

¿Es posible matizar el individualismo de John Locke?

*Diego Alejandro. Fernández Peychaux**

Resumen: El interrogante del que este artículo pretende dar cuenta es si el individualismo de John Locke responde a la radicalidad con la que la corriente de interpretación más difundida intenta caracterizarlo. La conclusión que se alcanza luego de una amplia presentación de pruebas textuales, es que la necesaria matización del individualismo se deriva de la insistencia del autor en justificar el origen divino de los derechos y deberes. De este modo, en la medida en que se niegue que los hombres disponen de un derecho irrefrenable a seguir su deseo de autopreservación, es posible concluir que el Estado no existe para resguardar esos *presuntos* derechos individuales, sino para restaurar la ley de naturaleza que ya no sirve, como debería, para determinar los derechos y deberes de los hombres.

Palabras claves: deberes; derechos; ley de naturaleza; razón; voluntarismo

Abstract: The question on which this paper seeks to account is if John Locke's individualism responds to the radicality that the most widespread school of interpretation attempts to characterize it. The conclusion reached after a full presentation of textual evidence is that the necessary modulation of individualism derives from the author's insistence on justifying the divine origin of rights and duties. Thus, in so far as to deny that men have a right to follow their overwhelming desire for self-preservation, is possible to conclude that the commonwealth doesn't exist to protect those alleged individual rights but to restore the law of nature that no longer serves as required, to determine the rights and duties of men.

Keywords: duties; law of nature; reason; rights; voluntarism

Introducción

John Locke propone una teoría de la ley de naturaleza como mandato divino que, conciliada con el empirismo, produce determinadas consecuencias en la configuración de la relación entre el individuo y la sociedad. El objetivo del presente artículo es indagar las configuraciones de dichas consecuencias.

* Universidad Complutense de Madrid *E-mail:* dfernándezpeychaux@gmail.com. Artículo recibido em 30.10.2011, aprovado em 20.12.2011.

La importancia del ordenamiento moral en función de la conciliación antes mencionada radica en que establece la fundamentación de un determinado deber ser, el cual, según la lógica contractualista, tiene una influencia directa en el contrato social y, por tanto, en el Estado.

En este sentido, es preciso recordar que la teoría contractualista fundamenta el surgimiento de la sociedad política en el análisis del estado de naturaleza; es decir, es el desarrollo de los acontecimientos en el estado natural lo que determina la intención de los hombres al constituir el Estado. “[...] Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, [afirma Locke] hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se hallan por naturaleza”.¹ Por lo tanto, la descripción de las normas internas de funcionamiento en el estadio originario – *i.e.* los derechos y deberes de los hombres- tiene influencias directas tanto en los objetivos como en las cláusulas del contrato social.

Sin embargo, la obra de John Locke se enfrenta a una dificultad sustantiva al momento de realizar una descripción de derechos y deberes naturales. La convivencia dentro de su obra tanto del empirismo como del voluntarismo divino – que fundamenta su concepción de la ley de naturaleza-, hace imprescindible que Locke explique cómo puede tener alguna operatividad en el mundo una norma que surge de la voluntad de un ser superior, de cuya existencia no se tiene mayores pruebas que las aportadas por la razón natural.

Entre los intérpretes de la obra de John Locke no faltan quienes afirman que el fracaso en esta tarea conciliatoria dejaría al autor inserto en una contradicción, la cual desvelaría una intención de carácter meramente retórico en la presentación de la fundamentación divina de deberes y derechos. Entonces, una vez asumido por Locke que la ley de naturaleza – de origen divino – se encuentra ofuscada de forma absoluta, se delinearía un estado de naturaleza gobernado por el derecho natural del hombre, fundamentado a su vez sólo en la búsqueda egoísta de la autopreservación. Por lo tanto, cuando los hombres celebran el contrato social, no estarían buscando resguardar unos deberes que no conocen, sino garantizar derechos

¹Locke, John. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Ed. J. Abellán, trad. F. Gimenez Gracia. Madrid: Espasa-Calpe, 1991. Libro II, § 4.

que no pueden ser disfrutados por el conflicto inherente a una situación carente de autoridad común.²

En otras palabras, la ausencia de un criterio más allá del deseo de cada hombre configura un estado de naturaleza en el que prima un individualismo radical, el cual se traslada sin más al Estado político. Una

2 Esta corriente de interpretación ha sido la predominante hasta mediados del siglo XX. El autor más destacado de la misma es Leo Strauss. (Cf. On Locke's Doctrine of Natural Right. *The Philosophical Review* v. 61, n. 4, 1952, p. 475-502; Locke's Doctrine of Natural Law. *The American Political Science Review*, v. 52, n. 2, 1958, p. 490-501). Podría incluirse, a su vez, a Macpherson, Cox, Goldwin, K. Vaughn, entre otros (Macpherson, C. B. The Social Bearing of Locke's Political Theory. *The Western Political Quarterly*, v. 7, n. 1, 1954, p. 1-22; Cox, Richard H. *Locke on war and peace*, Oxford: Clarendon, 1960; Goldwin, Robert A. Locke's State of Nature in Political Society. *The Western Political Quarterly*, 29, nro. 1, 1976 – Marzo, p. 126-135; Vaughn, Karen I. John Locke's Theory of Property: Problems of Interpretation. *Literature of liberty III*. nro. 1, 1980, spring, p. 5-37. Miembros indiscutibles de esta corriente de interpretación son los historiadores Leslie Stephen (*History of English Thought in the Eighteenth Century*. New York: Harcourt, Brace and World, 1962 [1876]), Sabine (*Historia de la Teoría Política*. 3 ed. Política y derecho. México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1937]), Laski (*Political Thought from Locke to Bentham*. London: Thornton Butterworth, 1932). Por ejemplo, el historiador británico Harold Laski afirma que el contrato social propuesto por Locke adquiere la forma de un acuerdo entre los propietarios de una sociedad anónima, que buscan garantizar la justa posesión de sus propiedades naturales a través de la construcción de un aparato político que sirva de intermediario frente a los conflictos, expresados en su mayoría en torno a la propiedad material (*The Rise of Liberalism*. New York: Harper & Brothers, 1936, p. 127). La lista de historiadores podría extenderse mucho más, pero se incluyen aquí sólo los autores que han podido conocer los últimos manuscritos póstumos de John Locke, y que además, por la relevancia y el impacto de sus obras, se los considera autoridades de esta línea de interpretación. Deudora de esta interpretación es la obra de Robert Nozick. En esta obra el autor intenta derivar del concepto de derecho de Locke y Hobbes la construcción de un Estado mínimo, cuyo único objetivo es garantizar la seguridad de los intercambios económicos entre individuos. Al no existir algo como la sociedad no es posible, sostiene Nozick, justificar desde la filosofía de estos autores ningún otro concepto modelo de justicia que la justicia de las pertenencias o retributiva (*Anarquía, estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1991 [1974]). Para un análisis completo de la recepción de la obra de Locke en el siglo XX ver Méndez Baiges, Victor. ¿Qué Locke?: tradición y cambio en la historia del liberalismo. *Convivium*, nro. 7, 1995, p. 64-80. En relación con la recepción anterior al siglo XX ver Pocock, John G. A. The Myth of John Locke and the obsession with Liberalism. *John Locke: Papers Read at a Clark Library Seminar*. Los Angeles: Clarke Memorial Library, 1980.

consecuencia esencial del individualismo de Locke, agrega Macpherson, es la diferenciación de derechos políticos y civiles en función de las relaciones de propiedad originadas en el estado de naturaleza.³ La teoría *lockeana* sin una justificación teológica de los deberes sirve, entonces, para fundamentar un Estado como *salvaguarda de los resultados e incentivos de la avaricia*; es decir, de la preservación de las posesiones y deseos individuales.⁴

En sentido contrario a esta interpretación otros autores argumentan que, aún reconociendo a Locke como un teórico de los derechos del individuo, surgen de sus obras matizaciones insoslayables. En el extremo más alejado de la interpretación individualista radical se podría ubicar a Kendall.⁵ En su estudio *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule* subraya que la prerrogativa cedida por el individuo a la sociedad en la determinación de sus derechos individuales termina por subsumirlos de forma sistemática al bien común. Así, la configuración de la relación individuo-sociedad estaría próxima a la presentada por Rousseau en el *Contrato social*.

Siguiendo en el terreno de la interpretación, y a partir de una lectura más moderada, autores como Yolton, Laslett y Dunn, ensayan distintas vías de aproximación al contexto histórico de Locke a fin de poder dar contenido a las matizaciones de su individualismo. En general, estos autores resaltan el papel de los deberes del hombre hacia el resto de la comunidad en la que vive. Deberes surgidos de la ley de naturaleza que poseen el mismo grado de inalienabilidad que el derecho de autopreservación.⁶

Esta controversia evidencia hasta qué punto es preciso aclarar el modo en que Locke fundamenta el ordenamiento moral del estado de

3 Macpherson. *The Social Bearing of Locke's Political Theory*. p. 10-1.

4 Strauss. *On Locke's Doctrine of Natural Right*. p. 495.

5 Kendall, Willmoore. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Urbana: University of Illinois Press, 1965.

6 Laslett, Peter. Introduction. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1960], p. 3-122; Dunn, John. *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Londres: Cambridge University Press, 1969; Yolton, John W., Locke on the Law of Nature, *The Philosophical Review* v. 67, n. 4, 1958, p. 477-498.

naturaleza. Por ello, y sin intentar resolver definitivamente la misma, este artículo busca presentar argumentos apoyados en textos *lockeanos* que hagan emerger de la configuración normativa del estado de naturaleza, el modo en que Locke comprendía la relación individuo-sociedad.

