

**ACADEMIA NACIONAL
DE CIENCIAS MORALES
Y POLÍTICAS**

**EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y
POLÍTICO DE JOHN LOCKE**

Olsen A. Ghirardi



**BUENOS AIRES
2007**

**EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y POLÍTICO
DE JOHN LOCKE**

*Discurso del Dr. Olsen A. Ghirardi,
con motivo de su incorporación como miembro correspondiente
en Córdoba a la Academia Nacional de
Ciencias Morales y Políticas*

Las ideas que se exponen en esta publicación son de exclusiva responsabilidad de los autores, y no reflejan necesariamente la opinión de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.

Fotografía de portada de Marcos Chamudes

ISSN: 0325-4763

Hecho el depósito legal

© Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas

Avenida Alvear 1711, P.B. - Tel. y fax 4811-2049

(1014) Buenos Aires - República Argentina

ancmyp@infovia.com.ar

Se terminó de imprimir en Talleres Gráficos Leograf

Rucci 408 - Valentín Alsina - Prov. de Bs. As. en el mes de agosto de 2007.

**ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS
MORALES Y POLÍTICAS
JUNTA DIRECTIVA 2007 / 2008**

Presidente Académico GREGORIO BADENI
Vicepresidente Académico ISIDORO J. RUIZ MORENO
Secretario Académico HUGO O. M. OBIGLIO
Tesorero Académico JORGE EMILIO GALLARDO
Prosecretario Académico FERNANDO N. BARRANCOS Y VEDIA
Protesorero Académico HORACIO SANGUINETTI

ACADÉMICOS DE NÚMERO

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Segundo V. LINARES QUINTANA	..03-08-76	Mariano Moreno
Dr. Horacio A. GARCÍA BELSUNCE21-11-79	Rodolfo Rivarola
Dr. Pedro J. FRÍAS10-12-80	Estanislao Zeballos
Dr. Alberto RODRÍGUEZ VARELA28-07-82	Pedro E. Aramburu
Dr. Natalio R. BOTANA11-07-84	Fray Mamerto Esquiú
Dr. Ezequiel GALLO10-07-85	Vicente López y Planes
Dr. Horacio SANGUINETTI10-07-85	Julio A. Roca
Dr. Carlos María BIDEGAIN25-06-86	Fray Justo Santa María de Oro
Dr. Carlos A. FLORIA22-04-87	Adolfo Bioy
Dr. Leonardo MC LEAN22-04-87	Juan B. Justo
Monseñor Dr. Gustavo PONFERRADA	..22-04-87	Nicolás Avellaneda

Nómina	Fecha de nombramiento	Patrono
Dr. Gerardo ANCAROLA	18-12-92	José Manuel Estrada
Dr. Gregorio BADENI.....	18-12-92	Juan Bautista Alberdi
Dr. Eduardo MARTIRÉ.....	18-12-92	Vicente Fidel López
Dr. Isidoro J. RUIZ MORENO	18-12-92	Bernardino Rivadavia
Dr. Jorge R. VANOSI.....	18-12-92	Juan M. Gutiérrez
Dr. Félix LUNA.....	23-04-97	Roque Sáenz Peña
Dr. Víctor MASSUH	23-04-97	Domingo F. Sarmiento
Dr. Hugo O. M. OBIGLIO	23-04-97	Miguel de Andrea
Dr. Alberto RODRÍGUEZ GALÁN.....	23-04-97	Manuel Belgrano
Dr. Fernando N. BARRANCOS Y VEDIA	28-04-99	Benjamín Gorostiaga
Dr. Dardo PÉREZ GUILHOU.....	28-04-99	José de San Martín
Dr. Adolfo Edgardo BUSCAGLIA.....	10-11-99	Dalmacio Vélez Sársfield
Dr. Juan R. AGUIRRE LANARI	27-11-02	Justo José de Urquiza
Dr. Bartolomé de VEDIA	27-11-02	Carlos Pellegrini
Dr. Carlos Manuel MUÑIZ	24-09-03	Nicolás Matienzo
Dr. Miguel M. PADILLA	24-09-03	Bartolomé Mitre
Sr. Jorge Emilio GALLARDO	14-04-04	Antonio Bermejo
Dr. René BALESTRA	14-09-05	Estaban Echeverría
Dr. Alberto DALLA VÍA.....	14-09-05	Félix Frías
Dr. Rosendo FRAGA.....	14-09-05	Cornelio Saavedra
Embajador Carlos ORTIZ DE ROZAS	14-09-05	Ángel Gallardo
Dr. Mario Daniel SERRAFERO.....	14-09-05	José M. Paz
Dr. Juan Vicente SOLA	14-09-05	Deán Gregorio Funes

*Palabras de presentación a cargo del
académico de número Dr. Alberto Rodríguez Varela*

La Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, por el voto unánime de sus integrantes, designó al Doctor Olsen Antonio Ghirardi, Miembro Correspondiente en la Provincia de Córdoba.

El Doctor Ghirardi llega a nuestra corporación después de transitar una fecunda trayectoria intelectual.

Graduado en Derecho y Doctorado en Filosofía, se ha prodigado, a lo largo de medio siglo, como profesor de las Universidades Nacional y Católica de Córdoba, teniendo a su cargo las cátedras de Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Derecho.

Simultáneamente con el ejercicio de la docencia, se desempeñó como Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Rector de la misma casa de estudios, Conjuez de la Cámara Federal de Córdoba y Miembro Fundador del Consejo de la Magistratura de Córdoba.

Ha participado en innumerables congresos, seminarios y jornadas científicas, y es miembro de número de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, en la que se desempeñó como Secretario, Vicepresidente, Director de Publicaciones y, hasta hace muy poco, Presidente.

El Doctor Ghirardi recibió numerosas distinciones de instituciones académicas argentinas y del exterior. Entre ellas las designaciones de Miembro de Honor de la Universidad Autónoma de Guadalajara, Profesor Consulto de la Universidad Leonardo da Vinci de Palermo, Italia; Profesor “honoris causa” de la Universidad Católica de Córdoba, integrante del Comité Científico Internacional de los Archivos de Filosofía del Derecho de Francia; Profesor Extraordinario Visitante de la Universidad Católica de Salta y Director del Instituto de Filosofía del Derecho de la Academia de Filosofía del Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba.

La lista de sus publicaciones es numerosa y calificada. Está integrada por libros, opúsculos e incontables artículos que resultaría imposible reseñar y comentar en esta breve presentación.

A juicio de Alberto Caturelli, volcado en su “Historia de la Filosofía en la Argentina”, en la obra filosófica de Ghirardi sobresalen dos vertientes: una orientada a la filosofía de la naturaleza, que se inicia con su tesis sobre “La individualidad del corpúsculo”, publicada en Córdoba en 1950, bajo el influjo de Jacques Maritain, y otra dedicada a otros temas, concernientes, sobre todo, a la lógica del derecho.

A esta etapa de madurez intelectual corresponde su libro “Hermenéutica del Saber”, publicado en 1979, en el que subraya la subordinación del saber jurídico a la Filosofía Moral.

Señala nuestro académico, con orientación claramente aristotélica, que “toda ley jurídica debe suponer el conocimiento de la realidad natural en sus leyes físicas y la realidad humana en su vertiente moral. Así como el conocimiento del cosmos nos lleva a Dios en una parábola ascendente, desde aquí descendemos hacia el hombre para delinear su conducta moral. Después de la ciencia empírica y teórica, la Filosofía de la Naturaleza y, después de ésta, la Metafísica; luego, podemos inferir una ética que regule el obrar humano”.

Agrega Ghirardi que “el saber jurídico aparece, así, como una parte de la Filosofía Práctica, que tiene como meta darnos reglas naturalmente razonadas, con el fin de lograr el bien común de la sociedad. Y el saber jurídico es una ciencia práctica, porque ordena la verdad en cuanto se dirige hacia la operación como fin”. En esa perspectiva “la filosofía práctica en general (o filosofía moral) y la ciencia práctica en general (o ciencia moral) son reguladoras del saber jurídico. Por eso –concluye Ghirardi– el derecho es parte de la ética, aunque tiene su propio objeto formal”.

Nuestro académico no desdeña los aportes que puedan venir del empirismo o del normativismo jurídico a condición de que esas corrientes no pretendan ser la única vía válida para conocer el fenómeno jurídico. Porque, como acertadamente lo señala, “el camino para el conocimiento del orden natural debe partir de la experiencia, pero ese saber no debe permanecer *sumido* en la experiencia”, como lo sugiere el empirismo.

Ghirardi culmina estas reflexiones, volcadas en su libro *Hermenéutica del Saber*, señalando que “entre un empirismo que no sale de los hechos y un normativismo que analiza posibilidades fuera de la realidad, el tomismo, fiel a sus viejos principios, acuñados en una larga tradición filosófica, se sitúa en el justo medio. Sin abandonar la experiencia, y asignando la debida importancia a los hechos; sin desechar totalmente los métodos racionalistas, que propugnan un análisis desde un punto de vista normativista puro; axiomatizando, en definitiva, formas de acción y deduciendo otras normas de menor jerarquía a partir de ellas”, propone y aspira a hacer una gran síntesis –a la que adhiere el autor– de posturas calificables como parciales.

Acreedores también a un análisis pormenorizado, que lamentablemente no podemos hacer en esta sucinta presentación, son sus libros “El razonamiento forense” y “Lógica del proceso judicial”.

Diremos, sin embargo, que las reflexiones volcadas en estas obras no tienen sólo la significación propedéutica que frecuentemente se le asigna a la lógica. Tienen también una proyección insoslayable en el ámbito del control de la supremacía de la constitución atribuida a todos los jueces de la República. Porque siguiendo el magisterio de Alfredo Fragueiro, a quien Ghirardi cita expresamente, “por encima de la ley y de la doctrina de eximios juristas, rige la lógica jurídica”. Ello así, porque “no hay jurídicamente ningún razonamiento válido si no seguimos con rigor los principios y reglas de la Lógica”. Estas, obviamente, son incompatibles con la autocontradicción y la ausencia de fundamentación coherente. De allí que, como lo marca nuestro académico, los tribunales supremos nacional y provinciales deban ejercer ese control de logicidad que ha procurado cumplir, con algunos altibajos, la Corte Suprema de Justicia de la Nación desde el lejano caso “Calvete”, del 14 de septiembre de 1863, publicado en el tomo 1 pág. 345.

El Doctor Ghirardi es también autor de una obra de antropología filosófica titulada “La persona humana antes del nacimiento”, publicada en 1991, en la que expone el “derecho a la continuidad de la vida”, demostrando que a partir de la concepción no hay ninguna discontinuidad que permita sostener una suerte de transubstanciación o modificación de la sustancia, en sentido filosófico, del ser que surge de la fusión de los gametos masculino y femenino, cuyo derecho a la vida no puede vulnerarse sin incurrir en un verdadero homicidio, desechando así la pretensión de asignar al implante del embrión en el endometrio un significado inadmisibles tanto para la antropología filosófica como la biológica.

Debemos referirnos, asimismo, a un grupo de libros en los que Ghirardi examina, con prolijidad admirable, el pensamiento de los hombres que integraron la denominada “generación de 1837”.

La serie se inicia con “El primer Alberdi”, publicado en 1989, y continúa con “El derecho natural en Alberdi” (1997) y

“La Filosofía en Alberdi” (2000), culminando con “La generación del 37 en el Río de la Plata” (2004) y “Vicente Fidel López en Córdoba” (2005).

Es imposible efectuar una reseña de estas obras de incuestionable mérito intelectual y de enorme interés para filósofos, juristas, politólogos e historiadores.

No podemos ni siquiera transcribir sus conclusiones. Diremos, solamente, con el autor, que “en la generación de 1837 brilló muy alto el pensamiento filosófico, especialmente la filosofía de la historia, sobre todo en Alberdi y Echeverría.”

“En segundo lugar, la joven generación propicia una superación política del enfrentamiento entre unitarios y federales. La paz y el orden que se buscan se darán como consecuencia de esa integración –según se pensaba– que implica hermanarse en pos de un único ideal, que es el de la Nación”.

No obstante su indudable mérito, dejaremos sin comentar otras importantes obras del Doctor Ghirardi como “La retórica y la dialéctica en el razonamiento forense”; las “Lecciones de Introducción a la Filosofía del Derecho”; su estudio sobre Alfredo Poviña en el centenario de su nacimiento; un volumen sobre “Filosofía del Trabajo”, su disertación en la Academia Nacional de Derecho de Buenos Aires titulada “Para una filosofía de la persona humana y el derecho a la salud”; su reciente libro “Common Law & Civil Law”, y muchos otros trabajos dispersos en las más diversas revistas y publicaciones científicas.

Como el Doctor Ghirardi, por razones de salud, no pudo pronunciar su discurso de incorporación sobre “El pensamiento Filosófico y Político de John Locke”, la Mesa Directiva resolvió publicar su texto en los Anales, precedido de estas breves líneas de presentación. Con ellas he procurado brindarle la más cordial bienvenida y expresarle la complacencia de la Academia por contactarlo entre sus miembros.

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y POLÍTICO DE JOHN LOCKE

Por el académico correspondiente DR. OLSEN A. GHIRARDI

Sumario

- I. El panorama del siglo XVII en Inglaterra
 - 1. La situación política
 - 2. La situación religiosa
 - 3. La situación filosófica y científica

- II. La formación intelectual de John Locke

- III. La estada en Francia

- IV. Las polémicas de John Locke
 - 1. Contra el innatismo de las ideas
 - 2. Contra la tesis del origen divino del poder político
 - 2.1. El *Patriarca* o el poder natural de los reyes: Robert Filmer
 - 2.2. La refutación de Locke a Filmer. El *Primer Tratado del gobierno civil*

V. La teoría política de John Locke contenida en el *Segundo Tratado del gobierno civil*

VI. La teoría del consentimiento

VII. Algunos aspectos destacables del pensamiento lockeano

Notas

Apéndice

I. El panorama del siglo XVII en Inglaterra

La historia pareciera demostrar que ciertas personas han sido mimadas por el destino. John Locke es una de ellas. No sólo era inteligente; además, fue afortunado. Alboreaba la Ilustración en Inglaterra e iba creando el clima que luego se volcaría hacia el continente. Y si bien existía en la gran Isla una corriente, ya de larga data, que se insinuaba como empirista, Locke fue el verdadero impulsor del empirismo en la Edad Moderna, que se opuso tenazmente al innatismo de ideas que preconizara Descartes en el continente europeo, al escribir sus obras, entre las que destaca el famoso *Discurso del Método* (1637). Así, encabezó la tríada que se completó con Berkeley y Hume y marcó un derrotero en su país, que científicos y filósofos siguieron con notorio empeño. Pero, por otra parte, en el orden político, fue el fundador de la corriente político-liberal burguesa, que combatiera el absolutismo político, reinante a la sazón en el horizonte de la Europa que, dejando atrás la Edad Media, se aventuraba hacia nuevos tiempos.

