoce, sino también las que pueden ser advertidas entre líneas en su pluma. Empero, en este artículo interesa destacar aquellas referidas a: (i) la relación de sus bases antropológicas con la Edad Media; (ii) el bien común y la propiedad privada; (iii) la justicia como fin del Estado.

(i) Las bases antropológicas de Locke son un claro ejemplo de la existencia de referencias tanto al *tomismo* como al *agustinismo*. Por un lado, sostiene que el hombre vive en un estado de naturaleza en sociedades regidas por una ley natural que establece, inteligible y claramente, qué es lo permitido y qué lo prohibido.²⁹ Por el otro, que la humanidad «a pesar de todos los privilegios que conlleva el estado de naturaleza, padece una condición de enfermedad mientras se encuentra en tal estado».³⁰

Ambas afirmaciones son conciliables si se tienen en cuenta dichas referencias *tomistas* y *agustinas*. Las fallas del *sistema de justicia* de la ley natural impiden la permanencia del hombre en el estado de naturaleza y hacen que busque la seguridad en la sociedad civil. Es decir, que la corrupción en el estado de naturaleza provoca una situación donde prevalecen la malicia, la violencia y la intención de mutua destrucción.

27 Marsilio de Padua, *El Defensor De La Paz*, Madrid, Tecnos, 1988, I, XII, §3; Ockham, op. cit. III, tr. 2, l. 2, c. 2; Nicolás de Cusa, *De Concordantia Catholica o Sobre La Unión De Los Católicos*, trad. J. M. de Alejandro Luciro, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, II, VIII; X; XII-3; III, IV.

28 Skinner, op. cit., vol. I, p. 120.

29 Locke, J., *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad. Carlos Mellizo, Clásicos del pensamiento, Madrid, Tecnos, 2006, §12.

30 Ibid., §127.

Sin embargo, la situación de conflicto no es la originaria en dicho estado natural. Por lo tanto, si bien una razón del surgimiento del conflicto puede radicar en dichas fallas, no obstante para Locke, es la *caída* del alma humana la razón fundamental que lo mueve a utilizar esa libertad con un objetivo distinto al originario. El pecado original genera un alejamiento paulatino de la benevolencia primigenia, provocando una maldición sobre la tierra que abre el camino a la necesidad de posesiones privadas y del trabajo. Esta situación irá dando lugar a la distinción entre las diversas condiciones en las que se encuentran los hombres, habilitando progresivamente la codicia, el orgullo y la ambición entre ellos.³¹

En este sentido, en el estado de naturaleza *lockeano*, pero también en el de sociedad civil, son muy pocos los que se dejan guiar por la razón que ordena la *equidad y la justicia* en las relaciones con los que *son iguales a nosotros*.³² Admite que todos los hombres por *naturaleza* están dotados de razón, pero que, sin embargo, el uso de esta puede ser limitado a causa de tres elementos: la influencia de las pasiones, el descuido, y la degeneración de las costumbres, que los llevan a dejarse guiar por su propio interés en lugar de por la justicia y la equidad.³³ De esta manera, tanto por un motivo como por el otro, el conflicto de intereses respecto a lo que se *debe* a cada uno se hace presente.

El cálculo oblicuo de intereses se encuentra en el mismo comienzo de la sociedad civil. Pero, como el individuo aislado no es el antecedente inmediato, sino que en el estado natural también existen comunidades, no se puede derivar de ello una construcción del Estado estrictamente individual. Por el contrario, el Estado que constituyen los hombres en la teoría de Locke refleja que estos viven en sociedades debido a los deseos que la divinidad ha impreso en su naturaleza.

Por ello, se puede afirmar que el concepto de bien público, tan importante como el consentimiento individual, asume la presencia conjunta tanto de la idea de interés común, como de conflictos de intereses individuales en cuanto presupuestos necesarios de la sociedad política. Así, la relación entre los dos elementos de dicho presupuesto refiere de forma lógica a «un cierto equilibrio entre tendencias centrífugas y centrípetas».³⁴ En este sentido, justifica la vida en sociedad en la búsqueda del bien común y, al mismo tiempo, la necesidad de un estado en los inconvenientes del estado de naturaleza originados en el conflicto de intereses individuales.³⁵

De todo esto se sigue que, aún utilizando elementos del derecho subjetivo,³⁶ no se puede derivar de ello que el individuo sea tanto el origen como el fin del estado político.