La tesis del presente artículo afirma que Locke recurre a instaurar una división entre la fuente de la obligación y la de la motivación, para intentar conciliar su empirismo con su voluntarismo y salvar así, aunque de forma indirecta, la operatividad de la voluntad divina en el mundo. Apoyada en el análisis de las pasiones de Gassendi, la filosofía moral de Locke sostiene que aún cuando la moralidad de las acciones individuales siga dependiendo de su rectitud en función de la norma de un superior – i.e. Dios-, los hombres asistidos por la luz natural de la razón pueden encontrar en sí mismos los fundamentos no individualistas para hacer o dejar de hacer. En otras palabras, encuentran la razón divina impresa en su propia naturaleza, aunque no la conozcan de forma innata.

Esta conciliación indirecta, y en ocasiones tortuosa, de la falibilidad de las facultades cognoscitivas del hombre con el origen divino de sus derechos y deberes no impide que Locke obvie el problema central del estado de naturaleza. En la medida en que es el hombre quien debe determinar sus derechos en función del conocimiento parcial que tiene de la ley de naturaleza, el encuentro con el choque de subjetividades se hace inevitable y, en consecuencia, la guerra no tarda en aparecer.

De este modo, el éxito que Locke pretende alcanzar al fundamentar el conocimiento del orden moral del estado de naturaleza no deriva en una negación o disminución de la necesidad del estado político. Empero, al haber fundamentado de forma sólida la cognoscibilidad no sólo de los derechos sino también de los deberes correlacionados, cree poder justificar que la función del Estado es restaurar la vigencia de la ley de naturaleza en el espacio público y social.⁷

En la primera parte del artículo (apartados 1 y 2) se centra el análisis en la fundamentación de la moral que construye Locke, lo cual no supone olvidar su teoría del contrato, sino tan sólo aplazar por un instante

7 Simmons, Alan J. *The lockean theory of rights*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 72-3.

su análisis. A través de esta remisión, se espera poder sentar sobre bases más sólidas el conocimiento acerca de la concepción *lockeana* de la moral y el derecho natural, en la medida en que necesariamente influyen en la concepción que el autor tiene del Estado.

En la segunda parte del artículo (apartado 3), se busca deducir los términos de la relación individuo-sociedad derivados de la teoría moral *lockeana* y, en consecuencia, apuntar el sentido de la influencia en la vida comunitaria.

El aparato crítico que sustenta el análisis de estas tres secciones incluye, como se ha mencionado, referencias a textos y manuscritos de John Locke elaborados a lo largo de su vida. Esto es, desde los *Essays on natural law* (1663-4), hasta el manuscrito *The conduct of the understanding* (1706). La ampliación del aparato crítico más allá de sus obras políticas más difundidas – e.g. *Two treatises on government* – se debe a que, a pesar de la importancia que Locke otorga a su teoría moral y del derecho dentro de la comprensión de su teoría política, sus obras principales no incluyen una descripción sistemática de la misma.

No obstante, tampoco sería acertado afirmar que hasta 1947, año en el que la *Bodleian Library adquire* los manuscritos aquí utilizados y comienza a publicarlos, los intérpretes de su obra no contaban con las pruebas escritas de cierto desarrollo sistemático de aquello que Locke entiende por *ley de naturaleza*. Es indiscutible que a las afirmaciones de los *Two Treatises* se les puede agregar el extenso tratamiento sobre las posibilidades de la razón en el conocimiento de la moral vertidas en *An Essay on Human Understanding*. A lo cual también podría incorporarse la gran cantidad de manuscritos publicados por Peter King (1830) o Fox Bourne (1876).⁸

Por lo tanto, sin entrar en los pormenores de los avatares del conocimiento y difusión de la obra de Locke – a los que he dedicado junto con la profesora B. Rodríguez el estudio preliminar de la reciente

8 Fox Bourne, Henry R. *The life of John Locke: in 2 volumes*, London, 1876; King, Peter. *The life of John Locke, with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*. 2 vols. London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1830.

publicación de manuscritos inéditos en castellano —,⁹ es importante hacerse cargo, antes de empezar el análisis propio al que está dedicado este artículo, de un cuestionamiento válido ¿por qué otorgar relevancia a manuscritos noveles y nunca publicados?

La respuesta ya ha sido en parte presentada. En primer lugar, este retorno sobre los textos tiene por objetivo el continuar la investigación sobre un autor a cuyo legado se han hecho importantes aportaciones en el pasado reciente, aunque no se haya tenido éxito en zanjar controversias cruciales. En segundo lugar, la noción de ley de naturaleza es central en su teoría política aunque Locke haya dejado poco por escrito sobre dicha ley, excepto en los escritos citados. En tercer lugar, la presencia en los manuscritos noveles de conceptos que luego serán mejor elaborados, expuestos y fundamentados sustenta la idea de la existencia de un *desarrollo* en su pensamiento.¹⁰

Desde esta triple perspectiva, los manuscritos tempranos son un punto de partida que permite explicar mejor el resultado final.¹¹ “[...] La confianza del joven cede terreno al agotamiento de un viejo que ha aprendido demasiado. En el nexo entre ambos se encuentra la estructura básica de su pensamiento”.¹²

1 La voluntad divina y los derechos

En este primer apartado el análisis no se centra en especificar que la voluntad divina es la fuente de la ley de naturaleza, sino las razones que Locke aporta para mostrar la *conveniencia* de dicha fuente. Es decir, no interesa remarcar una característica indisputable de su teoría moral, sino hacer evidente que la misma es ideada para dar cuenta de un propósito que se inserta de forma lógica en el marco general de la obra *lockeana*. Así, lo que se intenta responder es ¿qué implicaciones puede tener que el momento

9 odríguez López, Blanca, y Fernández Psychaux, Diego. Introducción. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 11-46. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.

10 Leyden, W. Von. Introduction. *Essay on the law of nature*, 1-92. Oxford: Clarendon Press, 1988, p. 80-2.

11 Dunn. *The Political Thought of John Locke*. p. 11-18.

12 Rodríguez López, B., y Fernández Psychaux, D. Introducción. p. 26.

constitutivo del derecho sea la voluntad de Dios y no la del individuo o cualquier otra forma de consenso?

Sin entrar en una descripción estricta, se puede afirmar que, a grandes rasgos, todas las interpretaciones coinciden en reconocer la dependencia del ingreso del hombre en la sociedad civil de las circunstancias descritas por Locke en el estado de naturaleza. Asimismo, concuerdan en que el elemento central a tener en cuenta en el análisis de dicho estado es la ley de naturaleza. Es decir, la norma que rige la conducta de los hombres y sus relaciones mutuas, estableciendo los derechos y deberes naturales. Por último, también coinciden en que la vida idílica descrita por Locke es de algún modo afectada, y que la ley de naturaleza “ya no sirve, como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella”.¹³ Desde esta circunstancia de *enfermedad* es desde donde los hombres toman la decisión de ingresar en la sociedad política, a fin de salvaguardar sus derechos inalienables.

Este amplio consenso no impide que surjan interpretaciones dispares sobre las características de los derechos naturales del hombre y, en consecuencia, el contenido de dicho contrato social. La interpretación dominante, como ya se ha mencionado en la introducción, propone una lectura extrema del individualismo *lockeano*. Para este grupo, el fundamento de la ley natural es el individuo y, por tanto, la ley natural fundamental que obliga al hombre es el instinto de autopreservación guiado por la búsqueda de la utilidad.

“La ley de naturaleza tradicional, [dice Strauss] es primaria y fundamentalmente un 'regla y medida' objetiva, un orden limitante anterior e independiente de la voluntad humana, mientras que la ley natural modera es, o tiende a ser, primaria y fundamentalmente una serie de 'derechos', de pretensiones subjetivas, originadas en la voluntad humana”.¹⁴ La consecuencia de esta lectura es que, desaparecida la fuente divina de los derechos y deberes, sólo quedan las pretensiones aunque independizadas de toda regla y medida. En definitiva, el derecho natural es presentado como

13 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §136.

14 Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1952, p. vii-viii. Traducción propia.

un poder que, careciendo de fundamentación o límite previo, se convierte él mismo en una ley u obligación.