Es indudable que Locke (1632-1704) vivió en un siglo de transición y eso hizo su gloria, ya que tenía condiciones intelectuales que le permitieron adentrarse en los problemas de diversas disciplinas para aportar soluciones, que lograron pronto consenso. Es cierto que los hombres de su tiempo –por la naturaleza del desarrollo del saber– podían aun alcanzar las diferentes esferas del conocimiento con cierta profundidad, cosa que, por ejemplo, ya no podría ocurrir en el siglo XX, dado el número y la complejidad de las disciplinas.

Hacia la segunda mitad del siglo XX, se publicaron numerosos trabajos sobre John Locke, al cumplirse el tricentenario de la edición de sus obras fundamentales, que vieron la luz en el año 1690: *El Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*.

Esa circunstancia, naturalmente, estimuló a diversas personalidades que se apresuraron a profundizar las raíces del pensamiento de este notable pensador, llamado también con razón el verdadero *patriarca* del empirismo inglés. Esos trabajos arrojaron mucha luz sobre el tema que nos ocupa, como lo es el libro salido de Cambridge University Press, en 1969, cuyo título fuera *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatise of Government"*, debido a la tarea del profesor John Dunn, que llega a nuestras manos en versión francesa de Presses Universitaires de France, titulado en esa versión *La pensée politique de John Locke. Une présentation historique de la thèse exposé dans les Deux Traités du gouvernement* (Paris, 1991). Diremos, desde ya, que será un auxiliar invaluable.

1. La situación política

Creemos que es necesario hacer un breve esbozo de la situación política del país inglés para que mejor pueda apreciarse la actuación del pensador que nos ocupa.

La Inglaterra del siglo XVII afrontó períodos ciertamente turbulentos. En esta época de transición, la lucha entre el poder de los monarcas y el Parlamento se hizo enconada y, a veces, sangrienta.

En la primera mitad del siglo, al Estuardo Jacobo I (1603-1625) le había sucedido en el trono Carlos I (1625-1649), quien tuvo que sufrir la Revolución de 1648, que no se limitó a deponerlo sino que lo ejecutó. Apareció, entonces, un gobernante de

mano fuerte, Oliverio Cromwell, que atemperó los ánimos, pero se transformó en un dictador.

Restaurados los Estuardos con Carlos II (1660-1685), el conflicto entre el Rey y el Parlamento volvió a renovarse. El monarca pretendía el poder absoluto y, por su parte, el sector popular deseaba establecer un gobierno republicano. Los centros visibles de las fuerzas en pugna se concentraban alrededor de los poderes mencionados.

A la muerte de Carlos II, le sucedió Jacobo II (1685-1688), en cuyo reinado estalló la segunda revolución del siglo, ésta la de 1688, que acabó definitivamente con el poder de los Estuardos. Guillermo de Orange será el nuevo rey, a quien el sector popular le exigirá una *Declaración de Derechos*.

Este breve esbozo demuestra la difícil situación que atravesaba la política inglesa: dos revoluciones y la ejecución de un rey, en un lapso relativamente breve. Sin lugar a dudas, cada inglés había tomado partido. El padre de nuestro John Locke se había enrolado en el partido del Parlamento y eso influiría en el pensamiento del hijo, que abrazó la misma causa política.

2. La situación religiosa

Pero, además de ese farragoso horizonte político, en Inglaterra se vivía una situación de todo orden harto compleja, en la que se entremezclaban factores religiosos, sociales y económicos. Por si fuera poco, en este volcánico proceso, mediaban también turbulencias surgidas de sectores científicos, tecnológicos y filosóficos.

En el orden religioso, como se sabe, en Europa se había quebrantado la unidad de la fe, cosa que ocurrió igualmente en Inglaterra, con perfiles propios y singulares. Enrique VIII (en 1534) e Isabel I (en 1562), con el *Acta de Uniformidad*, habían introducido una reforma religiosa extrema (la Iglesia anglicana)

para liberarse de la injerencia del Papado, aunque los católicos sumaban aún una parte importante de la población. A todo ello, habían de agregarse los calvinistas que, por fuera de la Iglesia anglicana, sostenían que los católicos, autorizando el culto de las imágenes, habían vuelto a caer en la idolatría.

A su vez, se llamó *puritanos* a los religiosos fundamentalistas, quienes se opusieron a la Iglesia anglicana, la única oficial en Inglaterra después de la Reforma antes mencionada, y rechazaban toda jerarquía eclesiástica.

Los factores religiosos se entrelazaban con los sociales, económicos y políticos, ya que los Estuardos, que habían querido gobernar el país de manera absoluta y sin cortapisas, habían establecido impuestos sin convocar al Parlamento. Ello enfureció a la ya fuerte clase burguesa, que pretendía, igualmente, intervenir en las relaciones exteriores del país.

Y el problema religioso, siempre presente, determinó que el *Parlamento*, votase un *bill de exclusión* para impedir que el duque de York, que era católico, ocupara el trono de Inglaterra. A raíz de esta circunstancia surgieron dos partidos: los *whigs* y los *torys*. Huelga decir que John Locke, siguió a su padre –calvinista puritano– en materia religiosa, como así en su pensamiento político, ya que perteneció también al primero de los partidos nombrados.

Quiere decir que John Locke, que conoció y estudió la obra de Calvino, titulada *Institución cristiana* (publicada en 1535), pudo sostener, fundadamente, que la religión supone, en primer lugar, el conocimiento de Dios y, luego, el conocimiento del hombre.

Como descripción de la situación religiosa en Inglaterra todavía nos permitimos citar un párrafo de la biografía de *María Estuardo* escrita por Paule Henry Bordeaux (México, Grijalbo, 1957, pág. 309): Hacia 1580, en la Inglaterra de Isabel “...la vida

de los católicos parece imposible en esos momentos...pues, como verdaderos parias, no pueden viajar según su voluntad ni acercarse a Londres más allá de ciertos límites. Les está prohibido obtener cargos oficiales, ser *sherif*, oficial, abogado, escribano, médico e incluso boticario; heredar, llevar armas, tener maestros católicos para enseñar a sus hijos, perseguir a sus deudores, emprender el menor proceso o hacerse enterrar en el cementerio. Deben pagar una multa si no van a la iglesia protestante y la extraña a la par que elevada suma de 663 libras cada vez que escuchan la misa. Los que no tienen medio de pagarla van a la cárcel”.

3. *La situación filosófica y científica*

A pesar de toda esa turbulencia, la Inglaterra del siglo XVII vivía un período de intensa labor intelectual, situación que compartía con la Europa continental.

Los conocimientos matemáticos y los de las ciencias naturales, tuvieron en este ámbito su estrella científica de mayor brillo, que fue, sin duda alguna, la de Newton, quien había formulado la ley de atracción universal de los cuerpos físicos y había publicado en 1687 su *Philosophie Naturalis Principia Mathematica*. En esa época, los sabios escribían en latín, de tal forma que existía una ventaja para todos ellos, pues podían leerse recíprocamente en un idioma común en todas las latitudes, lo que significaba una positiva ventaja.

Newton presentó su originalísima comunicación a la Academia de Ciencias de Londres, Academia que había sido aprobada por el rey Carlos II, mediante una Carta del año 1662. La obra de Newton venía a aportar un espaldarazo a la tesis que sostenía que la fuente de todo conocimiento científico está en la observación y en la experiencia; y, en su virtud, matemáticamente, se podía prever el movimiento de los astros y la aceleración de los cuerpos. Sin embargo, quizás sería menester hacer notar que

Newton no excluyó la intervención divina en el universo, extremo que, de alguna manera, vinculaba el conocimiento científico con las actitudes religiosas.

En el orden biológico, a su vez, W. Harvey, médico de Carlos I, había efectuado serios trabajos sobre la circulación de la sangre. Escribió una obra que tituló *De motu cordis*, luego de haber efectuado estudios en Italia. Naturalmente, sus trabajos habrían despertado el interés de Locke, que era médico.

El florecimiento de los estudios científicos no se daba solamente en Inglaterra. En toda Europa, desde el siglo XVI, luego de las investigaciones de Nicolás Copérnico, se intensificaron. El paso del sistema astronómico geocéntrico al heliocéntrico intensificó el despertar científico general. En efecto, la publicación en 1543, del libro *De revolutionibus orbium coelestium* produjo ecos por doquier.

Así también, en el siguiente siglo, el frondoso aporte de Galileo Galilei, desde que escribiera *IL Saggiatore* (1623) hasta sus famosos *Diálogos*, conocidos en todo el mundo científico, conmovieron profundamente a toda la comunidad. En todo ello, la fundación de la Academia de los *Linnei* (1603) en Italia había marcado una etapa fundamental.

En el mismo orden, pero en otras materias, la actividad desplegada por Grocio, Pascal, Spinoza y, en la propia Inglaterra, por Hobbes, teñía el panorama general con una fuerza incontenible.

No queremos dejar de mencionar las obras de carácter específicamente religiosas y de honda significación. Así, Richard Hooker, el *juicioso* Hooker, como lo denomina el propio Locke, escribió una obra teológica que tuvo un verdadero ascendiente en la comunidad inglesa. Este teólogo había lanzado a la luz *Laws of Ecclesiastical Polity* en el año 1594, obra que fue considerada esencial en la formación de la teología anglicana. Como se verá más adelante, Locke la cita con frecuencia cuando analiza los argumentos que esgrimirá contra Filmer.

Por su parte, Robert Filmer, en este período de luchas sangrientas, escribe (aproximadamente en 1640), una obra que señalará la consolidación de una polémica religiosa hartamente encendida y que indicará la culminación de un proceso. El tema es teológico y religioso y tenía como objetivo apoyar la tesis del *derecho divino de los reyes*, confirmación de la creencia de la necesidad de monarquías absolutas. El libro de Filmer se tituló *El Patriarca o el poder natural de los reyes* y apareció publicado recién en 1680. Si se quiere tenía como antecedente la obra de Herbert de Cherbury, *La verdad*, de 1628, que ya había querido concluir con las controversias religiosas, pero, por el contrario, ello no hizo sino exacerbarlas.

La abundante lista de los polemistas nos impide ser exhaustivos. Sin embargo, resulta necesario citar aun la obra de J. Milton que, hacia 1647, escribió la *Areopagítica*, en la que reclama libertad para interpretar la Biblia y poder así acercarse a la verdad en estos temas político-religiosos, que se discutieron con tanta intensidad.

Probablemente, la ejecución del rey Carlos I, sirvió de acicate para estas discusiones que se volcaron al público con verdadero fervor. Filmer, no sólo escribió la obra ya mencionada, sino un opúsculo hacia 1648 sobre “la necesidad del poder absoluto de los reyes y especialmente del de Inglaterra”. Sumó luego sus “*Observaciones sobre el origen del gobierno acerca del “Leviathan” de Hobbes*”, el “*contra-Salmasius*” de Milton” y el “*De jure belli*” de Grocio”, y, en 1652, las “*Observaciones sobre Aristóteles en su teoría política*”.

Con este breve inventario cerramos este esbozo de este panorama sobre el siglo XVII en Inglaterra, no sin antes, expresar aun algunos comentarios generales que ayudan a caracterizar la época.

En el siglo que nos ocupa se comienza a advertir un activo crecimiento demográfico y la influencia de las ciudades que se

hace perceptible, especialmente en el caso de Londres, que avanza hacia lo que será una gran urbe. Diríamos que se prepara para el industrialismo que se hará evidente más tarde, en pleno siglo XVIII.

Y, si queremos tildar de revolución intelectual y científica, la que ocurre bajo los ojos de la comunidad social, debemos forzosamente mencionar los avances en las comunicaciones. Inglaterra ya se perfila como una potencia marítima y afianza su flota mercante interna y externa, fluvial y oceánica.

En el orden económico se van gestando las grandes compañías comerciales y las instituciones bancarias. Los burgueses, enriquecidos gracias al comercio, aparecen con pretensiones políticas y se va insinuando, poco a poco, un capitalismo emergente.

En ese medio, se insinúa también –lo reafirmamos– una nueva concepción del mundo que en el orden socio-cultural se hace nítida y se reflejará en el orden político para proyectarse en el mundo jurídico, como ocurre siempre que la humanidad acusa mutaciones históricas en un momento y en un lugar determinados. Las concepciones fijas de la época medieval, ceden el paso a otras más móviles y flexibles que advienen con la Edad Moderna.

Pasaremos ahora a perfilar la formación intelectual de John Locke para que nos sea más clara su actitud ante los problemas que la historia puso en su camino.

II. La formación intelectual de John Locke

John Locke (1632-1704) provenía de una familia –diríamos, hoy– de clase media. Su padre –que era jurista– le formó en la religión calvinista y, sin duda, le influyó también políticamente para abrazar el partido del Parlamento, contra la tesis de la monarquía absoluta y el origen del poder divino de los reyes. Estu-

dió en Oxford y se orientó hacia el estudio de las ciencias naturales para recibirse de médico.

Entró al servicio de Lord Ashley, conde de Shaftesbury, circunstancia que marcó en gran parte su vida, ya que este personaje intervino activamente en la azarosa política inglesa de la época.

Leyó y escribió incansablemente. A edad temprana (hacia 1660 y 1664) redactó sus *Ensayos sobre la ley natural* (Oxford, von Leyden, 1954), tema que nos ocupará oportunamente.

Viajó a Francia en dos oportunidades. Es de destacar que los viajes a Francia por parte de los ingleses y, a la inversa, a Inglaterra por parte de los franceses siempre estimuló intelectualmente, con singular intensidad, a los protagonistas. Citemos, por ejemplo, el caso de Voltaire y Montesquieu, y el de Adam Smith y el del propio Locke.

Este último, viajó hacia 1672 –quizás un poco antes– y tomó conocimiento de la filosofía cartesiana. También se aplicó al estudio de las teorías de Pierre Gassendi (1592-1655) –natural del sur de Francia–, que, según un autor, cultivó “una mezcla de escepticismo contra los dogmáticos y de empirismo y sensualismo gnoseológico”.

Volvería a Francia durante los años 1675 y 1679. Hizo una larga estada en Montpellier. En este lugar, sede de la Facultad de Medicina más antigua y más prestigiosa de Europa a la sazón, permaneció por bastante más de un año, probablemente, en parte, por razones de salud y porque, además, halló buenos incentivos filosóficos y científicos para profundizar sus estudios y por su curiosidad por la situación política, religiosa y social del medio. Quiere decir que, todavía en esta época, le interesaban profundamente los conocimientos que proporcionaban las ciencias naturales y la posibilidad de acceder a ellos, aparte de la experiencia vital.