31 Aquí Locke hace referencia al pasaje del Génesis que dice «ganarás el pan con el sudor de tu frente». (Gen. 3, 19) «Dios, cuando dio el Mundo en común a toda la Humanidad, también le dio al Hombre el mandato de trabajar; y la *penuria de su Condición* requería esto de él» (Locke, op. cit., § 32) [Las cursivas y la traducción son propias]. A su vez, en una nota de 1693 realiza esta conexión entre ambas reflexiones. Cf. Locke, J., «Homo ante et post Lapsus» en *Political Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 320-1.

32 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 5, 123; Locke, J., *La ley de la naturaleza*, trad. C. Mellizo, Clásicos del Pensamiento, Madrid, Tecnos, D.L., 2007, p. 50

33 *Ibid.*, p. 9.

34 Kendall, W., Willmoore, 1965, *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana, University of Illinois Press, p. 93. Traducción propia.

35 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 77, 124.

36 Sin entrar en polémica, interesa remarcar que si se establece una distinción entre las escuelas objetivas y subjetivas del derecho, en base a la definición de libertad y derecho natural, Locke se ubicaría en un punto intermedio. Cf. Tuck, op. cit., p. 46. Donde, sin duda, confiere el carácter de *propiedad* – dominio- a los derechos, pero, al igual que Vitoria no sostiene que estos sean el resultado de un pacto de voluntades libres. Sus derechos naturales son «el uso libre de una cosa», pero en todo momento los somete a la ley que «establece que está y que no está en conformidad con la naturaleza racional». (Locke, *La ley de la naturaleza*, op. cit., p. 6) De este modo, por la definición de derecho y ley de naturaleza que utiliza Locke difícilmente se lo podría ubicar de forma indiscutible de un lado u otro.

(ii) Prueba de la concepción antropológica de Locke es su forma de concebir al derecho y, por tanto, la limitación que establece a la propiedad privada. En primer lugar, habría que subrayar que originariamente el hombre no posee un derecho a la propiedad privada. En todo caso, tiene el derecho a beneficiarse de los frutos de su propio trabajo. El dominio de la naturaleza es común a la humanidad.³⁷ De ahí, que aún no siendo preciso el consentimiento expreso de los demás *comuneros*, la base del derecho privado sobre los bienes dados en común es que se realiza un consentimiento *tácito* condicionado a ciertas circunstancias.³⁸

Locke estaría, por así decirlo, dentro de la corriente de lo que Tuck llama *interpretative charity*. Así, al mismo tiempo que sostiene que los hombres pueden consentir una alteración de los límites de la naturaleza al aceptar la utilización del dinero, el origen pactado de los derechos subsiguientes a la nueva situación permite a Locke mantener que *-in extremis-* se puede rehabilitar el derecho común de los hombres sobre todas las cosas del mundo.³⁹

(iii) El tercer punto que se había mencionado es la justicia como fin del Estado. En este sentido, Locke es plenamente consciente de las limitaciones innatas de la justicia tanto en el estado de naturaleza, como en el de sociedad política. En particular, porque los hombres dirigen más atención a su propia conservación que a los deberes para con su prójimo.⁴⁰

Los hombres, pudiendo ser iguales se diferencian sin injuria por muchos motivos. Existen, pues, precedencias sociales justas entre el magistrado y el ciudadano, entre el padre y el hijo, etc.⁴¹. Sin embargo, ciertas desigualdades no establecen precedencias justas, sino relaciones de poder arbitrarias que para Locke identifica con el estado de enfermedad en el que puede llegar a encontrarse el hombre fuera de la sociedad política. Hasta tal punto asume la existencia de este tipo de relaciones de poder y dominio que, de hecho, establece como fin de la cesión de poderes a la legislatura el limitar y moderar esos dominios.⁴²

Locke no considera que la desigualdad en la distribución del dinero y la renta sean *a priori* una fuente de peligros para la libertad de los individuos. Sin embargo, también advierte que el funcionamiento del mercado puede ser el origen de conflictos de intereses en los cuales la Legislatura tenga que intervenir.⁴³ De ahí que tanto el hombre como sus posesiones devengan en súbditos del Estado.⁴⁴

37 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §§ 26, 34.

38 *Ibid.*, §§ 28-9. En *Morality* presenta un argumento según el cual el origen de la individualización de la donación originaria común requiere se cierto tipo de consentimiento. Cf. Locke, J., «Morality», en *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 267-269.