El principal argumento que presenta Strauss para sustentar dicha afirmación es que si los hombres no pueden conocer la voluntad de dios sino sólo su deseo de preservación, la ley de la naturaleza no puede ser *efectiva* en el mundo y, por lo tanto, no puede ser una *verdadera ley*. En otras palabras, si la ley de naturaleza no puede ser conocida quiere decir que no fue promulgada. “Entonces hay un derecho natural innato, mientras no hay un deber natural innato”.¹⁵

Sin embargo, esta lectura está fundamentada en una interpretación limitada de la obra del autor en relación con el estado de naturaleza, la ley de naturaleza, los derechos y deberes naturales. Esto se debe a que no atiende tanto a la intencionalidad de Locke al presentar la teoría de la ley de naturaleza, como a las pruebas que aporta sobre su accesibilidad racional. En este apartado se demostrará cómo una lectura amplia de la obra *lockeana* permite argumentar que el hombre está bajo el imperio la ley de naturaleza, no tanto porque la obedezca, sino más bien porque es capaz de conocerla.¹⁶

Esta demostración se divide en los siguientes puntos: (1.a) ¿es posible adscribir a Locke dentro de la escuela moderna del derecho natural?; (1.b) la conciliación del voluntarismo con el empirismo le permite a Locke establecer un plano de conocimiento accesible para el hombre según el cual puede guiar sus acciones de acuerdo a lo que debe a Dios, a sí mismo y a su prójimo.¹⁷

Una vez aclarados estos dos puntos ser podrá contestar a la pregunta reseñada al comienzo del apartado.

(1.a) ¿Es posible adscribir a Locke dentro de la escuela moderna del derecho natural?

La respuesta al interrogante con el que se abre este subapartado implica aclarar hasta qué punto es dado refrendar las afirmaciones de Strauss. Es decir, si la teoría de Locke está adscrita a la teoría moderna y subjetiva de los

15 *Ibid.*, p. 475-502. Traducción propia.

16 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §54.

17 Locke, John, *La ley de la naturaleza*, Trad. C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007 [1663-4], IV, p. 49-50.

derechos o aún mantiene elementos de la escuela tradicional de la ley natural.

El problema inicial que emerge es identificar con claridad si todo deber constituye de forma implícita los derechos o si, por el contrario, son los derechos los que constituyen los deberes. Este interrogante surge debido a que Locke se refiere de dos formas distintas a lo que es un derecho.

En el *Second treatise on government (Second Treatise)*, cuando se refiere a los derechos del hombre que se desprenden de su naturaleza, *i.e.* los dominios que surgen de considerar sus facultades en tanto que ser humano, utiliza el término *property*.¹⁸ De este modo, se puede afirmar que está utilizando el lenguaje de los derechos de Grotius, Pufendorf, etc.

No obstante, aquello que convierte a una facultad natural en un *derecho*, es decir, su momento constitutivo, no es el *poder* del hombre, como había dicho Hobbes, sino la voluntad divina. Por lo tanto, el hombre no tiene un derecho a la vida, la libertad y las posesiones como aquello que le pertenece según sus facultades naturales, sino como la resultante de un deber que surge del mandato divino inscrito en la ley de naturaleza. Es decir que es el deber de autopreservación, que el hombre reconoce como el mandato de su único superior natural – *n.b.* Dios –, lo que fundamenta la adquisición de derechos sobre ámbitos del mundo natural.¹⁹

La permanencia de la *ley de naturaleza* como un ámbito constitutivo de derecho demuestra cuán lejos está Locke de adscribir en su totalidad a la escuela moderna de pensamiento. Por el contrario, utiliza distintos elementos para intentar construir una teoría en la que queden resguardadas las *propiedades* de los hombres, pero en función de un criterio que trascienda al individuo. De este modo, 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

18 Todos los hombres tienen, por su deseo de autopreservación, un derecho igual a usar las criaturas inferiores para su preservación (Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. I, §87). Los hombres, al compartir una misma naturaleza, tienen por igual un derecho sobre sus vidas, libertades y posesiones. Cf. *Ibid.*, I, §§86, 87 y 92; *Ibid.*, II, §§4, 5, 6, 123; Locke, *La ley de la naturaleza*. ensayos I, VI, VII.

19 *Ibid.*, I, p. 6.

que se sigue de obedecerla”.²⁰ Sin embargo, la denominación de ciertos derechos individuales como inalienables permite, al mismo tiempo, estructurar un marco más seguro de defensa del individuo.

Según el autor, si el momento constitutivo del derecho fuese la voluntad humana, cuyo único objetivo es la autopreservación individual, el resultado seguro es la abolición de todo elemento de justicia, amistad y liberalidad. Los hombres estarían guiados por una norma que en lugar de buscar la paz entre ellos los pone en pie de guerra.²¹

La voluntad divina, por el contrario, cuyo objetivo es la búsqueda de la utilidad pública y el bienestar de todo el género humano, se antepone como fundamento primero de la ley de naturaleza a los individuos guiados por la insaciable voluntad de poseerlo todo como medio óptimo de preservarse.²² De esta manera, si “la utilidad se sigue de la rectitud” es porque aquello que es primero, es decir, el fundamento, no son los *deseos* sino la *ley de naturaleza*, que ordena a todos los hombres a comportarse con justicia y equidad.²³

Así, a pesar de que el primer principio práctico de la ley de naturaleza es el deber de autopreservación, este principio no fundamenta el comportamiento egoísta de los hombres, ya que al mismo tiempo se solicita que se pongan en práctica ciertos actos no egoístas – *e.g.* cumplir los compromisos aún cuando no nos beneficie.²⁴ En *Second Treatise* se repite en reiteradas oportunidades que el fundamento de la ley de naturaleza es *la preservación de la humanidad*, de ahí que el hombre no siempre tenga *derecho* a la búsqueda egoísta de su interés.²⁵

Por consiguiente, si “mi justicia no va en detrimento de la equidad de otra persona”, y si “cuando un hombre acapara para si todo lo que puede, esta quitando de otro lo que añade a su propio acervo, y no es posible que nadie se haga rico como no sea a expensas de otra persona”, entonces es la justa observancia de la ley de naturaleza la que le dice al hombre qué

20 *Ibid.*, VIII, p. 102.

21 *Ibid.*, VIII, p. 100)

22 *Ibid.*, VIII, p. 95-8.

23 *Ibid.*, VIII, p. 103; Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §§5, 6 y 7.

24 *Ibid.*, I, §86; II, §149.

25 *Ibid.*, II, §§6, 7, 16, 134-5, 149, 159, 171, 183.

corresponde a cada uno en cada momento.²⁶ De modo que la resolución del conflicto entre los hombres requiere de cada individuo la referencia a un plano supraindividual de virtud que se encuentra en la ley que dicta el *supremo legislador*.

De ahí que la ley de la naturaleza pueda describirse como un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y que no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, que es lo obligatorio y que lo prohibido.²⁷

En consecuencia, si los derechos de los hombres se derivan de los deberes que le impone la ley de naturaleza, es lógico que se busque fundamentar dicha ley no sólo allende el individuo, sino también en un plano donde la obligatoriedad de sus mandatos obtenga la mayor fuerza.²⁸ El voluntarismo *lockeano* se engarza, así, con su teoría de la obligación.

[...] El vínculo de derecho por el que uno está obligado a dar lo que es debido [...]. [Y] por "vínculo de derecho" ha de entenderse aquí el vínculo de ley natural por el que uno está obligado a cumplir una obligación natural, es decir, a realizar el oficio que ha de prestar por razón de su naturaleza, so pena de sufrir el castigo debido a un crimen perpetrado. [...] Hemos de entender que nadie puede obligarnos o forzarnos a hacer nada, a menos que tenga derecho y poder sobre nosotros [...]. De ahí que el vínculo se deriva del señorío y del mando que un superior tiene sobre nosotros y sobre nuestras acciones; y en la medida en que estemos sometidos a otro estaremos bajo una obligación.²⁹

Es decir, que si apartamos del análisis cualquier estado político o civil, sólo podemos, según Locke, estar obligados por un Dios todopoderoso. (i) Esto se debe a que no existe otro ser que, respecto al hombre, pueda tener este poder de establecer aquello a lo cual este se encuentra obligado a obedecer naturalmente – idea central en su hipótesis

26 Locke. *La ley de la naturaleza*. VIII, p. 99-100.

27 *Ibid.*, I, p. 6.

28 Locke, John. *Ética I. Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 177-180. Trad. B. Rodríguez López y D. Fernández Peychaux, Clásicos del pensamiento económico y social, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011 [1692]. [Manuscrito: MS. Locke, c. 42B, p. 224].

29 Locke. *La ley de la naturaleza*. VI, p. 70-1.

de la igualdad y libertad natural de todos los hombres. Además, el hombre, al no ser su propio autor, no puede ser la fuente de dicha obligación natural.³⁰ (ii) Sólo en la voluntad del legislador supremo y creador del contenido de la naturaleza humana se puede encontrar la fuente de la obligación y el fundamento de la obediencia.³¹

Por lo tanto, ante el interrogante inicial la respuesta parece obvia. En la medida en que ni el deseo ni el poder individual constituyen aquello a lo que cada hombre tiene derecho a reclamar es imposible adscribir a Locke dentro de la teoría moderna del derecho natural. Empero, para completar el fundamento de esta afirmación es preciso demostrar que para Locke el voluntarismo no ofusca la accesibilidad humana al contenido de la ley de naturaleza.