Montpellier no era, por otra parte, sólo un foco intelectual dedicado de manera absoluta a las ciencias médicas. El sur de Francia, que había conocido las cruentas luchas religiosas contra los cátaros y, en verdad, todo el Languedoc, profesaba, en general, ideas muy particulares acerca de la filosofía y acerca de los problemas del conocimiento. Más aún: los problemas de la relación entre las ciencias particulares y la filosofía, las intrincadas cuestiones de los métodos científicos y las disputas sobre la autoridad de Aristóteles, no eran temas extraños para los estudiosos.

Un ejemplo paradigmático –aunque esto sea una digresión, que, no obstante ello, estimamos muy útil– es el de Francisco Sánchez (nacido hacia mediados del siglo XVI y fallecido en 1623 –los biógrafos difieren–). Habría nacido en España o en Portugal –también en esto difieren– y se graduó como médico en Montpellier. Se radicó más tarde en Toulouse, en cuya ciudad, en 1581, publicó un libro titulado *Quod nihil scitur* (*Que nada se sabe*). Esta obra se mostraba como evidentemente filosófica, respiraba escepticismo, como se advierte por su mismo título, y trasantaba una profunda crítica hacia todo aristotelismo. Dos extremos atraían su incisiva atención: las definiciones de los aristotélicos, calificadas como meramente verbales y las demostraciones silogísticas. Sin duda alguna, Francisco Sánchez participó de un movimiento que se desarrolló en el siglo XVI y se prolongó en el siguiente, que arremetió contra la filosofía escolástica.

En consecuencia, la meditación sobre el método que una verdadera ciencia debe observar, así como la capacidad de la mente humana para lograr el conocimiento y la posibilidad misma del conocimiento científico, se transformaron en el principal objeto de las disquisiciones filosóficas. Por supuesto, la tendencia era empirista y nominalista.

Se puede afirmar, sin lugar a dudas, que un extremo se presentaba como inexorable para este innovador: en todo conocimiento, la experiencia es un factor insoslayable. De ella no puede prescindirse. Ello indica, por su parte, que su escepticismo podía ser provisorio y que, en el caso de lograr un apoyo firme e indubitable, el conocimiento todavía podía ser posible. Alguien ha dicho que, en cierta medida, preanunciaba a Descartes y la tesis que se sustentaría en el *Discurso del método*. También se le suele mencionar como inspirador del atomista francés Pierre Gassendi, quien nació, estudió y profesó en Aix-en-Provence y, más tarde, en París.

En sustancia, su fama se extendió por toda Europa y se habrían publicado cuatro tratados filosóficos en Rotterdam, en 1649. Demás está decir que sus obras médicas publicadas en Toulouse, son cuantiosas.

La obra *Quod nihil scitur* (“Que nada se sabe”) fue traducida y editada en Madrid en lengua castellana, con prólogo de Menéndez y Pelayo.

El proceso seguido por el desarrollo del saber es explicable en ese tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. En la época medieval la filosofía era llamada la *sierva de la teología*. El punto de partida del filosofar era el dogma; era la sentencia indiscutible avalada por la fe. El método del conocimiento era primordialmente deductivo y el silogismo un instrumento que se utilizaba con preferencia. Se iba de lo *universal* a lo *particular*.

Una nueva concepción del mundo advino con la Edad Moderna, facilitada por el resquebrajamiento europeo de la unidad religiosa, el abandono de la teoría geocéntrica por la heliocéntrica con Copérnico y la demostración de la rotundidad de la tierra (viaje alrededor del mundo de Magallanes en 1520). Por su parte, aparecieron científicos que produjeron un avance prodigioso de las ciencias particulares (entre ellos, Galileo) lo que significó la explicable utilización del método inductivo, con la consiguien-

te necesidad de acudir a la observación y al experimento. El punto de partida del conocimiento, en este ámbito, obligatoriamente comenzaba por la experiencia. No fue extraño, en consecuencia, que fueran las ciencias médicas, las que pregonaran la apertura de un nuevo horizonte en el área del conocimiento y que algunos médicos fueran indudables protagonistas.

Además, geográficamente, esta apertura se dio en el sur de Francia en una franja de ciudades que iba de Aix-en-Provence en el este hasta Burdeos en el oeste, pasando por Montpellier, Toulouse y Carcassonne, entre otras ciudades. Era, en parte, el viejo territorio de las llamadas herejías de la Occitania, fundamentalmente la de los Cátaros del siglo XIII, territorio, en ocasiones políticamente independiente, en otras dependiente del rey de Aragón y, finalmente, del rey de Francia. Las herejías fueron ahogadas, pero existió siempre una atmósfera muy singular, propicia a las novedades.

Este médico-filósofo –Francisco Sánchez– estudió ciencias médicas en Montpellier y se radicó luego en Toulouse, donde realizó autopsias frecuentes y escribió en 1576 su principal libro que ya mencionamos –que habría abierto el camino a Descartes– y que se publicaría en 1581¹.

Francisco Sánchez no debe ser confundido con su homónimo, un humanista español (1523-1601), insigne gramático, que también se preocupó por los problemas metodológicos de las ciencias y criticó el imperio de la metafísica escolástica y el abuso de la dialéctica, lo que le valió ser acusado ante la Inquisición.

No es de extrañar, pues, que Locke se viera alentado en estas latitudes por sus preocupaciones gnoseológicas y se esmerase en meditar sobre la participación que la experiencia y el raciocinio tienen en el conocimiento científico, luego de sus viajes a Francia y, especialmente, después de su larga estada en Montpellier.

Debe recordarse que Locke, ya desde 1671, había orientado sus estudios hacia los *problemas del conocimiento* (problema de la aptitud de la mente humana para conocer y analizar el origen de las ideas). En este período ya había escrito su *De intellectu humano*, punto de partida de lo que más tarde será el famoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Si esto es así, habría meditado sobre la materia durante diecinueve años antes de publicar sus conclusiones.

Es decir, Locke se formula el siguiente plan de trabajo: es preciso, para orientar nuestra conducta en el “obrar” y en el “hacer” (*praxis*), conocer previamente cuál es el origen de nuestras ideas y, por sobre todo, tener en claro cuál es la capacidad de nuestro entendimiento. En otras palabras: *la gnoseología debe ser previa a la ontología* y, con ello *a la ética y a la política*. Y, desde otro ángulo: el “conocer” *debe ser anterior al “obrar” y al “hacer”*. Esta fórmula anticipa a la Ilustración y, a su fase epigonal, la de los ideólogos franceses.

Con lo que va dicho, ya estamos adelantando que Locke sufrió un cambio en la orientación de sus estudios. Si bien, en el comienzo se interesó más por las ciencias naturales, más tarde se dedicó más bien a los estudios filosóficos (gnoseológicos) e, igualmente, a las actitudes políticas, morales y religiosas. El profesor John Dunn, en la obra que hemos citado más arriba² cree que hay fundamento para decir que Locke sufrió una *crisis* entre los años 1660 a 1667, que, si bien no provocó una ruptura total en su pensamiento, le incitó a una empresa “auténticamente intelectual”. Para decir esto, Dunn se apoya, especialmente, en el carácter “cerrado y aislado de sus primeros escritos”. Esto, evidentemente, no le suprimió el interés por la visita a Montpellier, donde el eje de los estudios pasaba también por el hombre en su perspectiva somática y psíquica.

En los últimos años de los Estuardos (período de Jacobo II), tanto la situación personal de Shaftesbury, como la de Locke, da-

das sus ideas, hacían que peligrase la vida de los opositores, razón por la cual Locke halló refugio en Holanda, hacia la década de los años ochenta (1683 a 1688). Allí conoció a Guillermo de Orange, futuro soberano de Inglaterra, y regresó a su país consumada la segunda revolución de ese siglo en su tierra.

En el año 1690 Locke publicó –como ya dijimos– dos obras importantísimas: *Ensayo sobre el entendimiento humano* (*An Essay Concerning Human Understanding*) y los *Dos tratados sobre el gobierno civil* (*Two Treatises on Government*)³.

Estas obras habrían sido escritas a lo largo de varios años, especialmente en el caso de la primera de ellas. Con respecto a la obra sobre el “gobierno” se sostiene que parte del segundo tratado habría sido escrito antes que el primero, cosa que es posible, dado que el primer tratado constituye su contestación a Filmer. El libro de éste –recordemos– había sido publicado en 1680.

Además de éstas, Locke publicó otras obras: *Epístolas acerca de la Tolerancia*, *Pensamientos acerca de la Educación*, *Conducta y Entendimiento* y otros trabajos sobre las *Escrituras*, incluyendo algunos artículos póstumos⁴.

Pero, como ocurre siempre, lo que aprendió en su infancia le acompañó toda su vida. Al formarse Locke en una familia de religión calvinista y al ser su padre puritano, adhirió desde pequeño a los valores que le habían proporcionado sus padres y la tradición familiar. Su teoría social y política descansa primordialmente en esos valores. La “racionalidad de la existencia humana era considerada tributaria de las verdades de religión y la teología se mostraba como una valiosa llave de una comprensión coherente de esa misma existencia”, asegura Dunn⁵. De ahí que aceptara la existencia de Dios y de sus criaturas y que ése fuera el punto de partida para inferir las reglas de la conducta humana. En ese sentido admite que la teología es la que nos da el sentido de la existencia del mundo y del hombre.

Estas reflexiones marcaban la diferencia entre el hombre moderno y el hombre medieval. La desacralización del poder político es una tarea abrazada por los hombres liberales como Locke. De ahí el enfrentamiento entre los liberales que veían al Parlamento como la fuente legisferante y los conservadores que sostenían que el Rey era el depositario de la ley.

Pero, no seríamos justos, si no aclarásemos que ya se había producido previamente, una nutrida literatura en ese sentido, como lo ha señalado Alberto Rodríguez Varela, en su comunicación presentada a la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas, titulado *La neoescolástica y las raíces del constitucionalismo* (Buenos Aires, 2005).

III. La estada en Francia (1675-79)

Tenemos la convicción que merece una consideración muy especial la estada de Locke en Francia (especialmente en el Languedoc), puesto que esa experiencia vital le reafirma en sus creencias religiosas, filosóficas y políticas.

En la formación de una persona el medio en que vive es de una importancia capital. Así, las situaciones políticas, religiosas y morales del lugar o país marcan al individuo de manera indeleble. De igual manera, los viajes y estadías en países extranjeros pueden llegar a ejercer una influencia notoria, conforme el ambiente en que se realizan. Todo ello contribuye a la formación del escritor, al esclarecimiento o consolidación de sus ideas, cualquiera sea la edad o la madurez de su espíritu.

John Locke realizó viajes al continente. En el caso, Francia ha ejercido un especial atractivo para nuestro intelectual. Había

efectuado un viaje con anterioridad, pero entre los años 1676 y 1679, estando en Francia donde, en grado sumo, atento al medio, con espíritu minucioso y exhaustivo, vivió circunstancias todas que quedaron registradas y se revelan en el libro que, en edición francesa, fue titulado *Carnet de voyage à Montpellier et dans le sud de la France* (Montpellier, Les Presses de Languedoc, 2005).

1. AÑO DE 1676. En el año 1675, Locke contaba con cuarenta y tres años (había nacido en 1632) al emprender el viaje. El primer registro de este *carnet de viaje* se realiza el primero de enero de 1676, y narra brevemente la visita a la Iglesia de Notre-Dame de la villa de Avignon. Cabe concluir que había penetrado en Francia en 1675 y que, al registrar su primera anotación, ya se estaba en el año siguiente, en viaje hacia el meridión. No es un azar que la cuestión religiosa, en su objetivo, sería un tema principal. De ahí la ciudad que marca primero su atención.

En el registro del mismo día expresa que “*los judíos tienen un barrio que les está reservado, donde se encuentra su sinagoga*”; agrega que llevan sombreros amarillos y, más adelante en su *Carta sobre la tolerancia*, y señalará que ésta es una forma típica de distinguirlos e indica de manera visible la exclusión de los judíos de la ciudadanía.

A su paso por Nimes hace notar que los protestantes habían construido un hospital para sus enfermos, pero que “*les fue retirado*”. La indagación de los detalles de este episodio fue intensamente investigado por Locke, quien dice que aun le habían dejado una cámara pero ellos no la utilizaban porque –según decían– los sacerdotes los importunaban cuando ellos estaban allí. Sin embargo, escribe Locke, no obstante la presión ejercida sobre ellos, no se advierte que renieguen de su fe. Más todavía: uno de ellos (protestante) le ha manifestado que “*los papistas no actúan más que por la fuerza o el dinero*”.

Locke llega a Montpellier el sábado cuatro de enero de 1676, muy tarde en la noche, después de haber cenado en un albergue protestante. Se aloja en el *Petit Paris*, pero, con posterioridad, se trasladará a lo de Jacques Puesch, que recibe a los ingleses ricos de paso por la ciudad, hasta que, tras el edicto de Nantes de 1685, se radicará en Londres (Cfr., pág. 36, nota 15 de la obra que citamos).

Según se advierte, Locke tiene como objetivo una estada en Montpellier donde permanecerá casi año y medio, un lapso notoriamente extenso. Por lo que va escribiendo en su diario de viajes, le interesan primordialmente los problemas de orden religioso, las discriminaciones raciales, la intolerancia política, lo que detalla en notas extensas. Anota también, en forma rigurosa, los costos de alojamiento, como así el alimento de los caballos, el trabajo de la seda, el cultivo de la vid, las obras arquitectónicas, los costos de las comidas, y todo tipo de industria, actividades agrícolas, la vestimenta de las damas, etc.

Hay anotaciones muy breves, como cuando escuetamente anota: “*Jueves 15 de enero. Viento del este. Frío*”.

Y el lector no puede menos que preguntarse: “¿Por qué la estada en Montpellier?” Es verdad que Locke nos alerta que los vientos del sud y el sudoeste que vienen del mar, en dicha ciudad, son insalubres. Habría, probablemente, un cierto cuidado de la salud (especialmente lo delicado de sus bronquios) y ésta sería una de las razones de esa larga estada, teniendo presente que Montpellier era sede de la Escuela de Medicina más importante de la Europa de ese tiempo. Además, no debe olvidarse que Locke era médico y estaría entre sabios colegas. Pero...¿sólo eso? Tengamos presente estas circunstancias para volver sobre ellas más adelante.