39 Cf. Grotius, op. cit., I.IV.VII.2; *Ibid.*, II.II.VI.1; *Ibid.*, II.VI.IV; Ascham, A., *Of the confusions and revolutions of governments*. London, W. Wilson, IV, §3. «En particular, los hombres deben consentir ellos mismos (no pueden ser limitados, como Grotius y Cumberland sugieren que podrían serlo, por el consentimiento de sus predecesores), y los acuerdos no pueden anular las normas generales relativas a la explotación del mundo por la humanidad establecidas por Dios (por lo tanto, un acuerdo para permitir a una persona absorber todas las posesiones sería inválido)». (Tuck, op. cit., p. 172)

40 Locke, *La ley de la naturaleza*, op. cit., p. 50.

41 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., § 54.

42 *Ibid.*, § 222.

43 Locke, J. «Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la reducción del tipo de interés y la subida del valor del dinero», en *Escritos Monetarios*, Ed. M. Victoriano, trad. María Olaechea, Madrid, Pirámide, 1990, p. 110.

44 Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., §120.

El papel del contrato social no puede ser entonces salvaguardar los resultados e incentivos de la avaricia tal como afirma Leo Strauss. Por el contrario, el contrato social constituye un nuevo espacio libre de relaciones injustas de poder político y económico que afecten la libertad fundamental del hombre para proteger su derecho/deber fundamental a la vida.⁴⁵ La mediación política debería garantizar no solo la existencia de un juez para dirimir las controversias sobre la propiedad privada, sino también la justicia en las relaciones entre los individuos, superando los criterios estrictamente formales.

Es indudable, por tanto, que esta pretensión de justicia es lo que se relaciona con la auténtica libertad en la teoría *lockeana*. Si la libertad es, pues, un *no estar* sujeto a más norma que la ley natural o la civil, la salida del estado de guerra es, sin lugar a dudas, una liberación patentizada en un contrato social que rehabilita la justicia en el mundo. Es un proceso concreto, en el que el hombre asume su individualidad pero la pone al servicio de un todo, admitiendo, por tanto, la limitación correspondiente de su arbitrariedad en el camino hacia una libertad-justa. Sin dicha sensación de justicia el pacto se anula, el hombre se vuelve esclavo y se habilita la resistencia.

La libertad no consiste en poder hacer lo que plazca a un individuo *autopoiético*, sino en ser todo aquello que se puede ser dentro de los límites de una sociedad justa. Y como el hombre es un ser racional, la mejor vía para alcanzar ese desarrollo es la vida en la sociedad política, cuyas leyes se derivan de la ley natural. La injusticia generalizada y manifiesta que implica cualquier usurpación del espacio común, extingue dicha liberación y con ella a la misma sociedad política.

Aquellos que destruyen el cuerpo legislativo «deshacen los lazos sociales y de nuevo dejan al pueblo en un estado de guerra» (Locke 1689, II, §127). Sea gobernante o súbdito, quien esto haga, será culpable «del mayor crimen del que un hombre sea capaz», ya que con su rebelión⁴⁶ no estará haciendo otra cosa que instaurando otra vez la guerra (§226, 230).

De esto se sigue que la principal variable que permite dar estabilidad al sistema en esta pretensión de justicia es la concesión a los súbditos del derecho de resistirse. Así, cualquier violación a sus cláusulas podrá ser castigada con medios violentos aún a costa de la violación de las normas institucionales, ya que estas han sido destruidas por el tirano que reinicia la guerra.

45 Locke se refiere tanto al deber de preservar la propia vida, como al derecho de preservarla. Cf. *Ibid.*, §§ 6, 11; Simmons, A. J., *The lockean theory of rights*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, 68-78.

46 Locke apunta el origen etimológico latino de la palabra rebelión como «volver a hacer la guerra». Por ello, en la justa defensa de los términos del contrato los hombres no se *rebelan*, sino que se resisten. Al igual que en Tomás de Aquino la verdadera rebelión la hace el tirano. Cf. Locke, *Segundo Tratado Sobre El Gobierno Civil*, op. cit., § 226. «El sedicioso es más bien el tirano, el cual alienta las discordias y sediciones en el pueblo que le está sometido [...]» (Aquino, op. cit., II-II, q.42, a.2).