(1. b) La luz natural de la razón como fuente de conocimiento

La matización del voluntarismo *lockeano* no comporta abandonar los textos tempranos. Por el contrario, tanto en los *Essays on natural law* como en *Two Treatises* se presenta una teoría según la cual aquello que es justo no lo es sólo porque es la voluntad de Dios, sino también porque es adecuado – *n.b.* racional – para la naturaleza humana.³²

Toda obligación encadena moralmente a la conciencia y establece una atadura con la mente misma; de tal manera que no es el miedo al castigo, sino una aprehensión racional de lo que es justo, lo que nos hace sentirnos obligados y lo que, si somos culpables de un crimen, nos dice que merecemos el castigo.³³

Esta relación entre el voluntarismo y el racionalismo se comprende atendiendo al modo en que Locke establece las conexiones de su teoría moral con su empirismo. En un manuscrito de 1676 preparatorio de *An Essay Concerning Human Understanding (An Essay)* titulado *Faith and Reason* aboga por la delimitación de las funciones de ambas formas de

30 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. I, §§30, 52-4, 86; II, §56.

31 *Ibid.*, §77; Locke. *La ley de la naturaleza*. IV, p. 50.

32 Tuck, Richard. *Natural Rights Theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981 [1979], p. 168.

33 Locke. *La ley de la naturaleza*. VI, p. 73.

conocimiento. Es decir, del conocimiento surgido de la aprensión de la voluntad de un superior por medio de la revelación, *i.e.* sin intervención de la razón, y el conocimiento construido sobre ideas claras y perfectas por la colaboración entre los sentidos y la razón.

Pues en una proposición construida sobre ideas claras y distintas no necesitamos la ayuda de la fe como algo absolutamente necesario para obtener nuestro consentimiento e introducirlas en nuestras mentes; porque a través del conocimiento ya lo hemos hecho, o estamos en condiciones de hacerlo. [...] Porque la fe nunca puede convencernos de algo que contradice nuestro conocimiento.³⁴

Así, la fe y la razón no sólo deben delimitarse, sino también que no se oponen. Luego, “el que crea, sin ninguna razón para creer, puede estar enamorado de sus propias fantasías, pero ni buscará la verdad como debiera ni prestará la debida obediencia a su Creador”.³⁵ Todo contenido de la fe y la razón que no pueda ser equiparable tiene que quedar por fuera del ámbito de la moral, ya que no existe una prueba inamovible de que es cierto, *i.e.* susceptible de obligar, y por tanto no es apto para cimentar los acuerdos morales necesarios para la vida social.³⁶

De acuerdo con esta delimitación, es posible hacer una equiparación entre la ley positiva divina (revelación), la ley de naturaleza y la ley de la razón.³⁷ Esto es así porque Dios, al ser el autor de nuestra naturaleza, ha impreso en ella su voluntad y su suprema racionalidad.

Pues esta ley no depende de una voluntad inestable y mutable, sino del orden eterno de las cosas. [...] La razón es, más bien, que como el hombre ha sido hecho

34 Locke, John. Fe y razón. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. op. cit., [1676], p. 136-7. [Manuscrito: MS. Locke, f. 1, p. 415-421]

35 Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. E. O'Gorman. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994 [1690], IV, 17, §24.

36 Para una discusión sobre la adscripción teológica de Locke ver Cranston, Maurice. *John Locke: s Biography*. 4 ed. Londres: Longmans, 1968, p. 276; Dunn. *The Political Thought of John Locke*, p. 80, 187; Forster, Gregg. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 13-4; Aaron, Richard. *John Locke*. 3 ed. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 221-37.

37 Locke. *La ley de naturaleza*. VI, p. 74.

tal y como es, dotado de razón y de sus otras facultades, y nacido para esta condición de vida, de su constitución innata resultan necesariamente unos deberes para el, los cuales no pueden ser diferentes de lo que son.³⁸ Si encuentra que Dios lo puso a él y a todos los otros hombres en un estado donde no pueden subsistir sin una sociedad, y les dio juicio para discernir aquello que es apto para preservar esa sociedad, ¿podría concluir otra cosa sino que está obligado, y que Dios le requiere, a seguir esas normas que conducen a la preservación de la sociedad?³⁹

Esto plantea, sin duda, un inconveniente en relación con su filosofía del conocimiento. Tanto en *Essays on the law of nature*, como en *An Essay*, Locke niega la existencia de *ideas prácticas innatas*, mientras que en sus escritos de carácter político parece asumir que la razón representa los dictados que Dios ha implantado en el hombre.⁴⁰ Sin embargo, esto no es una contradicción por dos motivos.

Por un lado, porque su lenguaje está muy cerca de las excepciones que él mismo plantea en *An Essay* sobre la consideración de las ideas innatas.⁴¹

Por el otro, porque aún no existiendo cierto principios prácticos innatos, el hombre puede reconocer de forma inmediata, *n.b.* por pura intuición, la relación de semejanza entre dos ideas.⁴² Que Locke niegue la posibilidad de un conocimiento innato no implica que por razón deba comprenderse sólo “esa facultad del entendimiento que forma discursos mentales y deduce argumentos”.⁴³ Al contrario, esta puede ser comprendida también como “ciertos principios de acción determinados, de los cuales surgen todas las virtudes y todo aquello que es necesario para formar correctamente los hábitos morales [...]” (*Ídem*).

Pero no quiero que se me malinterprete, pues no debe deducirse que creo que sólo existen leyes positivas, porque niego que haya leyes innatas. Hay mucha diferencia

38 *Íbid.*, VII, p. 87.

39 Locke. Fe y razón, p. 146.

40 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §56.

41 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human*. I, 3, §20. Cf. Laslett. Introduction. p. 205.

42 Para una relación de Locke con el *idealismo* ver Aaron. *John Locke*. p. 221-224; Lamprecht, Sterling P. Locke's Attack Upon Innate Ideas. *The Philosophical Review* v. 36, n. 2, 1927, p. 145-165.

43 Locke. *La ley de naturaleza*. I, p. 5.

entre una ley innata y una ley natural; entre algo grabado en nuestra mente desde un principio y algo que ignorándose, sin embargo, podemos llegar a conocer por el uso y ejercicio de nuestras facultades naturales.⁴⁴

El hombre puede conocer de forma inmediata la moral porque, según Locke, para concebir adecuadamente las ideas morales, estas pueden ser estudiadas según una doble consideración: absolutamente o como ideas de relación. Según esta última acepción, las ideas morales de bien y mal son relativas porque algo que es moralmente bueno o malo no lo es en sí mismo, sino por referencia a una norma superior. Es decir, las ideas morales son “un colección de ideas simples” que conforman una idea compleja, o una “conformidad o disconformidad con alguna regla que las hace regulares e irregulares, buenas o malas”.⁴⁵ “[...] Conociendo la ley, o suponiendo que la conocemos, la relación de nuestras acciones con esa ley [...] se conoce de forma tan fácil y clara como cualquier otra relación”.⁴⁶

De este modo, para estudiar la moral no es suficiente conocer la denominación que de forma usual se da a una determinada idea o combinación de ideas, sino que es preciso descubrir dicha relación con otra norma. “Tenemos un interés mayor y que alcanza más allá de esto, y que consiste en saber si estas acciones son moralmente buenas o malas”.⁴⁷

En matemáticas y moral el objeto de conocimiento no es el mundo natural sino ideas complejas (modos). Por lo tanto, lo real y lo nominal son lo mismo, haciendo posible un conocimiento demostrativo y real de esas dos disciplinas.⁴⁸ En un manuscrito con la anotación marginal *Knowledge* de 1681 se separa a la política de la moral aduciendo que el conocimiento de la primera depende del mundo real y no de una idea, por tanto no es susceptible de demostración. Por esta misma razón la moral puede ser considerada un conocimiento demostrativo e hipotético. El método

44 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human*. I, 3, §13.

45 *Ibid.*, II, 28, §15.

46 Locke, John. De la Ética en General. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 155-165, op. cit., [1686-7], p. 163. [Manuscrito: MS. Locke, c. 28, ff. 146-152].

47 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human*. II, 28, §4.

48 *Ibid.*, IV, 6, §4.

demostrativo de la moral *lockeana* sigue el método matemático. Demostrada la relación entre dos ideas queda demostrado el concepto moral, sin importar la relación de esas ideas con las cosas en el mundo.⁴⁹

Locke utiliza el mismo argumento en el *Second Treatise* (§12). La ley que rige en el estado de naturaleza se compone de una serie de normas (*n.b.* ideas complejas) deducidas de los primeros principios (*n.b.* ideas simples) evidentes en sí mismos para la luz natural de la razón, que Dios ha dado a conocer a los hombres.⁵⁰ Si el fundamento de la ley de naturaleza es la preservación de toda la humanidad, este primer principio práctico descende hacia los casos concretos siguiendo una regla de utilidad. La preservación de toda la humanidad es el último fin hacia el que toda la moral debe avanzar.⁵¹

Así, Dios, al crear la naturaleza del hombre crea una relación de necesidad entre sus facultades y sus deberes. Esta relación, cuando se descubre por la luz natural de la razón, es la ley de naturaleza, que sin ser innata puede ser reconocida con un alto grado de certidumbre.⁵²

En resumen, es posible sostener sin contradicción que el hecho de que la ley de naturaleza sea descubierta por la luz natural de la razón no la convierte en un producto de dicha razón, sino que mantiene su *estatus* divino.