En las notas del libro, el filósofo director de la publicación Guy Boisson y la traductora del inglés (Locke escribía en una especial estenografía) Marie Rivet, hacen observaciones muy inte-

resantes. Por ejemplo, Locke escribe, en un caso: “*Cuadro de Dios Padre sobre el altar de la Iglesia en(en blanco) y, en consecuencia, la nota 26 (ob. cit., pág. 39), nos dice: “El nombre de la iglesia ha quedado en blanco en el manuscrito. Locke escribió el nombre del cuadro estenográficamente. Parece participar de los sentimientos iconoclastas de los protestantes”*. Aclaran luego que Locke se ha detenido cinco veces delante de representaciones de Dios Padre –pese a no interesarse por obras de arte pictórico– en Montpellier, Marsella, Fontainebleau, Narbona y Tolosa. Le interesaban las imágenes de la representación divina.

Montpellier era la capital del bajo Languedoc y las provincias que lo constituían se reunían en la Municipalidad. Tal evento no podía pasar por alto a Locke, quien, el sábado del 18 de enero hacía constar que a las nueve horas de la mañana se había constituido en el lugar. Por cierto, desde la descripción del salón, la vestimenta de los asistentes y los muebles, nada escapa al ojo avizor del médico inglés. Nos dice que preside usualmente la sesión el duque de Verneuil o el cardenal de Bonzi, arzobispo de Narbona. A su derecha se sientan los veintidós obispos; a la izquierda los barones en número de veinticinco. Siguen luego los diputados de las ciudades de la provincia, en número de cuarenta y cuatro. El ingreso al salón comienza a las diez. Al entrar el Presidente suena la campana y a las once van todos a la misa de Notre-Dame, que está vecina; luego viene la deliberación hasta que los asambleístas, que son muy expeditivos en los asuntos públicos, puesto que se reúnen durante cuatro meses, desde octubre a febrero de cada año, comienzan su cometido específico.

La Escuela de Medicina de Montpellier había creado un Jardín Botánico, de plantas medicinales, en el año 1593, bajo Enrique IV, llamado también Jardín del Rey (*ob. cit.*, pág. 41, nota 31). Para que los estudiantes pudiesen encontrar las plantas, se habían grabado números en piedras, que adornaban el espacio.

Si bien Locke no olvida temas como los olivares, la nieve que cae, el combustible, el precio de los zapatos, las vides y otras menudencias, vuelve presto a los asuntos religiosos. Así, se refiere a un precepto concerniente a los hugonotes. Piensa que los hereéticos son considerados sin fe y sin ley, por el gobierno absolutista, esto es, como si fueran “delincuentes”. Los autores de las notas de este libro transcriben el siguiente párrafo de Locke escrito en el año 1667, en el “*Essai sur la tolérance*” (pág. 124, Paris, Flammarion, 1992): “*Hay ciertas opiniones y ciertas acciones que son absolutamente obligatorias para la sociedad humana, como, por ejemplo: se puede violar la palabra empeñada y jurada a un hereético*” (*ob. cit.*, pág. 42).

Como un verdadero investigador Locke no vacilaba en conversar con los paisanos que encontraba en la calle o en los caminos. Según parece, podía entenderse en la vieja lengua occitana, mientras procuraba aprender la lengua francesa. Hizo amistad con un médico hugonote, Charles Barbeyrac (1629-1699), que, pese a su reputación internacional, no pudo lograr una cátedra en Montpellier, dada su religión. Fue uno de los primeros en adherir a la teoría de la circulación de la sangre. Sirvió a Locke como informante en materia religiosa, política y medicinal, mientras estuvo en Montpellier. Como muestra de ello, Locke nos dice que dicho médico le hizo saber que había conocido siete pacientes que sufrían de diabetes y que todos ellos murieron en el lapso de dos o tres años. (*ob.cit.*, pág. 44, nota 44).

Los autores de las notas anotan que en 1647 los cónsules y magistrados hugonotes fueron excluidos de las asambleas y en 1652 lo fueron también del consulado de las ciudades (*ibíd.*, pág. 45, nota 48).

Uzé, una ciudad vecina de Nimes, bastión que fuera de los protestantes del Languedoc, profesa aún, según Locke, la religión mencionada en sus tres cuartas partes. Pero se ha impedido que enviara su diputado a la asamblea de Montpellier y se ha ordena-

do demoler su templo. Con detalle anota lo siguiente respecto de esto último: “*El pretexto es que su templo estando demasiado cerca de la iglesia papista, molestaba la misa cuando ellos cantaban sus salmos*” (*ibíd.*, pág. 45 y notas 48 a 51). Aclaran los autores de las notas que Locke utilizaba la palabra “*papish*”, sugiriendo que es una probable combinación de “*papist*” y de “*popish*”.

Como obsesionado por el tema, Locke nos hace saber que los protestantes están sometidos a la ley comunal, salvo que ellos enjuicien a un nuevo convertido; pero en los últimos diez años fueron demolidos, al menos, sesenta de sus templos. Pareciera que esas demoliciones empezaron a partir de 1663, bajo el impulso de clérigos católicos –según afirma– como venganza de las destrucciones operadas por los protestantes antes de 1622 (*ibíd.*, pág. 51 y 52 y nota 59).

Describe minuciosamente el desarrollo de la misa cantada en Notre-Dame. Señala que el sacerdote que dice la misa frente al altar durante todo el oficio musita palabras que nadie entiende, siendo la música más agradable que esas palabras. El cardenal y los obispos que asisten se ubican a la derecha del coro, cerca del altar y miran hacia la parte oeste de la iglesia, mientras que los barones laicos se ubican hacia el costado izquierdo, es decir, hacia el sur. Pasa luego de ese cuadro hacia las vestimentas y la actitud del cardenal, la esplendidez de su asiento, sus conversaciones, sus sonrisas, su aire ausente y...la amante que mantiene en la ciudad.

Sin transición se introduce en el tema del aceite, que es el mejor de Francia, no lejos de Avignon, a los asesinatos y el clima de inseguridad donde los propietarios de las tierras circulan armados en el campo (*ibíd.*, págs. 54 y 55).

Después de haberse interesado muy extensamente por la industria del aceite y por los olivares vuelve al tema de la organización religiosa y expresa que existen arzobispos en Narbona, en Tolosa y obispos en Albi, Montpellier, Carcassonne y otra docena y media de localidades.

El día 12 de febrero consigna que los protestantes no han tenido sínodo alguno desde hace diez o doce años. Visita a M. René Bertheaud, uno de los cuatro pastores de Montpellier, quien –se aclara en nota– ejerció hasta la revocación del edicto de Nantes y luego se exilió en Londres (*ibíd.*, págs. 62 y 63). Se detiene en una relación bastante minuciosa acerca de las facultades de los sínodos y el nombramiento y ordenación de los pastores.

Locke no olvida verificar la existencia de la intolerancia religiosa. Así, afirma que si cualquiera sostiene principios contrarios a sus artículos de fe, el rey lo castiga. Relata el caso de quien habría profesado doctrinas arrianas; el rey dio orden de juzgarlo y, por ello, fue enviado a Tolosa donde se realizó el proceso. El reo negó todo lo que se le imputaba y así pudo eximirse de la prisión, pero “*si él hubiera confesado, habría sido quemado como hereje*” (*ibíd.*, págs. 64 y 65.).

A la lista de los temas tratados no faltan tampoco las cuestiones económicas. De esa manera nos habla de la recaudación de los impuestos y de las sumas destinadas al pago del canal –una gran obra– que se está construyendo para unir el Mediterráneo con el Atlántico.

Nuevamente, enfoca el tema religioso, que es su preocupación constante. Expresa que Montpellier cuenta con treinta mil habitantes, de los cuales ocho mil son protestantes. La ciudad –advierte– tiene aproximadamente el mismo perímetro que Oxford, con calles estrechas y edificios altos. Se le ha informado –según dice– que el número de protestantes había aumentado notoriamente en los últimos años. Los editores enumeran, sin embargo, una larga lista de una serie de medidas antiprotestantes que Locke menciona y que se habían producido en la región (*ibíd.*, pag. 65).

Locke se muestra interesado también por una serie de plantas, muy propias de la región (naranjos, limoneros, etc.) y deja constancia que ha comprado una serie de ellas para enviarlas a Lady Shaftesbury (Inglaterra).

A poco andar Locke vuelve a ocuparse de los consistorios, cuyos facultades de disciplina religiosa describe. A propósito de una cita de Locke, los editores, en nota, aclaran: “*No es sorprendente que esta teología implícita llame la atención de Locke, que simpatiza con el socinianismo*, pues ellos no practicaban el culto de la virgen y no creían en el dogma de la Trinidad” (*ibíd.*, pág. 69 y nota 92).

Hace también una relación de algunos casos de excomunión. Igualmente, después de hacer mención de los quince arzobispos de la Iglesia Romana, recalca que el rey de Francia promulgó una ley, que dispone que dos personas de religión diferente “*no pueden casarse*”, “*lo que a menudo hace que el sexo inferior cambie de religión*” (*ibíd.*, pág.73, nota 104). Para nuestra extrañeza el vocablo “inferior” es propio de Locke.

En el orden del gobierno civil de la provincia de Languedoc formula Locke, con fecha 24 de febrero, un preciso resumen. En primer lugar, es regida por un Gobernador, el duque de Verneuil, quien tiene un poder semejante al de un rey, y textualmente afirma: “*y jamás he oído decir que él se ocupe de los asuntos judiciales, ya sea civiles o criminales*”. Para ello la provincia se ha dividido en tres distritos, encabezados por tres lugartenientes generales.

La descripción que hace Locke se extiende en otros detalles, aunque en nota del libro se hacen algunas observaciones a las aseveraciones del intelectual inglés.

El paso de la atención de las cuestiones religiosas a los olivares, aceites y vides, no impide que el miércoles 18 de marzo se ocupe Locke de la manera de conferir el grado de doctor en medicina. Pero el domingo 22 del mismo mes, luego de unas instrucciones relativamente breves para un experimento, textualmente escribe: “*se ha prohibido enseñar la nueva filosofía en las universidades, escuelas y academias*”. No hay comentarios, lo que nos sorprende. Corresponde decir, no obstante, que la noticia habría

sido vieja, puesto que la medida adoptada por la Universidad de París, habría sido del año 1671.

Por cierto, casi no hace falta aclararlo, la “nueva filosofía” es la filosofía cartesiana. Los editores, en nota, advierten que Pierre Régis, en Montpellier, era “un propagandista activo de la filosofía cartesiana, entre los años 1671 y 1680” (*ibíd.*, pág. 88, nota 152).

Una curiosa observación es la del sábado 28 de marzo donde se nos hace saber que en Montpellier hubo 300 bautismos protestantes y 260 entierros (*ibíd.*, pág. 96). Y, otra vez, con respecto a la localidad de Vauvert, en las cercanías, de hermosa vista por la altura, se observa que la mayoría de los habitantes son protestantes como en las poblaciones cercanas (*ibíd.*, pág. 97). Existen otras anotaciones semejantes en la excusión realizada en la Provenza, entre el 6 y el 23 de abril (Nimes, Marsella, Aix, Avignon).

La preocupación de Locke respecto de la cantidad de protestantes que viven en Francia se vuelve a poner de manifiesto el viernes primero de mayo de 1676, cuando afirma que “*se piensa que los protestantes representan en Francia un sexto de la población. Se dice que son alrededor de doscientos mil en el Languedoc*”. En nota los editores adelantan la cifra de entre uno y dos millones de protestantes, entre los años de 1660 y 1670, en toda Francia, cifra que varía según el historiador. (*ibíd.*, pág. 102, nota 181).

El contacto de Locke con el médico protestante Dr. Barbeyrac parece haber sido constante, ya que toma nota de las prescripciones médicas que son de rigor en la época: purgas, enemas y sangrías (*ibíd.*, pág. 105, nota 1859.).

La piedad religiosa no habría sido remarcable, tanto entre los “*papistas*”, como entre los reformados (protestantes), según el testimonio requerido por Locke y aportado por M. Bertheau. Se describe extensamente lo que se denomina la Fiesta de Dios.

Nombra Locke a dos intelectuales protestantes, como lo fueron Pierre Magnol y M. Jolly. Más tarde se convertirán al catolicismo.

Por lo demás, pareciera que Locke hacía observaciones con microscopio, pues al menos en dos oportunidades nos habla de sus investigaciones de ese tipo. Menudean las descripciones de diversas enfermedades. Hay una referencia a la locura y, a propósito de ella, los editores en nota nos dicen que ella semeja un eco de un texto de Descartes sobre la locura, que data del año 1641. Dice Locke que el enfermo resulta incapaz de razonar, de tal forma que pareciera que sus expresiones consistieran en “*proposiciones formadas por ideas simples o por silogismos, como por ejemplo los que se imaginan que son reyes...*” (*ibíd.*, pág. 127, nota 249).

No olvida Locke el problema político. Según la anotación del lunes 27 de julio pareciera haber asistido a una conferencia del padre Magee sobre la monarquía absoluta en Irlanda (*ibíd.*, pág. 128, nota 251).

Es típico de la mentalidad lógica y filosófica de Locke no pasar por alto el problema de la clasificación de las especies vivas. Así, por ejemplo al referirse a los insectos, expresa que las especies producen seres semejantes según cada una de ellas, pero “*las diferencias esenciales por las cuales nosotros las clasificamos en especies nos son desconocidas y nosotros no distinguimos especies más que a título de sujetos de denominaciones*”. En verdad, para Locke cada especie recibe una “denominación” o “palabra” que la distingue de otra, es decir, no hay esencias reales, lo que revela el “*nominalismo*” lockeano. Es un típico problema de la gnosología. La principal causa –añade– por la cual lo semejante engendra lo semejante radica en un “*principio interno que define netamente sus funciones*” (*ibíd.*, pág. 135, nota 265).

El martes 20 de octubre los habitantes de Montpellier, con una procesión, celebran la liberación de esta ciudad de los hugo-

notes, realizada en el año 1622. Locke, siempre preciso, austero y bastante imparcial, hace mención del marqués de Malauze, que *abjuró* del protestantismo en 1678 (*ibíd.*, pág. 140, nota 280).

Para remarcar el absolutismo de la monarquía, Locke anota que M. Perroutat de Uzès, fue encerrado en la Bastilla por haberse presentado ante el rey, en su carácter de diputado, y haber dado noticias de las quejas de esta provincia. El dato es registrado el 2 de diciembre en apenas tres renglones, sin comentario alguno.

2. AÑO DE 1677 (enero a marzo). El tiempo se muestra muy especial en Montpellier, pues el día 6 de enero, Locke escribe escuetamente: “*Buen tiempo, muy fuertes heladas*”. Las anotaciones en el diario son siempre muy variadas; además de describir un funeral, referirse a una dama española que llama la atención por su vestimenta y detallar el acto de pronunciar los votos una persona de cierta edad, abundan datos acerca de enfermedades (venéreas, gangrenas, epilepsia), medicamentos, pero, a poco vuelven las noticias religiosas. Por ejemplo, nos dice que los habitantes de Saint-Amans, en su mayoría, pertenecen a la “*Religion*”. Así, tal cual, los protestantes representan la religión sin necesidad de aclaración alguna. En Castres, una población cercana, también sus habitantes son en su mayoría protestantes. Comenta que en Italia los conventos son mucho más ricos que en Francia porque los monjes están autorizados –al revés de lo que ocurre en Francia– a heredar los bienes de sus amigos (*ibíd.*, págs. 149/162).