3. Conclusión

En resumen, al observar el período de transición de la Edad Media a la Edad Moderna, se puede advertir cómo en la lucha por la delimitación del poder entre el individuo soberano y el estado soberano, ambos se erigen como los únicos protagonistas de la vida política.⁴⁷ Los grupos intermedios que brindan un sentimiento de comunidad y pertenencia son excluidos por el Derecho natural individualista. El hombre ya no se encuentra situado en un entramado social lo suficientemente sólido como para no quedar aislado frente a un poder muy superior a sus fuerzas.⁴⁸

Desde esta perspectiva, la diferencia entre la modernidad y el medioevo es que la Edad Media encuentra en el derecho natural más que una mera exigencia ética hacia la libertad interna del poder supremo. El derecho natural es, pues, una obligación jurídica que regula la libertad externa de dicho poder.⁴⁹ La principal consecuencia práctica es que ya el monarca, ya la comunidad soberana, deben en la sanción o aplicación del derecho formal, guardar la mayor concordancia posible con el derecho material. La prudencia es el camino para que en la interpretación se respete dicha relación.

De esto se sigue que la distinción entre el pensamiento político moderno y el medieval no es solo la idea de que existen ciertos derechos inalienables que ni el Estado puede infringir, sino también el modo en que dichos derechos son protegidos.⁵⁰ El problema puede plantearse de dos maneras alternativas. Figgis, por ejemplo, advierte que en la modernidad comienza la consolidación de un Estado atomista y mecanicista; lo que él llama la absorción de la conciencia individual en la social.⁵¹ De modo inverso, aún compartiendo el diagnóstico, Gierke identifica el mismo proceso como la sumisión de los intereses sociales al individuo.⁵²

De acuerdo con este panorama, la obra de Locke puede denominarse como de *transición*. Esto se debe a que, como se ha argumentado a lo largo del artículo, si bien Locke fundamenta la organización política de la sociedad en el consentimiento individual, es difícil sustraer sin más los elementos de tipo comunitario que incluye en su teoría para limitar la voluntad individual. En otras palabras, si la mediación política *lockeana* intenta garantizar no sólo la existencia de un juez, sino también la justicia en las relaciones entre los individuos, es porque recoge ciertos elementos de la filosofía política medieval, aquí reseñados, que le llegan a través de la neo-escolástica y el conciliarismo, incorporados a las teorías radicales de los protestantes.

47 «[...] Y a medida que esta obra avanzaba con decisión, tanto más afiladas eran las armas que forjaba la doctrina medieval para el combate, que ocupa los siglos posteriores, en el que el Estado soberano y el individuo soberano pugnan por la delimitación de sus esferas de Derecho natural [...]» (Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 261-2)

48 Cf. Gierke, *The development of political theory*, op. cit., pp. 103-8.

49 «Nadie dudaba de que los preceptos de Derecho divino y natural tienen naturaleza de verdaderos preceptos jurídicos, aún allí donde no sean ejecutables mediante coacción o impugnación; nadie dudaba de la existencia de un verdadero Derecho, anterior, exterior y superior al Estado». (Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 236-7)

50 Cf. Gierke, *The development of political theory*, op. cit., pp. 107.

51 Cf. Figgis, J. N., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Virginia, AMS Press, 1956, pp. 55-93.

52 Cf. Gierke, *Teorías Políticas de la Edad Media*, op. cit., pp. 208-9.

Esta doble intencionalidad se trasluce en el establecimiento de la justicia como fin del Estado. Sin justicia no hay Estado sino relaciones de poder que derivarán, con toda seguridad, en una situación enfermiza de la que el hombre buscará huir. Según Locke, no hay sociedad política allí donde ésta no se origina de forma justa, i.e. a través del consentimiento individual, pero la inclusión del derecho de resistencia en su teoría tiene por objetivo fundamentar la idea de que la injusticia generalizada y manifiesta que implica cualquier usurpación del espacio común, extingue dicha liberación originaria y con ella a la misma sociedad política.

Como se evidencia en el §222 del *Second Treatise* citado en el artículo, dichas usurpaciones no son una externalidad exclusiva de los gobernantes corruptos, sino de cualquier individuo o facción que intente tener bajo su poder de forma ilegítima a otro miembro de la sociedad. Dicho esto, y atendiendo a la argumentación presentada, difícilmente se pueda sostener que Locke se incline sin matices por la salvaguarda de los derechos individuales de los más racionales e industrioses.

Al contrario, el contrato social *lockeano* intenta constituir un nuevo espacio libre de relaciones injustas de poder tanto políticas como económicas, ya que es consciente de que éstas últimas terminarán por afectar a la libertad de cada hombre para proteger su derecho/deber fundamental a la vida. Es decir, su capacidad para resguarda su dignidad como creatura divina. Queda fuera de este artículo analizar si las estructuras políticas propuestas por Locke tienen la *performatividad* que él anhela.