Por lo tanto llegamos al punto en que es posible responder qué implicaciones puede tener que el momento constitutivo del derecho sea la voluntad de Dios y no la del individuo o cualquier otra forma de consenso. Dentro de la obra del autor y en el marco de la tesis que este trabajo pretende demostrar, la consecuencia es doble. Por un lado, que sólo de este modo es posible fundamentar en una base sólida el contenido de la ley de naturaleza y, en consecuencia, de la justicia. Por el otro, que para el autor resulta evidente *que Dios quiere que el hombre haga algo* y que esta voluntad pervive aún cuando el hombre erre en su conocimiento.

Pero, ¿qué es aquello que tiene que hacer? Tiene que seguir

49 Cf. Simmons. *The lockean theory of rights*. p. 19-21.

50 Yolton. *Locke on the Law of Nature*. p. 487-8.

51 Simmons. *The lockean theory of rights*. p. 50-1.

52 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human*. IV, 2, §1.

libremente los dictados de su propia naturaleza que lo impelen a vivir en sociedad, para asistirse y ayudarse mutuamente en la misma medida en la que busca su propia preservación – respondería Locke. Por lo tanto, Dios establece en la naturaleza humana aquella norma por medio de la cual el hombre pueda guiar sus acciones de acuerdo a lo que debe a Dios, a sí mismo y a su prójimo.⁵³

2 Placer, dolor y pasiones: conocimiento de la voluntad divina

La relación del concepto de derecho y deber no se explica, según lo expuesto en el apartado anterior, a partir de la subordinación, sino de la correlación. Por lo tanto, el hombre tiene por la misma ley de naturaleza tanto el deber como el derecho a la propia preservación y la del prójimo.⁵⁴ Esto justifica, por ejemplo, tanto las acciones individuales orientadas a la autopreservación, como la coalición de hombres que con derecho busca defender o hacer cumplir la ley de naturaleza a un tercero.⁵⁵

La conclusión evidente es que del mismo modo que el derecho natural de los hombres justifica que estos dispongan de los medios necesarios para llevar a término determinadas acciones, es el deber de autopreservación propia y ajena lo que le impone límites. Es decir, que el individuo sujeto de derecho se encuentra refrenado por deberes que emanan de la misma norma que le otorga dicho derecho.

Sin embargo, a pesar de que Locke haya afirmado la consistencia entre su voluntarismo y la luz natural de la razón como fuente de conocimiento moral, la fundamentación de la obligatoriedad de los deberes morales en la voluntad de un superior se enfrenta, en principio, con dos limitaciones epistemológicas derivada también de la obra del autor.

Esto es, bien el hombre no es capaz de conocer a Dios de forma clara y cierta, bien sus poderes naturales no son suficientes para conocer aún de forma indirecta los mandatos de su voluntad. Al estar la moral conformada por ideas de relación es indispensable presentar un argumento

53 Locke. *La ley de naturaleza*. IV, p. 49-50.

54 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §§ 6, 11

55 *Ibid.*, II, §§7-12.

que franquee dichas limitaciones.⁵⁶

En caso de fallar en la presentación de los medios para franquear esas cortapisas epistemológicas para el conocimiento de la ley de naturaleza se tendría que aceptar la interpretación de L. Strauss. Es decir, que esa ley, en tanto que expresión de la voluntad divina, es oscura para el hombre y, por tanto, ineficaz en sus mandatos; y que la única ley en sentido estricto que se describe en el estado de naturaleza no es la voluntad divina, sino el derecho natural innato a la felicidad y la autopreservación.⁵⁷

Empero, en la obra *lockeana* se emprenden dos caminos para intentar argumentar que a pesar de que el hombre encuentra limitaciones en su capacidad para conocer la voluntad divina, existen modos para alcanzar un conocimiento certero sobre su contenido. En *Of ethic in general* sostiene que...

Este legislador soberano que ha establecido normas y límites a las acciones de los hombres es Dios, su Creador, cuya existencia ya hemos demostrado. La próxima cosa a mostrar es que hay ciertas normas, ciertos dictados, a las cuales es su voluntad que todos los hombres deben conformar sus acciones, y que esta está suficientemente promulgada y dada a conocer a toda la humanidad.⁵⁸

Este texto es un borrador de *An Essay*.⁵⁹ El argumento ontológico al que se hace referencia es el que se elabora en el capítulo 10 del libro IV de la misma obra. De acuerdo con esa exposición Dios es la idea más cierta que el hombre puede tener y para obtenerla no debe ir más lejos que de sí mismo. Por lo tanto, la prueba ontológica de la existencia de Dios faculta a Locke a afirmar que el conocimiento de la moral también posee el mismo grado de certeza y la misma fuente.

En otras palabras, el hombre no sólo es capaz de tener un conocimiento cierto sobre la moral, sino que también dicho conocimiento debe comenzar por sí mismo – *i.e.* su propia naturaleza –. Descubriendo aquellas cosas que le son *propias* descubre la voluntad del *autor munificente*

56 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human.* II, 28, *passim*.

57 Strauss. On Locke's Doctrine of Natural Right. p. 475-502.

58 Locke. De la Ética en General. p. 164-5.

59 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human.* IV, 21, *passim*.

de su ser.

Esta explicación del conocimiento de la moral se realiza a partir de dos tareas. Por un lado, se busca fundamentar la obligatoriedad de la ley natural en la voluntad de Dios, construyendo una base *religiosa* sobre la que levantar el edificio de la sociedad política. Pero, por otro lado, Locke es consciente de que esta base podría dividir más que unir a los hombres en una única sociedad. El argumento procede, entonces, separando la fuente de la obligación – i.e. voluntad divina – de la motivación que pudiesen tener los hombres para obedecer – i.e. sus pasiones. El problema epistemológico que pudiese representar el conocimiento del fundamento queda, en cierto modo, franqueado por la cognoscibilidad de las motivaciones.

El esquema sería el siguiente: el hombre no puede conocer de forma directa, *n.b.* por revelación, sin dudas y sin error la voluntad de Dios; no obstante, Dios es el autor de la naturaleza del hombre; si conoce lo que se ajusta a su naturaleza puede reconocer de forma indirecta la voluntad de Dios y, por tanto, encontrar una base cierta para fundamentar la obligatoriedad de las normas y recuperar para el estado de naturaleza la vigencia de la ley natural.

Dios, habiendo dado al hombre, por encima de las demás criaturas de la parte habitable del universo, un conocimiento de sí mismo que las bestias no tienen, pone al hombre, de ese modo, bajo obligaciones en las que las bestias no están, porque sabiendo que Dios es un agente sabio no puede sino concluir que tal conocimiento y esas facultades que encuentra en sí mismo, a diferencia de las otras criaturas, le son dadas para cierto uso y con un fin.⁶⁰

De esta manera, aunque la ley de naturaleza es descubierta de forma indirecta, no deja de fundamentarse en la voluntad de Dios, pero se abren mayores posibilidades de consensos. Sin la necesidad de recurrir a las escrituras, fuente de posibles conflictos, se mantiene la fundamentación divina de la obligatoriedad (*i.e.* argumento autoritativo), pero se traslada su fuerza hacia la adquisición racional de los deberes morales del hombre (*i.e.* argumento demostrativo). En última instancia, es importante recordar que

60 Locke, John. Ley de naturaleza. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 145-6, op. cit., [1678]. [Manuscrito: MS. Locke, f. 3, p. 201-202].

aún en las cuestiones reveladas Locke sostiene que “tampoco en este caso nuestra garantía puede ser mayor que nuestro conocimiento sobre si tal revelación proviene de Dios”.⁶¹

Empero, este *movimiento* lejos de salvar la teoría moral de las limitaciones epistemológicas abre la posibilidad de un nuevo conflicto que la fundamentación divina de la ley de naturaleza logra evitar: la parcialidad. Si el hombre es el intérprete de la ley de naturaleza, pero al mismo tiempo aquello que debe interpretar es a sí mismo, el conflicto entre subjetividades es inevitable. Más, cuando se reconoce que el conocimiento que el hombre adquiere de su propia naturaleza es limitado. “Así, al tener ideas imperfectas de los primeros movimientos de nuestra propia voluntad o de la mente, y aún mucho más imperfectas de las operaciones de Dios, caemos en grandes dificultades acerca del 'libre albedrío', que la razón no puede resolver”.⁶²

La parcialidad en el conocimiento de la ley de naturaleza tiene los mismos resultados que negar su existencia, ya que los hombres tenderán a guiarse por su amor propio en la búsqueda de la utilidad individual.

Sin embargo, esta parcialidad no lleva a los hombres de forma necesaria a la autodestrucción que implica que la utilidad individual se convierta en la norma de lo justo – *i.e.* lo debido. Esto se debe a que a pesar de la existencia del amor propio Locke no renuncia a reconocer al hombre como un ser racional que, aún siendo afectado por sus pasiones, puede identificar que es lo debido. La filosofía política *lockeana* está construida, pues, teniendo a la vista tanto la parcialidad del hombre, como la accesibilidad racional del orden moral dado por el sumo hacedor. En otras palabras, si los hombres son por naturaleza parciales, también son por naturaleza racionales y por tanto pueden acceder a conocer la ley de naturaleza y vivir espontáneamente de forma armónica fuera de la sociedad⁶³.