En el recorrido que ha emprendido por el sur de Languedoc, Locke se muestra muy curioso respecto de un molino de agua, que describe con entusiasmo y dibuja, para su mejor comprensión, la rueda que es su principal elemento. Tal molino se encuentra en Castelnaudary, en la ruta a Carcassonne.

Como curiosidad nos hace conocer que en su viaje se ha encontrado con un abogado, que es juez en la región, y que jamás ha leído las Escrituras.

En Carcassonne visita la catedral y señala que la “*Trinidad está representada de la manera siguiente: la estatua de un hombre viejo sentado, el Padre, tiene entre sus piernas un crucifijo que representa al Hijo y una paloma que...representa al Espíritu Santo*”. A fuer de sincero, admira el coro, que califica como majestuoso (*ibíd.*, pág. 171).

El viaje prosigue por Marsella y Tolosa. Aquí, describe los altares de la iglesia. Con respecto a la Iglesia de Saint-Sernin, manifiesta que se le dice que tiene los despojos mortales de seis apóstoles y la cabeza de un séptimo. Con signos de admiración se maravilla que se certifique la autenticidad de “*siete sobre doce*”. Y, más adelante, luego de haber visitado otras iglesias, confiesa que “en la iglesia de los dominicanos se encuentra el más hermoso altar que haya visto. “*Delante de él, mejor dicho en su mitad, como está situado en el centro de la iglesia y tiene un altar a cada lado, se encuentra la cabeza de Santo Tomás de Aquino*”. (*ibíd.*, pág. 173/4).

3. AÑOS 1677 y 1678 (marzo de 1677 a julio del año siguiente). A fines de marzo, nos relatan los editores, Locke viaja de Tolosa a París. Habría tenido dificultades con el idioma de la región (Bordeaux), el dialecto occitano (gascón) y, a causa de ello, no podía comprender suficientemente la razón por la cual se cultivaba la vid de manera diferente.

Locke, en junio, se halla en París, donde frecuentará los círculos médicos, teológicos, filosóficos y científicos. Hacia julio de 1678 volverá hacia el sur (*ibíd.*, págs. 174/175).

4. AÑOS 1678 Y 1679 (agosto de 1678 a mayo 1679). En agosto de 1678, Locke regresa al sur de Francia y en el mes de

octubre se encuentra otra vez en Tolosa donde volverá a ver las reliquias de los apóstoles, que tanto le habían impresionado. Describe minuciosamente un cuadro del altar de la Virgen de la catedral de Saint-Etienne. Finalmente, el 13 del mismo mes, arriba otra vez a Montpellier. Las observaciones acerca de enfermedades y medicamentos denotan su inveterado espíritu de médico investigador y curioso por la naturaleza (escoriaciones, úlceras, epilepsias) (*ibíd.*, pág. 177/182).

La estada esta vez en Montpellier es apenas de días, pues se encamina hacia Lion para estar en Paris nuevamente en noviembre de 1678. Asiste a “*le grand lever del Rey en Versailles*”, tiene reuniones con científicos y se entristece al saber que en los últimos veinte años las iglesias protestantes demolidas superan las trescientas y esa política se continúa con la demolición de otras quince. Anota costumbres de orden religioso entre los capuchinos. Finalmente, el 8 de mayo de 1679 se embarca rumbo a Inglaterra (*ibíd.*, pág.183/4).

5. *Escritos filosóficos, religiosos y políticos.* El diario de viajes de Locke, en esta publicación dirigida por el filósofo Guy Boisson, contiene los “extractos filosóficos” redactados en Montpellier entre los años de 1676-1679. Los escritos –según Boisson– son breves párrafos que continúan la obra comenzada hacia 1671 sobre el Entendimiento Humano. Los temas preocupantes para Locke –según el tenor expresado, he aquí el sesgo importante– tratan de relacionar las “*percepciones*” con la conducta del hombre, con el “*querer*”. Locke se halla interesado en las ideas que nos vienen, por una parte, del “*cuerpo*” y, por otra, las que nos vienen del “*esprit*” (placer y dolor).

Locke, ya había leído los “*Pensamientos*” de Blas Pascal –obra que habría aparecido en 1670 en París– y recuerda las pruebas de la existencia de Dios de orden cosmológico (“orden del mundo”). Dice el filósofo Boisson que en el libro IV del *Ensayo*

sobre el entendimiento humano”, también Locke “retoma de Santo Tomás de Aquino la vieja prueba de los «grados del ser»”(ibíd., págs. 193/4).

Recuerda Boisson, además, que los principios para conciliar la “razón y la revelación”, expuestos al fin del referido “Ensayo” se desarrollan en el último libro “La racionalidad del cristianismo”, escrito en 1695 (ibíd., pág. 194). Demás está decir que, en Locke, la moralidad y la religión devienen de la creencia en Dios.

Otro tema que examina Locke en esos párrafos sería el tema de la acusación de idolatría que los calvinistas ingleses endilgaban a los “papistas”. En efecto, el 15 de julio de 1676, Locke anota en su diario que ha reflexionado sobre la cuestión. Concluye diciendo que “La utilización de imágenes en el culto da nacimiento a pensamientos grotescos sobre Dios...que conducen a la veneración supersticiosa de las imágenes y, en definitiva, al politeísmo”. Y, al efecto, cita textos del Antiguo Testamento.

Una cuestión de orden político también se halla inserta en sus reflexiones del Languedoc cuando se ocupa de la relación entre el poder político y las creencias religiosas. Locke afirma desde ya lo que tratará en la “Carta sobre la Tolerancia”, que aparecerá más tarde, en el año 1689, acerca de la separación de la Iglesia y el Estado. En las anotaciones de su diario del 23 de agosto de 1676, se refiere expresamente a las leyes penales sobre la conducta religiosa de los ciudadanos. Los párrafos, generalmente suaves, esta vez devienen muy enfáticos (ibíd., págs. 199/200).

6. *Conclusiones.* En el libro de que se trata, el filósofo Boisson nos formula una conclusión capital: Locke regresará a Londres “con sentimientos anti-papistas y anti-absolutistas reforzados”. (ibíd., págs. 185/186). También asevera que sus observaciones son únicas en su género en la época.

Y, en efecto, el lector puede apreciar que Locke ha hecho un relevamiento realmente completo y minucioso acerca de todo lo que ocurre en la Francia (especialmente en el sur) del siglo XVII, país gobernado por el absolutismo del Rey Sol, quizá el más prestigioso de la Europa, con sus dieciocho millones de habitantes. Nada ha escapado a sus penetrantes ojos: la discriminación religiosa con la demolición de los templos y el impedimento para tareas de gobierno y para las cátedras de la Escuela de Medicina de Montpellier, a los que profesan la religión reformada. El estudio minucioso de los cultivos típicos de la región del Languedoc (viñas, olivares, naranjos, limoneros y otros vegetales) con las industrias que ellos generan, se alternan con las visitas a las iglesias y catedrales católicas, en las que se describen los altares e imágenes, así como las ceremonias del culto. Los alojamientos, las posadas, sus precios, sus comodidades y los impuestos que los habitantes soportan, requieren su atención, como la forma de gobierno de provincias y las organizaciones en general, tanto civiles como religiosas. Nada escapa a su ojo avizor.

Describe, a veces critica, y otras elogia. Las grandes obras de gobierno como el Puerto de Sète y el Canal del Mediodía (une el Mediterráneo con el Atlántico), son señaladas. No olvida jamás sus estudios de medicina y está atento a todas las enfermedades, medicamentos, operaciones quirúrgicas e instrumental adecuado. Presta especial atención al Jardín Botánico y a las plantas medicinales, jardín que frecuenta y donde obtiene informaciones de los jardineros.

Si todavía podemos hacer alguna reflexión luego de la lectura de sus páginas, es el contacto que mantiene con la comunidad protestante de la ciudad, que contrasta con la de los medios católicos, que apenas se percibe. Los médicos que frecuenta son hugonotes (Barbeyrac y Magnol) al igual que los científicos, Jolly y Régis, astrónomo el uno y matemático y gran lector de Descartes, el otro. Locke había sido un admirador de Sydenham, famoso renovador de las ciencias médicas inglesas, que dio ver-

dadero brillo a la experiencia clínica. Es probable que aquí se encuentre la vocación empirista que demostrará en sus ensayos de la madurez. De ahí su apartamiento de las tendencias teóricas de los escolásticos.

Sea lo que fuere, el diario es un precioso documento para entrar en la intimidad del carácter, las preocupaciones y los sentimientos de Locke, aparte de darnos una rica visión de la región occitana en el siglo XVII.

Como conclusión general, no cabe la menor duda que la mayor preocupación de Locke, que nos deja la lectura de su diario de viaje, fue la situación de los protestantes en Francia. Quizá, podríamos resumir así su pensamiento: a) La libertad religiosa es el signo que da sentido a la existencia humana porque, de esa manera profunda, intelectualmente profunda, es la Teología la que nos dará el fundamento y la razón de ser de esa existencia; por ende, la libertad religiosa hace que el hombre encuentre a Dios por sí mismo y con entera espontaneidad. b) La libertad civil, a su vez, fundada en esa libertad religiosa, da sentido a la vida social humana. En suma, la racionalidad de la existencia humana en sociedad sólo se aprehende y se realiza a través de las verdades religiosas.

Un gobierno absolutista –como el Luis XIV en Francia, por ejemplo– elimina la posibilidad de la libertad del hombre y, con ello, frustra su razón de ser. No deben existir poderes absolutos, como tampoco se debe incurrir en el otro extremo de prohijar libertades absolutas. Todo poder debe ser limitado y toda libertad debe ser limitada.

La experiencia en Francia demostró a John Locke, de manera viva, lo aberrante del poder absoluto de los monarcas, que pretenden haber recibido, a través de sus antecesores, un poder de origen divino.

Pero recordemos, aun más allá de la estada en Francia, la formación y el itinerario intelectual de Locke. Antes de ese viaje sólo había escrito –aparte de un par de trabajos sobre su profesión médica (*Anatomía y De Arte medica*)–, dos obras relativamente menores, que no habían tenido mayor eco: *Ensayo sobre la ley natural* (1664) y *De intellectu humano* (1671). Habría que añadir un escrito sobre la tolerancia. Es cierto que aquí ya están asomando sus preocupaciones filosóficas fundamentales.

Al llegar de regreso a Inglaterra, se encuentra con que se había publicado la obra de Francisco Suárez, *De legibus*, en una edición inglesa de 1679. Y, en el año siguiente (1680), los partidarios del origen divino del poder monárquico, publicaron el *Patriarca* de Robert Filmer. Inglaterra era un caldero de ideas y los acontecimientos políticos y sociales no le iban en zaga.

Así las cosas, los sucesos de esos años, las desventuras de su protector, conde de Shaftesbury, le obligan a emigrar a Holanda, país donde escribió su famosa *Carta sobre la tolerancia*. Su experiencia del viaje a Francia había comenzado a tomar forma escrita en el año 1689.

¿Qué hace luego? Sigue volcando sus ideas al papel. Consumada la revolución de 1688, con la llegada al trono de Guillermo de Orange, y nuevamente en su patria, da a luz, en el mismo año de 1690, sus dos obras principales: *Ensayo sobre el entendimiento humano* y los *Dos tratados sobre el Gobierno Civil*. Es verdad que existen aun otras pequeñas obras, que no hemos mencionado aquí (temas sobre educación y economía), pero es correcto afirmar que todo ello se corona con una obra de cierre: *La racionalidad del cristianismo*. Así, de esa manera, quedaba todo dicho: la tolerancia debe ser la regla de la vida de los hombres en sociedad; la verdad y el conocimiento deben ser logrados a partir de la experiencia; y la razón es la llave que nos permite comprender y explicar lo que las verdades de la fe nos han adelantado.

IV. Las polémicas de John Locke

Estamos persuadidos que, para mejor entender a Locke, es preciso conocer –así sea someramente– sus polémicas y ser consciente que ellas dan nacimiento y permiten fundamentar sus teorías. Sus dos obras fundamentales fueron en verdad fruto de polémicas contra personas ya fallecidas (y, por cierto, sus adeptos): en un caso, Descartes; en el otro, Filmer.

Se debe comenzar con el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, puesto que, como hemos visto, según él, era menester estudiar previamente –cualquiera sea la materia– la capacidad del entendimiento y el origen de las ideas objeto de estudio. Por eso, sus teorías se desarrollaron siempre *contra* una tesis contraria. Hay siempre una dialéctica y una confrontación en el desarrollo de sus argumentaciones.

Tenía –cosa realmente diplomática– la virtud de no arremeter agresivamente contra el adversario. Por el contrario, generalmente no lo nombraba.

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, dice textualmente: “*Es opinión establecida entre algunos hombres que en el entendimiento hay ciertos principios innatos...*”⁶. Los vocablos “*algunos hombres*” aluden a Descartes y a los cartesianos en general. Esas alusiones, sin mencionar nombres, son utilizadas en éste y otros escritos de Locke.

1. *Contra el innatismo de las ideas.*

Actitud típica de los nuevos tiempos, es decir, de la Edad Moderna, es hacer debutar la Filosofía por la Gnoseología.

En su epístola al lector con que se abre el libro dice textualmente: “*...lo escribí para mi información y para satisfacer a unos cuantos amigos que habían reconocido no haber prestado bas-*

tante atención al tema. Si fuera necesario aburrirte con la historia de este Ensayo, te diría que, estando reunidos en mi despacho cinco o seis amigos discutiendo un tema bastante lejano a éste, nos vimos en un punto muerto por las dificultades que, desde todos lados, aparecían. Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr aproximarnos a la solución de las dudas que nos tenían sumidos en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos equivocado el camino y que, antes de meternos en disquisiciones de esta índole, era necesario examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento. Así lo propuse a la reunión, y como estuvieron de acuerdo, convinimos que ése debería ser el primer objetivo de esa investigación. Algunos pensamientos precipitados y mal digeridos sobre un tema al que jamás había prestado atención, redactados con motivo de nuestra próxima reunión, fue lo que abrió la puerta de este Tratado, que, habiendo empezado así por azar, fue continuado a petición de mis amigos; escrito en partes incoherentes, con largos intervalos de abandono; reanudado cuando lo permitían el humor y la ocasión y, por último, refugiado en un retiro donde, por atender a mi salud, tuve el necesario ocio, hasta que fue reducido al orden en que ahora lo ves”⁷.