61 Locke. *Fe y razón*. p. 137.

62 *Ibid.*, p. 136.

63 Todos los hombres son racionales y, por tanto, el papel de la educación es fundamental (Locke, John. *The conduct of the understanding*, William Baynes, Londres, 1801 [1706], p. 393-5; *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §§12, 19, 57, 61, 63, 124, 136; *Ensayo sobre el entendimiento human*. I, 3, §§12-13; *Ibid.*, I, 4, §§8-9; *Ibid.*, IV, 3, §§19-20; *Ibid.*, IV, 4, §7; *Ibid.*, IV, 10, §1; *Ibid.*, IV, 19, §4).

La teoría *lockeana*, al igual que las demás teorías iusnaturalistas, asume el inconveniente de dejar al hombre la tarea de trasladar los primeros principios a la realidad de las instituciones humanas.⁶⁴ En otras palabras, para el autor existe un nexo que permite salvar cierta objetividad en el movimiento que propone de los argumentos autoritativos a los demostrativos. A pesar de las dificultades descritas, diría Locke, existe un ámbito del comportamiento humano susceptible de observación sin limitaciones. Este ámbito es el autoconocimiento de aquello que causa dolor o placer.

Dios ha elaborado hasta tal punto la constitución de nuestras mentes y cuerpos que varias cosas son aptas para producir en ambos placer y dolor, deleite y malestar, por caminos que no conocemos, pero para fines adecuados a su bondad y sabiduría.⁶⁵

El placer y el dolor son “dos fuentes de donde surgen todas las pasiones y un centro sobre el que todas ellas se vuelcan”.⁶⁶ La realidad de estas dos ideas está dentro de cada hombre y, por consiguiente, no es posible fallar en percibir las adecuadamente. Cada uno podría percibir de forma subjetiva que está sufriendo un determinado dolor, pero dicho dolor es objetivo desde el punto de vista de su realidad.⁶⁷

La conjunción del movimiento que implica la combinación del argumento autoritativo con el demostrativo, y la percepción del dolor y el placer como fuente de conocimiento moral conducen a Locke a intentar conciliar dos posturas no contradictorias pero difícilmente sostenibles al mismo tiempo. En sus escritos noveles, tal como se ha reseñado, el autor sostiene que la moralidad dependía de la rectitud de las acciones en relación con el mandato de un superior.⁶⁸ Sin embargo, ya en *Pleasure, Pain, and the*

64 Seliger, Martin. Locke's Natural Law and the Foundation of Politics. *Journal of the History of Ideas*, v. 24, n. 3, 1963, p. 337-354.

65 Locke, John. Placer, Dolor y Pasiones. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 123-133, op. cit., [1676], p. 124. [Manuscrito: MS. Locke, f. 1, p. 325-347].

66 *Ibid.*, p. 123.

67 Forster. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. p. 195-6.

68 Locke. *La ley de naturaleza. passim*.

Pasions (1676b) se deja ver la influencia que el hedonismo de Gassendi imprime en su pensamiento.⁶⁹

La conciliación de ambas posturas se esgrime apelando a las recompensas y los castigos como manifestaciones concretas y evidentes del principio que sustenta la obligatoriedad de la norma. Para Locke el placer y el dolor moral son las recompensas y castigos anexos a la ley de naturaleza. El hombre logra descubrir la obligatoriedad de una norma moral con relación a los premios y castigos (*n.b.* placer y dolor) que reconoce como anexos y que le muestran la intencionalidad del autor de la ley de naturaleza.

Esta combinación de voluntad, razón y pasiones tiene consecuencias no sólo en la teoría moral, sino también en la política. Para comprender el concepto de ética que Locke intenta presentar y, por tanto, dichas consecuencias es fundamental aclarar el papel de la voluntad, tanto la divina como la del agente libre. En particular, es importante destacar dos aspectos de la postura *lockeana* sobre la voluntad.

El primer aspecto a destacar es que la voluntad puede cambiar el carácter agradable o desagradable de las cosas en función de la conveniencia de un bien/acción con relación al fin último de la vida del hombre.

La diferencia entre el bien y el mal moral y el natural es sólo que llamamos naturalmente bueno y malo a lo que, por la eficacia natural de la cosa, produce placer o dolor en nosotros; y es moralmente bueno o malo aquello que, por la intervención de la voluntad de un agente libre e inteligente, produce placer o dolor después de esa acción.⁷⁰ El placer que un hombre tiene en cualquier acción, o espera como consecuencia de ella, es, de hecho, un *bien* capaz y apropiado por sí mismo para mover la voluntad. Pero, considerado en sí mismo, la *rectitud* moral de esa acción no es buena o mala, ni mueve la voluntad de ninguna manera, sino por el placer y el dolor que acompañan a esa acción o se advierte que son una consecuencia de ella.⁷¹

Esta forma de comprender la ética tiene consecuencias sobre el

69 Driscoll, E. A. The influence of Gassendi on Locke's hedonism. *International philosophical quarterly*. n. 12, p. 87-110.

70 Locke. De la Ética en General. p. 161.

71 Locke, John. *Voluntas. Political Essays*. Ed. M. Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 [1693]. p. 321. [Manuscrito: MS Locke, c. 28, fo. 114).

contractualismo que se presenta en *Second Treatise*. El hombre que ingresa en la sociedad política renuncia a sus poderes naturales, que potencialmente podrían brindarle un mayor bienestar, y acepta que el poder político regule la propiedad y administre los pleitos a cambio de los beneficios esperables de una situación de mayor justicia y equidad.⁷² “[...] La consideración del placer que encontramos en la salud y en la fuerza [...] puede añadir un nuevo gusto, capaz de hacernos ingerir un brebaje de sabor desagradable”.⁷³ Nadie tomaría el desagradable brebaje de rendir la libertad natural sin la expectativa de curar su libertad de la enfermedad del estado de naturaleza y, menos aún, si las expectativas fuesen las contrarias.

El segundo aspecto importante de la teoría del autor sobre la voluntad es que una vez establecida de esta manera la relación entre el placer, el dolor y las obligaciones morales, se insiste sobre el papel fundamental de los placeres *del alma* en la búsqueda de la felicidad.⁷⁴ En dos manuscritos, al igual que en el *Second Treatise*, presenta la equidad y la justicia como el camino principal hacia la felicidad.⁷⁵ Siendo así, se comprende cómo un hombre podría elegir un dolor material para salvaguardar un placer del alma.

Es sustantivo remarcar que esto conlleva dar un paso que, *e.g.*, Cumberland se había resistido a dar. Para dar solidez al argumento moral se incorpora el *castigo en la otra vida* como un factor determinante en el comportamiento moral de los hombres.

Por lo tanto, es evidente que hay placer y dolor en esta vida y que es posible, también, que pueda haber un estado después de ésta donde los hombres sean susceptibles de disfrutes o sufrimientos.⁷⁶ Entonces, si la felicidad es nuestro interés, nuestro fin y responsabilidad, es evidente que el camino hacia ella es amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos, porque por esos medios ampliaremos y aseguraremos nuestros placeres, pues entonces todo el bien que les hagamos redundarán en nosotros mismos y nos dará un placer incorruptible e

72 Cf. Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §§5-6, 50, 120, 123-131.

73 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento human*. II, 21, §71.

74 *Ibid.*, II, 21, §68-72; *Ibid.*, 28, *passim*.

75 Locke. De la Ética en General; *Ibid.* Ética I.

76 Locke, John. Moralidad. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. p. 141-144, op. cit., [1677-8], p. 142. [Manuscrito: MS. Locke, c. 28, ff. 139-140].

ininterrumpido.⁷⁷

De acuerdo con este enfoque, la apelación al placer y al dolor se encuentra tan lejos del sensualismo como del egoísmo. Si los placeres que importan desde un punto de vista moral son los de la mente, la ética puede hallar en el dolor y las pasiones una fuente de motivación viable desde la perspectiva política y epistemológica sin asumir una reducción de la moral al sensualismo o el egoísmo.

Es preciso destacar dos aspectos. Por un lado, el placer y el dolor son los medios que permiten al agente libre discernir qué es lo adecuado para la consecución del fin al que su naturaleza le llama.⁷⁸ Por el otro, el placer y el dolor son sólo motivaciones, pero no reemplazan la fundamentación última de la moral en la voluntad de Dios.

Los premios y los castigos que el Todopoderoso establece en la otra vida que tengamos en consideración de su ley y tienen un peso suficiente como para inclinar la elección de los hombres en su favor contra cualquier placer o dolor de esta vida, siempre y cuando se considere la posibilidad de un estado eterno que nadie puede poner en duda.⁷⁹ [La ley divina] es la única piedra de toque de nuestra rectitud moral.⁸⁰

Una vez que el hombre reconoce la eterna bondad de Dios, la única felicidad posible es servirle y hacer el bien.⁸¹ Así, el aparente hedonismo que influencia a Locke tras su estancia en Francia (1675-1679), no busca producir individuos concentrados en los placeres sensuales, sino individuos con la mirada puesta tanto en este mundo como en el otro.⁸²

Esta doble apuesta *lockeana* por la obligación y la motivación puede ser comprendida como un intento para adaptar el *eudemonismo* clásico a la edad moderna. La felicidad no es, como afirma Aristóteles, el florecimiento de las capacidades humanas, sino tan sólo, dice Locke, una motivación del

77 Locke. *Ética* I. p. 179.

78 Locke. De la *Ética en General*. p. 159-60.

79 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 21, §72.

80 *Ibid.*, II, 28, §8.

81 Locke. *La ley de naturaleza*. IV, p. 49.

82 Marshall, John. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 157-204. Forster. *John Locke's Politics of Moral Consensus*. p. 198.

comportamiento del agente libre y con entendimiento. Si es sólo una motivación, no existe ningún fundamento para determinar una única dirección para todos los hombres.

Ante la imposibilidad de establecer una única dirección, los hombres quedan librados a su parecer en la prosecución de los deberes que la razón reconoce como medio para la felicidad – *i.e.* ver satisfechas en nuestro prójimo las mismas pretensiones que se desean para sí mismos.⁸³

3 ¿Es la ley de naturaleza demandable socialmente?

En la introducción se ha mencionado que el debate sobre la teoría del contrato quedaba apartado. En este punto de la argumentación es preciso retomarlo para considerar el problema que se deriva de la justificación de la accesibilidad de la norma moral en el estado de naturaleza. Según los argumentos aportados por Locke si los deberes están relacionados con una felicidad en otra vida, las posibilidades de ser demandados por parte de la sociedad o sus magistrados parecen nulas. Nótese que no nos referimos al problema de la parcialidad, sino a la difícil justificación – en la propia obra del autor – de la idea según la cual el magistrado tiene potestad para demandar el cumplimiento de virtudes morales – *e.g.* la caridad.

La imposibilidad de garantizar los deberes positivos en el estado de naturaleza tendría como correlato, según la lógica del contrato social *lockeano* en el cual la sociedad civil viene a garantizar derechos naturales preexistentes, que el papel de la sociedad es puramente negativo.⁸⁴ La sociedad sólo existe como una garantía de las libertades entendidas en forma negativa, renunciado *a priori* a cualquier pretensión de ejercer subsidiariamente los deberes positivos que los hombres tienen entre sí.⁸⁵

Sin embargo, la comprensión que tiene Locke de la relación entre el individuo y la sociedad le permite justificar que, aún cuando el individuo es el juez del contenido de la ley de naturaleza, su ingreso en la sociedad

83 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, § 5.

84 Marshall. *op. cit.*, p. 299–326; Forster. *op. cit.* p. 215–217.

85 Locke, John. Locke to Denis Grenville, [13—] 23 March. *The life of John Locke: in 2 volumes*. Ed. H. R. Fox Bourne. v. I, p. 390–393. Londres, 1876 [1677–8]. [Manuscrito: MSS adicional en el Museo Británico n. 4290, ff. 109–114].

política le transfiere a ésta última el deber de promover y proveer tanto los derechos como los deberes.⁸⁶ Según el autor, el fundamento y la orientación teológica de la obligación moral no impide a la sociedad promover las virtudes no por su valor en relación con la otra vida, sino por su utilidad para el bienestar general en esta vida.

El magistrado, como magistrado, no tiene nada que ver con el bien de las almas de los hombres o sus intereses en la otra vida [...]. Y es aún más evidente que el magistrado ordena la práctica de virtudes, no porque sean virtuosas y obliguen en conciencia, ni sean deberes del hombre hacia Dios y la vía hacia su gracia y favor, sino porque son ventajas para la convivencia entre los hombres y la mayoría de ellas son fuertes lazos y vínculos sociales, los cuales no pueden aflojarse sin hacer añicos todo el armazón [...].⁸⁷

Por lo tanto, Locke no restringe *a priori* el papel subsidiario de la autoridad civil en relación con los deberes emanados de la voluntad divina y, en consecuencia, se habilita también la implementación social de deberes positivos entre los hombres. A su vez, el fallo de eficacia de la ley de naturaleza para regular la convivencia pacífica no habilita la legitimidad de los deseos del hombre como único fundamento de su acción. Por el contrario, la falta de acuerdo sobre cuál es el contenido de la ley de naturaleza no es evidencia de su inexistencia.

Pues lo mismo que en una república es erróneo concluir que no hay leyes porque entre los jurisprudentes pueden darse diversas interpretaciones de las leyes.⁸⁸ [...] Es cierto que es deber de todo hombre ser justo tanto si hay tal cosa como un hombre justo, como si no la hay.⁸⁹

El camino para que el hombre pueda encontrar la motivación hacia

86 Locke, John. Carta sobre la tolerancia. *Escritos Sobre La Tolerancia*. Edición, introducción y traducción L. Prieto Sanchís, J. Betegón Carrillo, p. 107-125. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999 [1689], p. 112.

87 Locke, John. Ensayo sobre la Tolerancia. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*, p. 79-113. op. cit., [1667], p. 92.

88 Locke. *La ley de naturaleza*. I, p. 10.

89 Locke, John. Dos clases de conocimiento. *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil*. p. 151-153. op. cit., [1681], p- 153. [Manuscrito: MS. Locke, f. 5, p. 77-83].

las acciones buenas sin la necesidad de conocer directamente la voluntad de Dios queda así habilitado. Esto lleva al autor a afirmar que el hombre está bajo el imperio la ley de naturaleza, no tanto porque la obedezca, sino más bien porque es capaz de conocerla.⁹⁰ La naturaleza del hombre está preparada para brindarle a éste las guías necesarias para que viva pacíficamente con otros y no para abandonarlo a una vida materialista e individualmente motivada.⁹¹ El hombre, al observar su naturaleza y el mundo que lo circunda, descubre de forma intuitiva la relación entre sus acciones y las normas que se evidencian en su propio ser⁹².

De este modo, la conexión entre la obligatoriedad de la ley civil y la natural está mediada por el vínculo de deber que establece el ordenamiento natural entre todos los hombres. Si el derecho de cada hombre no surge directamente de sus propias facultades, sino como un derivado de los deberes de su naturaleza, el poder civil no puede recibir de los individuos otro poder que el que estos disfrutaban en el estado de naturaleza. De lo que se sigue que adquiere la responsabilidad de determinar los derechos y deberes a través de la restauración de la vigencia del ordenamiento natural, garantizando, así, la estabilidad del armazón que hace posible la vida humana en sociedad.

En otras palabras, en la medida en que ha quedado demostrada la ausencia de un individualismo radical en el estado de naturaleza, es preciso admitir que la primera consecuencia es que el Estado no existe para resguardar los *presuntos* derechos individuales originados por la corrupción del orden legítimo de dicho estado.

No obstante, la ausencia de un individualismo radical no conlleva anular todo individualismo. El modo de comprender la operatividad de la ley de naturaleza en el estado pre-político y en la sociedad civil no va en contra de los intereses de los individuos ya que la vida en sociedad no agota la totalidad de la realidad del hombre. En otras palabras, la aplicación de la corta lista de preceptos *claros y distintos descubiertos por la luz natural de la*

90 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §54.

91 Grant, Ruth. Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism. *The Journal of Politics*, v. 50, n. 1, 1988, p. 42-63.

92 Aaron. *John Locke*. p. 221-224.

razón es muy concreta. Si el hombre reconoce que tiene deberes consigo mismo y con su prójimo, también advierte que el ámbito en el que debe dar cumplimiento a los mismos es distinto.

La obligación de la ley de naturaleza es absoluta pero no permanente. En *An Essay on Toleration* Locke propone una clasificación de los distintos tipos de acciones que los hombres son capaces de realizar.⁹³ A su vez, en los *Essays on the Law of Nature* establece los distintos grados en los que la ley de naturaleza obliga al hombre.⁹⁴ A partir de la relación entre estas clasificaciones – tipos de acciones y grados de obligación– es posible aclarar el sentido y alcance de esta regulación o limitación de los derechos del individuo a partir de los deberes impuestos por la ley de naturaleza.

Con respecto a nuestras acciones sobre las cosas generales, esto es brevemente lo que pienso: 1ro. Que todos los preceptos negativos deben ser siempre obedecidos. 2ndo. Que las órdenes positivas sólo [deben ser cumplidas] en algunas ocasiones. Pero siempre debemos estar provistos con los hábitos y disposiciones hacia esos deberes positivos para estar preparados contra esas ocasiones. 3ro. Que entre estos dos, es decir, entre los ilícitos que están siempre y necesariamente, *quoad hic et nunc*, y aquellos que están pero en ciertas ocasiones, hay un gran espacio en donde tenemos nuestra libertad, la cual podemos utilizar de forma no escrupulosa pensando en nosotros mismos como obligados a lo que en sí mismo puede ser lo mejor”.⁹⁵

El criterio central que Locke propone es que mientras el hombre no pueda desligarse del deber de autopreservación bajo ninguna circunstancia, los deberes con el prójimo son limitados por dos aspectos. Por un lado, el hombre está obligado a preservar a toda la humanidad sólo *cuando su propia preservación no se encuentre amenazada por ello*.⁹⁶ Por el otro, aún cuando no se verifique dicha *competencia*, también queda a discreción de cada individuo advertir en cada caso el grado de obligación que tiene con su

93 Locke, John. Ensayo sobre la Tolerancia. p. 81 y ss.

94 Locke. *La ley de naturaleza*. VII, p. 78-91.

95 Locke, John. Locke to Denis Grenville, [13—] 23 March. p. 393 [Traducción propia].

Ver también Locke. *La ley de naturaleza*. VI, p. 72-4; *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II,

§§8, 12, 15, 57-63, 90 n. 19, 124; Ensayo sobre la Tolerancia. p. 93-4; 1678b, p. 395.