Hemos querido reproducir este extenso párrafo porque refleja fielmente el método de Locke. Planteado un problema –cualquiera sea– lo que primeramente debe estudiarse es la aptitud de la mente humana para penetrarlo y, sólo luego, cabe estudiarlo en sí mismo para hallar la solución.

En consecuencia, el problema político que Locke abraza en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, ha sido tratado con posterioridad al problema gnoseológico y en ese orden debe ser considerado.

Y cuando critica la expresión “*ideas claras y distintas*” –que utilizara Descartes– propone en su sustitución hablar de “*ideas determinadas*”, puesto que la idea está determinada

*“cuando tal y como está objetivamente en todo tiempo en la mente se la adscribe, y sin variación queda determinada por un nombre o sonido articulado...”*⁸.

En la fase introductoria, nos dice el filósofo inglés que es fundamental distinguir entre *“opinión y conocimiento”* y, para ello, propone un método a seguir: a) investigar primero el origen de las ideas; b) mostrar qué conocimientos se adquieren por esas ideas; y c) investigar la naturaleza y los fundamentos por los cuales asentimos a cualquier proposición que estimamos como verdadera, pero de la cual aún no tenemos conocimiento cierto.

Y, de manera lapidaria, en el capítulo primero afirma de forma contundente: *no hay principios innatos*. No es lícito inferir del hecho de que haya principios especulativos y prácticos aceptados de manera universal por la humanidad, que ellos sean innatos. El *asentimiento* universal a los principios, y su *consenso* universal, *“no prueba nada como innato”*⁹.

Al mismo tiempo que Locke argumenta contra el innatismo cartesiano trata de afianzar su tesis acerca de que *todo conocimiento científico proviene de la observación y la experiencia*.

Se apoya en dos proposiciones para señalar que: *“Lo que es, es”*; y *“es imposible que la misma cosa sea y no sea”*. Con respecto a esos dos principios, que evocan a Parménides y al principio de no-contradicción, se detiene largamente en ellos para aseverar que *“no hay ningún principio al cual la humanidad preste un asentimiento universal”*¹⁰.

Por otra parte –afirma– que no se utiliza la razón para descubrir esos principios y, aun si así fuera, ello no probaría que son innatos. Entonces, ¿cómo se alcanzan esas verdades? De esta manera: *“Inicialmente, los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan un receptáculo hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con alguna de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombre. Más adelante, la mente las abstrae y*

paulatinamente aprende el uso de los nombres generales”¹¹. Esas verdades son *adquiridas* por la experiencia y en manera alguna son innatas. Es menester reflexionar para llegar luego a la conclusión de que “*las proposiciones menos generales se conocen antes que esos principios generales*”. Concluye Locke expresando que no ve “*fundamento para poder pensar que esos dos célebres principios son innatos...*”¹².

Ello en lo que atañe a los principios *especulativos*. Lo mismo ocurre en relación con los principios *prácticos*. Así, los principios morales no son innatos. Y, en cuanto a éstos, utiliza un argumento que estima de enorme fuerza: “*Quien lea la historia de la humanidad con detenimiento y examine a los diversos pueblos de la tierra para considerar sus acciones desde puntos de vista diferentes, se convencerá de que no se puede nombrar ningún principio moral ni ninguna regla de virtud que no sea en otro lugar del mundo despreciado y condenado por las costumbres generales de esa sociedad que se rige por opiniones pragmáticas o reglas de vida opuestas a la de la otra...*”¹¹³.

Por cierto, se habrá advertido que nosotros estamos exponiendo el pensamiento de Locke y no nos interesa adherir o no a sus afirmaciones, ya que no se trata de ello, sino de mostrar cómo edifica su tesis al tiempo que hace el comentario crítico a los cartesianos.

Tiempo antes había aparecido el libro *De veritate*, de Lord Herbert, quien, se propuso enumerar seis principios innatos, tema que completa en otro libro: *De religione laici*. Las conclusiones de tal autor, donde se entremezclan problemas filosóficos y teológicos, son firmemente rebatidas por Locke.

Después de aseverar que “*en el mundo hay principios contradictorios*”, se propone explicar cómo se adquieren esos principios y, examina ese tema para continuar con el problema del *origen* de las ideas y formula su célebre conclusión: “*Todas las ideas proceden de la sensación o de la reflexión*”, y razona de es-

te modo: “*Supongamos, pues que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo se llega entonces a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella, con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia; he aquí el fundamento de todo nuestro saber, y de donde en última instancia se deriva: “las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son lo que proveen a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar”. Éstas son las dos fuentes de conocimiento de donde parten todas las ideas que tenemos o que podemos tener de manera natural*”¹⁴.

He aquí, en consecuencia, la teoría del conocimiento de John Locke, como coronamiento de su postura empirista, absolutamente opuesta al racionalismo cartesiano. La muy extensa obra del autor inglés, que despliega un arsenal argumentativo de envidiable traza, sobrepasa, en la edición indicada, más de mil páginas en dos volúmenes. No acompañaremos en el interrumpido camino al fértil filósofo, ya que, para nuestro propósito, basta lo que hemos expuesto.

2. *Contra la tesis del origen divino del poder político*

Para desarrollar este tema previamente expondremos la actitud de Robert Filmer, autor de la obra “*Patriarca o el poder natural de los reyes*”, tesis que Locke se propone rebatir.

Se observará que Filmer en el título no utiliza el vocablo *divino* sino el término *natural*; pero en el estudio del tema, para Filmer, se trata del origen divino del poder de los reyes, como se verá en el análisis de la cuestión.

2. 1. *El Patriarca o el poder natural de los reyes. Robert Filmer*

Queremos aclarar que en el mercado del libro, cuando se trata de adquirir la obra de Locke: *Dos Tratados sobre el gobierno civil*, en las ediciones corrientes, solamente nos encontramos con el “Segundo tratado”, ya que se omite el primero. Suponemos que los editores, desprecian editar el primero por razones económicas, ya que en su texto se debaten cuestiones religiosas. Nadie, por cierto, hoy supone que el poder de las autoridades –sean reyes o presidentes– sea de origen divino. No obstante, con esa decisión se priva al estudioso de ir a la raíz de los razonamientos que fundamentan la teoría política de Locke.

Seguramente si se tuviese presente la obra *Leviatán* de Thomas Hobbes, publicada en 1651 –casi en la misma época en que Filmer escribía la suya– se podría advertir cómo un libro de ese período está impregnado del problema religioso, y de qué manera nuevos tiempos sacudían el horizonte político. Si bien Hobbes es partidario de un gobierno absolutista y monárquico, porque cree que “el partido popular es como un animal furioso que no puede domesticarse”¹⁵, y al cual le conviene admirablemente bien una fuerte mordaza, trata de consolidar en Inglaterra la tesis de la desacralización del problema político, ya que insiste en las bases puramente humanas del origen del gobierno, bases que se alejan polarmente de una concepción de origen divino.

Utilizaremos la edición bilingüe del *Patriarca* publicada por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid en el año 1966. Ella contiene la obra de Filmer y el Primer Tratado de Locke y lleva como título *La polémica FILMER-LOCKE sobre la obediencia política*. Contiene un excelente estudio preliminar de Rafael Gamba¹⁶.

Antes de entrar a la exposición de la tesis de Filmer diremos que el problema había conducido a los ingleses a una ardua disputa que había calado muy hondo en la sociedad, polémica que

había llegado incluso al derramamiento de sangre y, como hemos dicho, nada menos que a la ejecución de un rey. Por ello, los conservadores, defensores del poder absoluto de los reyes, acudieron a un trabajo de Filmer escrito hacia el año 1640. Filmer había fallecido ya en 1653, cuando sus partidarios resolvieron dar a luz los fundamentos de su tesis, pues se pensaba que era el mejor alegato que se había redactado sobre el particular. Por eso, esa obra relativamente pequeña (en la edición española no alcanza las cien páginas) llegó al público en el año 1680, ocho años antes de la Revolución que sustituyó a los Estuardos en el trono por Guillermo de Orange.

De inmediato se publicaron diversos opúsculos rebatiendo la tesis expuesta, pero sería la obra política de Locke, que viera la luz en el año 1690, la que tendría más éxito y la más leída, que comentaremos luego.

Filmer tenía fama de ser una persona muy culta y muy versada en el estudio de las Sagradas Escrituras. Perteneía a una escuela teológica de mucho prestigio y ya había sostenido la absoluta necesidad del poder absoluto de los reyes y especialmente del de Inglaterra. Además, había escrito sus *Observaciones sobre el origen del gobierno acerca del “Leviatán”* de Hobbes, el *Contra-Salmasius* de Milton y el *De Jure Belli* de Grocio. Y, como si eso fuera poco, había añadido a su bibliografía las *Observaciones sobre Aristóteles en su teoría política*. No era, pues, un improvisado en el tema y tenía experiencia en el arte de la dialéctica y de la argumentación.

En esos años de la década del ochenta se había producido también una feroz controversia parlamentaria sobre la expulsión del heredero de Carlos II, acusado de papista. Como se ve los grandes temas políticos estaban saturados de problemas religiosos.

La lectura del *Patriarca* no nos sorprende por la gran cantidad de citas de las Sagradas Escrituras sino especialmente por el

amplio conocimiento de los clásicos griegos y latinos. Por cierto, no faltan las menciones de Aristóteles y Platón, a las que se agregan las de Epiménides, Solón, Jenofonte, Tucídides, Livio, Tácito, Cicerón, Plutarco, Suetonio y Ulpiano. Evidentemente, figuran también filósofos católicos como Francisco Suárez, el Cardenal Belarmino y teólogos como Hooker. Los más citados son Aristóteles –no obstante las observaciones que se hacen a su teoría política– y el Cardenal Belarmino. No le va muy en zaga Francisco Suárez, lo que demuestra el prestigio europeo que había logrado el metafísico español.

Pero se trata de saber ahora cómo Robert Filmer había planteado su teoría política y cuáles fueron los fundamentos que la sustentaban.

En su capítulo primero Filmer sostiene, como tesis, que *“los primeros reyes fueron padres de familia”*. Por otra parte, critica a sus contrarios lo que él llama un dogma *“fraguado en las escuelas y luego fomentado por los papistas posteriores como buena teología”*. Este dogma –según Filmer– puede sintetizarse de la siguiente manera: *“La humanidad posee por naturaleza y desde su origen el don de la libertad contra toda sujeción y el derecho de elegir la forma de gobierno que le plazca; y que el poder que cualquier hombre posea sobre los demás le fue entregado en un principio por decisión de la multitud”*¹⁷). Pero, mutando la terminología, sostiene de inmediato que *“esta vulgar opinión...no se encuentra en los antiguos padres y doctores de la Iglesia primitiva, sino que contradice la doctrina y la historia de las Sagradas Escrituras, la práctica constante de todas las antiguas monarquías y los mismos principios de la Ley Natural”*. Y, adelantando una consecuencia de su adopción, concluye: *“Es difícil decir si resulta más errónea en teología o más peligrosa en política”*.

De inmediato acusa a los jesuitas y a los “celosos defensores de la doctrina de Ginebra” que adhieren a la “siguiente dolorosa

conclusión: “*el pueblo o multitud tiene el poder de castigar o destituir al príncipe cuando éste infringe las leyes del reino*”, regla a la cual también adhieren Parsons y Buchanan, mientras que el cardenal Belarmino como Calvino miran en otra dirección¹⁸.

La tesis referida es calificada como *sediciosa* y hace constar que ha sido refutada ya por John Heyward, Adam Blackwood y John Barclay.

En cuanto al cardenal Belarmino, expresa que desea dejar en claro su pensamiento, para lo cual transcribe los siguientes párrafos: “*El poder secular o civil ha sido instituido por los hombres; reside en el pueblo, a menos que éste se lo otorgue a un príncipe. Este poder reside de modo inmediato en la totalidad de la multitud, como sujeto del mismo; porque este poder reside en la ley divina, pero esta ley divina no ha dado este poder a ningún hombre en particular...Si se prescinde de la ley positiva, no queda razón alguna para que dentro de una multitud (en que todos son iguales) uno determinado puede imponer su voluntad a los demás...El poder ha de ser conferido por la multitud a un solo hombre o a varios según la misma ley natural: puesto que la comunidad no puede ejercer el poder, éste forzosamente ha de ser entregado a un solo hombre o a pocos hombres...La instauración por encima de la multitud de un rey o cónsul u otros magistrados depende del consentimiento de la multitud misma; y, si existe causa legítima, la multitud puede cambiar un reino en una aristocracia o una democracia*”¹⁹.

Como se ve, Filmer –antes de sentar sus tesis– la emprende contra el Cardenal Belarmino, quien habría de ser la persona que, con autoridad religiosa y fama personal, habría enunciado claramente principios nuevos y *sediciosos*, como inicialmente fueran calificados.

Admite Filmer que “*Dios ha dado u ordenado el poder...y ello es evidente por las escrituras*”. Pero esa ordenación en manera alguna se supone que haya sido dada a una persona en par-

ticular y menos que, por naturaleza todos los hombres sean iguales y menos aun que de ello se derive que el poder haya sido dado al pueblo o la multitud.

He aquí planteada la controversia. Según las Escrituras, Dios no creó muchos hombres al mismo tiempo sino, en primer lugar, a Adán. Éste y los sucesivos sucesores fueron patriarcas y tuvieron, *“por derecho de paternidad, autoridad real sobre sus hijos”*. Sostiene Filmer que esto no ha sido negado por Belarmino. De ello infiere la siguiente conclusión, que, para mejor seguir su sentido, transcribiremos textualmente: *“No veo, pues, cómo —expresa Filmer— los hijos de Adán o de cualquier otro hombre pueden estar libres de la subordinación a sus padres; y siendo esta sumisión de los hijos la fuente de la autoridad real por disposición del mismo Dios, se sigue que el poder civil no sólo en términos generales es de divina institución, sino que también lo es en su asignación específica a los primeros padres, lo cual descarta por completo esa nueva y común distinción que refiere a Dios sólo el poder universal y absoluto, pero dejando el poder respectivo, en cuanto a la forma especial de gobierno, a la elección del pueblo”*.

*“Este señorío de Adán, que por propia autoridad, tenía sobre el mundo entero, y que por derecho heredado de él disfrutaron los patriarcas, fue tan extenso y tan amplio como el dominio más absoluto de cualquier monarca desde la creación...”*²⁰.