96 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §6.

prójimo.⁹⁷

La ley de naturaleza, al no ser un ordenamiento moral completo y absoluto, deja un amplio espectro de aspectos de la vida moral del hombre como cuestiones indiferentes. Actúa sólo como un principio regulador general que debe aplicarse según ciertas normas que atienden a las circunstancias.

Ahora bien, este amplio espectro de cuestiones indiferentes podría implicar la reapertura a la parcialidad que Locke ha intentado cerrar, apelando a la objetividad del placer y el dolor como indicativos de la moralidad de las acciones. Desde la perspectiva de las cuestiones indiferentes – o que no atañen a la sociedad – la aplicación de la ley de naturaleza en cada caso concreto queda restringida al conocimiento que cada hombre pudiera tener de ella y a la voluntad de aplicarla. El inconveniente es que aún cuando esta argumentación es admisible desde un enfoque estrictamente teórico-epistemológico, es imposible desde un enfoque que considere las situaciones concretas de la acción moral, ya que siempre podríamos llegar a la conclusión de que la ley de naturaleza no es efectiva como debiera. La relatividad y la parcialidad siempre conducen al mismo punto: el conflicto derivado por la falta o la incorrecta aplicación de los preceptos morales; lo que equivale a presagiar un escenario idéntico al que describe Strauss.

No obstante, Locke realiza dos salvedades.

(i) En sus primeras reflexiones sobre la ley de naturaleza sostiene que “los primeros principios son precisamente los que suscitan un inmediato asentimiento por parte de cualquier hombre que esté en su sano juicio, de tal modo que no hay persona cuerda que pueda dudar de su verdad, entendidos sus términos”.⁹⁸ En *An essay*, casi treinta años después, reitera que “a no ser que los hombres hubieran renunciado totalmente al sentido común, a la razón y a su propio interés, al que se muestran tan apegados, no se pudieron equivocar a la hora de otorgar su aprobación o su crítica hacia el lado correcto.”⁹⁹

97 Locke. *La ley de naturaleza*. VII, p. 78-91.

98 *Ibid.*, V, p. 55.

99 Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. II, 28, §11.

El *sentido común* al que apela en este párrafo de *An Essay* es aquel que impide que los hombres *dañen su propio medio de vida*. De esta manera, si los hombres observan que tienen por necesidad y por conveniencia que vivir en sociedad, se deduce que en todas partes existe una regla moral sobre la preservación de esta sociedad.¹⁰⁰

(ii) En segundo lugar, si a pesar de las garantías del sentido común, el amor propio hace a los hombres interpretar la ley de naturaleza en favor de sí mismos¹⁰¹ y, en consecuencia, esta ya no sirve para determinar los derechos de quienes viven bajo ella – *n.b.* en el estado de naturaleza –,¹⁰² entonces surgen las sociedades políticas para poner fin a esa condición de enfermedad.¹⁰³ De esta forma, el contrato social no sólo tiene por objetivo la constitución de un gobierno legítimo, sino también el de hacer posible nuevamente un espacio público y social donde la vigencia de la ley de naturaleza pueda tener lugar.

Las dificultades epistemológicas para la aplicación de la ley de naturaleza no se trasladan entonces a la sociedad civil. Así, aún cuando L. Strauss pueda tener razón y de forma fáctica el estado de naturaleza no reconozca otra norma que el deseo de autopreservación, el buen ordenamiento constitucional y la relación entre las leyes civiles y naturales que Locke elabora, permiten evitar el pensamiento circular en el que se encerrarían las reflexiones sobre la obligación natural en la que se encuentran todos los hombres.

Locke espera, así, que la sanción de las leyes y el accionar imparcial de los jueces retornen a los hombres a una condición en la que el fundamento último de la ley natural (*i.e.* Dios) pueda tener vigencia a partir de las motivaciones mediatas de los premios y castigos del magistrado. Locke no cambia su voluntarismo como fundamento de la obligación, dice Abrams, pero al surgir las sociedades políticas, traslada la importancia de la voluntad divina a la humana.¹⁰⁴ Así, Dios sigue siendo el autor de la

100 Seliger. *Locke's Natural Law and the Foundation of Politics*. p. 337-354.

101 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §13.

102 *Ibid.*, §136.

103 *Ibid.*, §127.

104 Abrams, Philip. Introduction. *John Locke: Two Tracts on government*. p. 3-111. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 91.

naturaleza del hombre y el que requiere a los gobiernos para limitar sus extravagancias.¹⁰⁵ Pero es el hombre el que instituye sus propios gobiernos y les da una forma concreta, aunque pueda hacer muy poco por contradecir la naturaleza y las circunstancias en las que ejercen su poder.¹⁰⁶

Esta traslación del peso argumental de la obligación a la voluntad humana tiene dos consecuencias. Por un lado, la ley de naturaleza adquiere la efectividad política de la que carece en el estado natural. Por el otro, la aceptación de la ignorancia y la parcialidad de los hombres abre el camino hacia la ampliación del ámbito para la tolerancia.¹⁰⁷ Esta tolerancia no se refiere sólo al deber individual de *respetar* ciertas concepciones del otro, sino también, y de forma fundamental, al balance necesario entre los poderes del individuo y los derechos colectivos de la sociedad.¹⁰⁸

4 Consideraciones finales

En este artículo se ha buscado responder a un interrogante. ¿Es posible matizar el individualismo *lockeano*? La tesis central en relación con ese planteamiento es que Locke recurre a instaurar una división entre la fuente de la obligación y la de la motivación, para intentar conciliar su empirismo con su voluntarismo y salvar así, aunque de forma indirecta, la operatividad de la voluntad divina en el mundo. Empero, al hacer esto no plantea un escenario idílico en el que el hombre podría permanecer sin peligros.

De acuerdo con el mandato con el cual se inicia el *Second Treatises*, una interpretación más amplia de su obra en relación con el ordenamiento moral, permite no sólo matizar el individualismo en el estadio originario de los hombres, sino también en la sociedad política. A partir de las referencias textuales que se han ido aportado a lo largo del artículo quedan, mejor justificados varios aspectos del ordenamiento moral propuesto por Locke. A saber:

En primer lugar, que la intencionalidad de Locke al presentar a Dios como el fundamento último del contenido de la ley de naturaleza es

105 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §13.

106 Dunn. *The Political Thought of John Locke*. p. 31-39.

107 Simmons. *The lockean theory of rights*. p. 99-102.

108 Seliger. *Locke's Natural Law and the Foundation of Politics*. p. 354.

brindar a los deberes y derechos una piedra de toque allende los individuos.

En segundo lugar, que la relación entre fe y razón no constriñe la libertad del hombre para decidir por sí mismo la aplicación de los preceptos morales en función de su aprehensión racional.

En tercer lugar, que los principios sobre los que se edifica la sociedad humana, aunque obligatorios, son muy pocos y no incluyen todos los espacios de la vida individual.

En cuarto lugar, que a pesar de las diferentes precauciones, la relación del individuo con la sociedad, tal como la propone Locke, se enfrenta siempre al peligro que implica que cada uno sea juez de su propia causa.

En quinto lugar, que en la medida en que se niegue que los hombres disponen de un derecho irrefrenable a seguir su deseo de autopreservación, es posible concluir que el Estado no existe para resguardar esos *presuntos* derechos individuales, sino para restaurar la ley de naturaleza que ya no sirve, como debería, para determinar los derechos y los límites de las propiedades de quienes viven bajo ella.

El reconocimiento de los problemas derivados de la parcialidad del hombre mueven al autor a justificar la imperiosa necesidad del estado, pero no con el objetivo de resguardar los derechos originados en el conflicto del estado de naturaleza. El contrato social constituye un Estado, en el cual se depositan los poderes naturales de los hombres para restaurar la vigencia de la ley de naturaleza en el espacio público y social. En última instancia, la vida social, aunque no abarca todos los ámbitos de la realidad individual, sí la hace posible.

En resumen, los textos aportados para justificar una matización del individualismo de John Locke muestran cómo el autor cimienta la vida en sociedad en la búsqueda del bien común y, al mismo tiempo, la necesidad de un Estado para solventar los inconvenientes del estado de naturaleza originados en el conflicto de intereses individuales.¹⁰⁹

109 Locke. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. II, §§50, 51, 57, 77, 124, 127.