Después de enunciar la tesis Filmer hace unas citas bíblicas y argumenta que, aun después del diluvio, el *“poder patriarcal continuó, como lo prueba en parte el nombre mismo de patriarca”*. En esas citas bíblicas, Filmer relata que Nemrod (entre los hijos de Noé) *“fue, por legítimo derecho, rey o señor de su familia yprimer fundador de la monarquía”*²¹. Siempre apoyándose en las Escrituras continúa Filmer relatando la continuación del poder patriarcal, aun en la época de la cautividad en Egipto. Afirma situaciones como ésta: *“Después del regreso de los israelitas*

*liberados del cautiverio, Dios, llevado de especial solicitud hacia ellos, eligió a Moisés y a Josué, sucesivamente para gobernarlos como príncipes en el puesto y lugar de los supremos padres”*²².

Para explicar la razón del cambio de nombre expresa que *patriarca* fue un término adecuado, pero cuando pasaron algunas generaciones y los derechos pasaron al legítimo heredero, se utilizó el título de *príncipe o rey*. Es decir, el poder real se extiende a los príncipes y “en las cabezas” de familia independientes. Las monarquías más grandes se formaron por la unión de las familias y de pequeños reinos. Nuevamente, sostiene a cada paso la intervención divina. Así dice: “*Todos estos principales caudillos y padres tienen poder de consentir en la unión y de conferir a quien quieran sus derechos paternos de autoridad soberana: y el que es así elegido no ostenta el poder como un donativo del pueblo, sino como una delegación de Dios, de quien recibe su carácter real de padre universal, aun cuando esta delegación sea atestiguada por mediación de los príncipes del pueblo*”. Añade aun: “*..es muy justo el juicio de Dios que tiene el poder de dar y quitar los reinos...*”²³. Finalmente, remata el capítulo con estos argumentos: “*Para confirmar este derecho natural del poder real encontramos en el decálogo que la ley que ordena la obediencia a los reyes se expresa en los términos Honrarás a tu padre, como si todo poder residiese originariamente en el padre, pues... los derechos naturales de un padre como los de un rey, encontraremos que son una misma cosa...*”²⁴.

Gestada así su tesis, en el capítulo segundo –para apuntalarla– se dedica a argumentar en contra de la tesis contraria, de tal forma que lo titula “*Es antinatural que el pueblo gobierne o elija gobernantes*”. Filmer reafirma que su razonamiento reposa en la “*autoridad de las escrituras*”. Si esto es así las razones del cardenal Belarmino aparecen como una paradoja sin sustento. Y, aquí, quienes no encuentran fundamentos en las escrituras se vuelcan hacia la autoridad de Aristóteles, pero éste, en la *Política* (cap. 16) no dice que todos los hombres sean iguales sino que ci-

ta esta afirmación como opinión de otros. Por eso, “*la razón natural tiene pocas esperanzas de probar por medio de Aristóteles la libertad natural de la multitud*”²⁵.

Filmer se apoya también en San Crisóstomo cuando dice que “*Dios hizo a toda la humanidad de un solo hombre para que éste enseñara al mundo a ser gobernado por un rey, y no por una multitud*”²⁶.

Aristóteles en verdad, a veces, no se ve favorecido por Filmer quien le acusa de forjar fantasías. Se vuelca luego hacia Francisco Suárez, a quien tampoco le otorga razón y textualmente dice: “*Suárez, el jesuita, se rebeló contra la autoridad real de Adán, en defensa de la libertad y el libre albedrío del pueblo. Y arguye de este modo: por derecho de creación, Adán tenía solo el poder económico, pero no el poder político...*”²⁷. Argumentos de este tenor se dispersan a lo largo de las páginas, razón por la cual no seguiremos al detalle las disquisiciones de Filmer. Sin embargo, queremos anotar aun alguna crítica a Aristóteles pues entiende que no se pronuncia en su *Política*, de manera terminante acerca de la mejor forma de gobierno, aunque en la *Ética* –según Filmer– expresa que “*la Monarquía es la mejor forma de gobierno y el Estado Popular la peor*”²⁸.

Pasa más tarde a la historia de Roma, aunque a veces entremezcla a griegos con romanos para encontrar que Tucídides, Jenofonte, Livio, Tácito, Cicerón y Salustio no comulgaban con el poder del pueblo y describían con intensos colores el “*vivo retrato... de esta bestia de muchas cabezas*”²⁹.

Concluye la relación de sus ideas en este punto afirmando: “*Si es antinatural que la multitud elija sus gobernantes o gobierne o participe en el gobierno, ¿qué puede pensarse de esa condenable conclusión, a la que demasiados llegan, de que la multitud puede corregir a su príncipe o deponerle si es necesario? Ciertamente, es imposible expresar adecuadamente lo antinatural e injusto de esta posición: porque aun admitiendo que el rey haga un*

*contrato con su pueblo, bien originariamente en sus antepasados, bien personalmente en su coronación (que ambas formas de pacto son imaginadas por algunos, que no pueden, empero, ofrecer pruebas de una ni de otra), no hay ley en ninguna nación mediante la cual pueda considerarse roto un contrato sin un previo juicio legítimo pronunciado por el juez que corresponda a los que lo rompen... ”*³⁰.

De estas manifestaciones de Filmer puede inferirse que la teoría del contrato o del pacto o del consentimiento habría estado muy difundida y defendida en Inglaterra. Y, si Filmer escribió esas líneas hacia el año 1640, no afirmaba lo que decía por causa de Locke, ya que éste tenía ocho años en ese entonces. Por otra parte, como veremos más adelante, Locke gustaba hablar de *asentimiento* o *consentimiento* y no de un contrato o de un pacto. La expresión inglesa no admite equívocos, pues, textualmente escribe: “*For admit that a King make a Contract or Paction with his people*”.

En el capítulo tercero, Filmer aborda el tema de “*las leyes positivas que –según sus dichos– no infringen el poder natural y paternal de los reyes*”³¹. La tesis es, pues, la siguiente: “*el poder real procede de la ley de Dios, no hay ley inferior que lo limite*”.

Claramente, con estos enunciados, podemos inferir que, luego de fundamentar la tesis del poder real, Filmer se encamina a sostener que ese poder real es *absoluto*. Así se advierte con las repetidas citas de Walter Raleigh, en las que se elogia el hecho de que los reyes de Judá e Israel no “estuvieron sujetos a ninguna ley”, pues “hacían lo que les placía en las más importantes materias”. Invoca aun la autoridad del Nuevo Testamento, de San Agustín, de San Ambrosio, del inglés Bracton, de San Pablo y San Pedro, cuya síntesis establece que estos últimos resumían la cuestión de esta manera: ...“*obedece las leyes del rey o de sus ministros. Por lo cual es evidente que ni San Pedro ni San Pablo proponían otra forma de gobierno que la monárquica, ni, mucho*

menos, ninguna sumisión de los príncipes a las leyes humanas”³². En pocas palabras, se propugna la monarquía absoluta.

Pero, yendo más lejos, sostiene la tesis que expresa que la autoridad del Rey es superior a la del Parlamento porque puede mitigar las leyes aprobadas por éste y aun suspenderlas. Leamos el párrafo: “*Las leyes generales dadas por el Parlamento pueden, por motivos conocidos del rey, ser mitigadas por su autoridad o suspendidas por causas sólo por él conocidas*”³³.

Se invoca la autoridad de Bracton quien, al referirse al juramento del rey, aclara que éste jura mantener las leyes que, *a su juicio*, sean rectas, y aún éstas no siempre al pie de la letra, sino según la equidad de su conciencia.

Y aunque la cuestión pareciera haber sido ya empujada al máximo, encontramos que es posible ir mucho más allá. ¿De qué se trata? Los nobles están también “*por encima de las leyes, y en todas las democracias, el pueblo*”. Ahora vuelve a citar a Aristóteles que, si bien en su primera mención, no le califica como infalible, aquí parece serlo: Sostiene Aristóteles –dice Filmer– que “*un reino perfecto es aquel en que el rey gobierna todas las cosas según su propia voluntad, porque los llamados reyes según la ley no dan lugar a reino de ninguna clase*”. De igual tenor es el juicio de Ulpiano, citado en apoyo, cuando resume su pensamiento en el precepto “*Princeps, legibus solutus est*”, es decir “*El príncipe no está sujeto a leyes*”³⁴.

En este punto, Filmer, al conocer que hay leyes de distinto nivel y tenor, quiere ser absolutamente claro y se hace eco de la existencia del *Common Law*. De ahí que desarrolle su pensamiento de manera extensa, pese a lo cual transcribiremos el párrafo: “*Las leyes están divididas (como Belarmino divide la palabra de Dios) en escritas y no escritas: “La Ley Común, no escrita; los estatutos, escritos”. La Ley Común se llama no escrita, no porque no esté realmente escrita en ninguna parte, sino porque no fue escrita por sus primeros promulgadores o hacedores. La ley*

común (según nos enseñó el Lord Canciller Egerton) es la costumbre común del reino. Ahora bien: cuando se trata de costumbres, debe tenerse en cuenta que, para cada una de ellas, hubo un tiempo en que no era tal costumbre; y que el primer precedente que ahora tenemos no tenía precedente cuando empezó; cuando cada costumbre empezó, había otra cosa, además de la costumbre, que fue lo que la legalizó, o bien los comienzos de todas las costumbres fueron ilegales. Las costumbres, al principio, se hicieron legales sólo mediante algún superior que, o bien ordenó, o bien consintió su comienzo. Y el primer poder que encontramos (como lo confiesan todos los hombres) es el poder real, que existió tanto en ésta como en todas las otras naciones del mundo mucho antes de que se pensara en ninguna ley o en ninguna otra clase de gobierno: de lo cual se infiere necesariamente que la misma ley común, y las costumbres de este país, fueron en su origen leyes y órdenes de los reyes, al principio no escritas”.

“Y tampoco podemos pensar que las costumbres comunes (que son los principios de la ley común, y pocas en número) son tales, o son tantas, que bastan a dar reglas especiales para decidir cada causa particular. La diversidad de casos es infinita e imposible de ser regulada por ninguna ley; y, por consiguiente, encontramos que, hasta en las Leyes Divinas promulgadas por Moisés, sólo hay algunas Leyes Principales, que no determinan, sino sólo dirigen el Gran Sacerdote o Magistrado, cuyo juicio es el que determina, en los casos especiales, cómo debe aplicarse la ley general. Lo mismo sucede con la Ley Común; porque, cuando no existe una norma perfectamente adecuada, los jueces recurren a aquellos principios o axiomas de la Ley Común de acuerdo con los cuales han pronunciado juicios sobre casos semejantes otros jueces anteriores, todos los cuales reciben su autoridad del rey para dar sentencia en su nombre y representación, de acuerdo con las normas y precedentes de los antiguos tiempos; y cuando los precedentes faltan, los jueces recurren a la

ley general de la razón, sin que ninguna Ley Común les dirija. Más aún: muchas veces, aunque existan precedentes que les orienten, los jueces apoyándose solamente en mejores razones, han cambiado la ley, tanto en causas criminales como civiles, y no han tenido tanto empeño en seguir los ejemplos de jueces anteriores como en examinar y corregir sus razones. Es por esto por lo que muchas leyes están arrumbadas y en desuso, y la práctica es completamente contraria a como era en tiempos anteriores, como el lord canceller Egerton demuestra con varios ejemplos”³⁵.

Los extensos párrafos transcritos nos aportan una noción clara de las ideas de Filmer respecto del origen de la ley positiva, sus especies, nociones todas que han sido desarrolladas desde el punto de vista del poder absoluto del rey. Singularmente interesante y expresiva nos resulta la información acerca del origen de las costumbres y del *common law inglés*.

Por otra parte, Filmer adelanta la premisa de que en general las leyes son “*oscuras por sí mismas y es necesario encargar a alguien de su aplicación a los casos particulares para que, examinando las circunstancias, decidan cuándo son violadas y por quién*”³⁶.

Va de suyo que el poder real dicta la ley y la aplica, es decir, ejerce la judicatura. Se califica como razonable esta actividad del rey y se expresa que desde antiguo los reyes ingleses presidían *en persona* los tribunales de justicia. Más tarde, cuando la cuestión se tornó compleja y ardua la actividad del juzgador, se confió a jueces que *no son más que sustitutos* del rey; de ahí que sean llamados “*justicia del rey*”, cesando su poder cuando éste está presente. Y como confirmación de esta atestación de Filmer, éste agrega citas del célebre Bracton, en las que se explicita, si cabe, la actividad judicial del rey.

En definitiva, queda demostrado que el poder real es absoluto y así debe serlo, ya que ejerce *todo el poder*; desde la admi-

nistración, el dictado de las leyes (la facultad del Parlamento cede ante el Rey), la regulación del orden social, la administración de justicia, las relaciones exteriores, etc. El poder es *absoluto*.

Incluso en los casos en que la costumbre o la “ley Común” o “Common Law” que, generalmente se considera *buena y justa*, sea necesitada de corrección, es el Rey únicamente quien puede disponerlo así. Es natural que pueda haber sobrevenido alguna circunstancia especial con el tiempo y es, entonces, la autoridad absoluta del príncipe quien dispone su modificación.

Tanto insiste Filmer en estos detalles –no menores, por cierto– que luego de haber repetido más de una vez el concepto, escribe aún este párrafo: “*Todo lo que venimos afirmando sobre la dependencia y sumisión de la Ley Común respecto del Príncipe soberano puede afirmarse igualmente de todas las leyes particulares, porque el Rey también es su único autor inmediato, corrector y moderador...*”³⁷. Más claro, imposible. Y también, ello es coherente con la afirmada premisa del poder *absoluto*, que reposa en la persona del Rey.

En esa época el Parlamento tenía ya cierta antigüedad y –según Filmer– como institución “fue traído de Francia”, aunque había sido precedido por “una Junta” de origen anglosajón. En sus comienzos los reyes la convocaban para consultar importantes asuntos de Estado. Así, el Parlamento inglés tuvo su origen en esas “grandes asambleas”. Pero, veamos la opinión que de este naciente poder tiene Filmer: “*Grandes son los beneficios que tanto el Rey como el pueblo pueden recibir de un parlamento bien ordenado; no existe mejor expresión de la majestad del supremo poder de un Rey que una de estas asambleas en las que todo su pueblo le reconoce por soberano señor, y se dirige a él mediante humildes peticiones y súplicas, y por su consentimiento y aprobación refuerza todas las leyes que el Rey ordena a petición suya y por su consejo y mediación*”³⁸.

Pareciera Filmer compartir la opinión de que, en sus primeros tiempos, sólo la nobleza y el clero formaban parte de las Asambleas. Pero, luego de alguna disquisición, opina que al utilizarse la expresión “hombres prudentes”, se permite inferir que los Comunes formaban parte de aquellas Asambleas.

Se concluyen estos temas aseverando que, según algunos historiadores, fue Enrique I, quien promovió por primera vez la reunión de los Comunes “*con caballeros y diputados designados por él, porque hasta este tiempo sólo algunos nobles y prelados del Reino eran llamados a consulta acerca de los más importantes asuntos de Estado*”³⁹.

Los argumentos de Filmer tienden todos ellos a quitarle importancia al Parlamento como institución y transformarlo en un órgano consultivo, conforme fuere la voluntad del rey. Pero no sólo eso. Aprovecha la circunstancia para rebatir, al mismo tiempo, la tesis que combate en cuanto ésta afirma que los hombres “*nacen libres e iguales*”. Así, afirma que “*...en los primeros parlamentos, instituidos y continuados desde el tiempo de Enrique I, no puede encontrarse ninguna libertad natural del pueblo; porque todas aquellas libertades proclamadas en los parlamentos son libertades de gracia del Rey y no libertades de naturaleza del pueblo; porque si la libertad fuera natural, ello daría poder a la multitud para reunirse cuándo y dónde les placiera, para conferir la soberanía, y para limitar y dirigir su ejercicio mediante pactos*”⁴⁰. Esta conclusión es una consecuencia de la tesis patriarcal según la cual el *padre* tiene poder sobre los hijos, incluso el poder de vida y muerte. Los hijos no nacen libres: están sometidos a la autoridad del padre mientras éste viva y aunque ellos mismos se hayan transformado, a su vez, en padres.

Finalmente, todos los estatutos o leyes se establecen en virtud de la voluntad del Rey y, en todo caso, a ruego del pueblo. Aquí, Filmer invoca, en su apoyo, la autoridad del Rey Jaime escrita en su *Verdadera Ley de la Libre Monarquía*, y la del teólo-

go Hooker que, como veremos más adelante, será también muy leído y citado por Locke. Curiosamente, Filmer se basa en una expresión francesa: “*Le Roy le veult*” de Hooker, aunque –según nuestra opinión– no resulta claramente convincente para el caso.

Ponemos punto final a la exposición de la tesis de Filmer y de los argumentos de Filmer para defender sus convicciones políticas. Como resumen diremos que defiende el poder divino de los reyes, poder divino desde Adán y todos sus sucesores; el Parlamento es sólo un órgano de consulta y los jueces son delegados del soberano. Hay un único poder: el del Rey, y éste es absoluto.

2. 2. *La refutación de John Locke a Filmer. El Primer Tratado del Gobierno Civil*

Hemos dicho que, generalmente, los editores no incluyen este *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*, y, como en el caso de la edición de Aguilar, simplemente publican el segundo, con el título de *Ensayo sobre el gobierno civil* (Madrid, 1990); o, más explícitamente, como lo hace Alianza Editorial, titulan el libro *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid, 1990). Acudiremos, pues, a la edición ya mencionada del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, que contiene la polémica Filmer-Locke.

Esta obra de Locke, editada por primera vez en el año 1690, contiene como inicio un “prefacio”, en el que anuncia su propósito de contribuir a la consolidación del poder real de Guillermo, que había sido coronado luego de la Revolución de 1688. Advierde que faltan páginas que constituían la parte central del libro, por una fatalidad que no aclara. No obstante, el libro duplica, aproximadamente, en extensión, al de Filmer. Confiesa que el libro fue escrito porque el púlpito, en los últimos años, se había apropiado de la doctrina de Filmer y había hecho de ella “*la teología admitida en nuestros días*”⁴¹. Se lamenta escribir contra un adversario fallecido y se pone en guardia contra las réplicas que podrían escribirse por otros.

¿Cómo enuncia Locke –en su primer capítulo– la o las tesis de Filmer? Simplemente, ve en ellas un “pequeño círculo”, que se describe así:

“Todo gobierno es monarquía absoluta”

Y sobre esa proposición edifica esta otra:

“Ningún hombre nace libre”.

Y, en letras destacadas, remata el pensamiento de Filmer de esta manera: *“Los hombres no han nacido libres y, por consiguiente, nunca pueden tener libertad de elegir ni sus gobernantes ni sus formas de gobierno”*. Y como colofón: *“El poder de los príncipes es absoluto y de derecho divino, ya que los esclavos no tienen jamás derecho a pactar ni a consentir. Adán fue un monarca absoluto, y así lo son desde él todos los príncipes”*⁴².

En el segundo capítulo trata del “poder real y paternal” y después de afirmar que la gran tesis de Filmer es decir que *“los hombres no son naturalmente libres”*. Le reprocha insistentemente su método que evita definir qué se entiende por *paternidad* o *autoridad paternal*. Locke se propone hallar él mismo la definición y la encuentra en estas palabras: *“Esta autoridad paterna o derecho de paternidad es, pues, en el sentido que le da nuestro autor, un divino o inalterable derecho de soberanía, mediante el cual un padre o un príncipe tienen un poder absoluto, arbitrario, ilimitado e ilimitable sobre la vida, libertad y bienes de sus hijos y súbditos; de modo que puede tomar o enajenar sus bienes, venderlos, castrarlos o usar sus personas como le plazca, porque todos son sus esclavos, y él es el señor o propietario de todas las cosas y su voluntad ilimitada es ley”*⁴³. Sobre esa base se elabora su “poderosa monarquía absoluta”, pero la refutación del principio de la *“libertad natural del hombre”*, la hace Filmer solamente por la *mera suposición de la autoridad de Adán*, *“sin ofrecer ninguna prueba de tal autoridad”*. El único intento de prueba es la invocación del decálogo cuando expresa *“honra a tu padre”*, sin mencionar a la madre. Narra Locke que, después de

la lectura del *Patriarca*, leyó también sus *Observaciones sobre Aristóteles y Hobbes* y nada encontró. En consecuencia, los argumentos de Filmer en contra de la *libertad natural* y a favor de la *soberanía de Adán*, son los siguientes: “*la creación por Dios de Adán, el dominio que le dio sobre Eva y el dominio que como padre tenía sobre sus hijos*”⁴⁴. Nada más.

Después de estos enunciados, y a partir del capítulo tercero, se dedica Locke a considerar esas manifestaciones. En la lectura del libro de Filmer acerca de las *Observaciones sobre la política de Aristóteles*, sostiene que “*no puede suponerse una libertad natural de la humanidad sin negar la creación de Adán*” y Locke le contesta: “*no veo cómo la creación de Adán, que no fue otra cosa sino recibir el ser*”... “*ello le haya dado la soberanía sobre cosa alguna...*”. “*Yo no encuentro dificultad en suponer la libertad de la humanidad, aunque siempre he creído en la creación de Adán*”⁴⁵.

Es preciso señalar que Locke, en todas estas citas, repasa las Escrituras, siguiendo el razonamiento de Filmer. Confronta su pensamiento y sigue al Génesis de cerca, como por ejemplo, cuando llama Filmer “*primitivo título de gobierno a las palabras que Dios dice a Eva en Gén. Iii. 16*”⁴⁶. Los argumentos de Locke se acercan de verdad a la ironía cuando declara: “*...me parece difícil concebir cómo pudo Adán tener derecho natural a ser gobernante antes de ser padre, cuando sólo por ser padre tendría tal derecho, a no ser que nos encontremos con que era padre antes de ser padre y tenía un derecho antes de tenerlo*”⁴⁷.

Y cuando Filmer cita a Grocio, revela Locke que no le afianza en su argumentación porque si Adán era rey desde su creación, lo era “*no en acto, sino en estado, es decir, en realidad, no rey en modo alguno*”⁴⁸. La aserción que hace al Adán creado gobernante no es verdadera sino una suposición de Filmer sin prueba alguna, de acuerdo a la crítica lockeana.

Ataca luego, en el capítulo cuarto, que el título de la soberanía de Adán lo fuera por donación en el acto de la creación. Es-

ta vez Filmer se había apoyado en Selden para decir que “*Adán, por donación de Dios (Gén. I 28), fue hecho señor general de todas las cosas*” y que esa manifestación concuerda con la Biblia. Esa expresión, para Locke, no significa otra cosa que otorgarle la propiedad y no hacerle monarca absoluto. De ahí que, interpretando el Génesis en el lugar citado, se dirige a demostrar que: a) Dios no dio poder inmediato a Adán sobre los hombres; b) que por esta concesión Dios no le dio el dominio *privado* sobre las criaturas inferiores, sino un derecho en común con la humanidad. Para ello hace una crítica a fondo, desmenuzando los versículos 24, 25, 26 y otros de la Biblia. Repasa, más tarde la nueva concesión hecha a Noé y sus hijos. Cita: “*Y Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y demos a ellos el dominio sobre los peces, etc.*” El hombre, pues, es capaz de *dominar, pero no por eso se sigue que Adán sea monarca.*

Finalmente, Locke resume así su pensamiento acerca de la cuestión:

Respecto del argumento “*de nuestro autor (Filmer) en pro de la monarquía de Adán, fundado en Génesis, I, 28, donde yo creo que, para todo lector cuerdo, es imposible encontrar otra cosa que el establecimiento de la superioridad del género humano sobre todas las demás criaturas en ésta nuestra tierra habitable*”. Además, “*...aunque Dios hubiera dado a Adán dominio privado, tal dominio privado no podría darle soberanía*”⁴⁹.

En sucesivos capítulos Locke sigue abordando la cuestión desde todos los ángulos, sin descuidar aspecto alguno. Después de señalar que Filmer se vale para sus argumentos incluso de la afirmación del título de Adán a la soberanía por sujeción de Eva, apoyándose especialmente en Génesis, III, 26, le reprocha a Filmer que cuando encuentra los vocablos *mandar* o *someter* infiere que ello implica la obediencia de un súbdito hacia su príncipe. Los pasajes invocados por Filmer significan para Locke “*solamente la sumisión de las especies inferiores a la Humanidad*

*y...la sumisión que debe una esposa a su marido, ambas muy lejanas a la que los súbditos deben a los gobernantes de las sociedades políticas*⁵⁰.

Desde otro punto de vista, analiza luego el título a la soberanía de Adán por la paternidad (cap. sexto). Filmer había argüido que otra prueba a la soberanía se infería de la suposición de un derecho natural de dominio sobre sus hijos por ser su padre. Es decir, “*nadie ha nacido libre*”. Para Filmer, el nacimiento implica convertirse en súbdito de quien lo engendró; aquí cita, una vez más, a Grocio. Es aquí donde Locke hace gala de erudición y de un enorme don argumentativo. Trae ejemplos y argumentos desde lugares tan lejanos para su mundo como del Perú y acude a Garcilaso de la Vega cuando redacta la Historia de los Incas.

Otra vez le enrostra que el “*mandato <honra a tu padre> no da el derecho a gobernar y establecer la forma de gobierno monárquico*”. El honrar al padre y a la madre es simplemente el “*acatamiento que debemos a nuestros padres naturales, como es evidente por la interpretación de nuestro Salvador*” (Mat. XV,4).

Locke va más allá de la refutación en este movimiento dialéctico, puesto que ella le impele a sentar las bases de su propia tesis. Si la creación no da otra cosa que el ser, el hombre –como consecuencia– nace libre y esa libertad es una libertad natural. Hace ver que el propio Filmer no ha podido negar que autores como John Hayward, Blackwood y Barclay, defensores del derecho divino del poder real, admiten que el “*común acuerdo de la natural libertad e igualdad de la humanidad como verdad incuestionable*”⁵¹.

Y es en este punto donde hace una relación circunstanciada de dudosas expresiones de Filmer haciendo proceder cada afirmación con las palabras “*algunas veces*” (*sometimes*). La lista enumera quince casos. Realmente, ha empujado la crítica hasta el extremo.

Pero eso no es suficiente aun para el minucioso espíritu de Locke, ya que en el capítulo siguiente (séptimo), inserta textualmente la afirmación de Filmer: “*Las bases y principios del gobierno dependen necesariamente del origen de la propiedad*”, para dedicarse a refutar este extremo. El problema se plantea, especialmente, al producirse el fallecimiento de Adán y advenir sus herederos a sustituir al causante. En este capítulo y en los siguientes se trata, por consiguiente, de la “*transferencia del poder monárquico soberano de Adán*”. En los pasajes citados, de Filmer, la “*herencia es la única vía que reconoce para transferir el poder monárquico a los príncipes*”, pero de las aseveraciones surge que, en realidad, acude también a otras causas, como la “*concesión o la usurpación*”. El afinado análisis de Locke, encuentra en la argumentación contradicciones inadmisibles, pues “*nuestro autor, –hace– unas veces, a la herencia sola; otras veces, sólo a la concesión y a la herencia; otras, sólo a la herencia y la usurpación; otras veces, a las tres juntas y, por último, a la elección o cualesquiera otros... los medios por los cuales la real autoridad de Adán... puede ser transferida a los futuros reyes y gobernantes...*”⁵². De manera terminante, Locke sostiene que no puede afirmarse que el derecho que tiene el hijo de heredar la *propiedad*, implica también el derecho a heredar la *autoridad* que el padre tenía sobre otros hombres. Fundamenta el aserto en que “*procediendo el poder paternal solamente de la generación, porque sólo en ella lo coloca nuestro autor, no puede ser transferido ni heredado*”. Y concluye: “*No siendo Adán monarca... y no siendo heredable su imaginaria monarquía, el poder que existe actualmente en el mundo, no es el que tuvo Adán, puesto que todo lo que Adán pudo poseer, según las opiniones de nuestro autor, lo mismo la propiedad que la paternidad, necesariamente murió con él y no pudo ser transmitido por herencia a la posteridad*”⁵³.

No puede ignorar Filmer que existe el *poder civil en el mundo*, ya que esto es evidente. La gran cuestión estriba en saber quién debe tenerlo. Si Filmer parte del supuesto de que la asigna-

ción del poder civil es de institución divina, debe demostrarlo. Pero, en su libro jamás nos dice –alega Locke– *“qué quiere decir heredero, ni el modo de conocer quién es el heredero más próximo o el verdadero”*. Y, en el razonamiento de Filmer, la transmisión de ese poder monárquico de Adán, queda –cuando más– limitado *“al linaje y posteridad de Adán”*. Locke, ante esto, queda perplejo. Pero, señor –nos dice– *“en lenguaje llano, (el poder) pueden poseerlo todos, ya que no existe persona viviente que no tenga el título de pertenecer al linaje y posteridad de Adán”*⁵⁴. Advierte aun que Filmer parece insinuar que heredaría el poder el hijo mayor. Si bien la ley de Moisés dobla la parte de los bienes al mayor, pero de ahí no se infiere que le *“correspondiese superioridad o dominio”*. Analiza Locke minuciosamente las palabras que Dios dijo a Caín acerca de su hermano Abel y llega a la conclusión de que, *“según la ley, el privilegio de primogenitura no era otra cosa que una doble participación”...y que “el dominio no era parte de la primogenitura”*⁵⁵. En suma, no nos dice quién sea ese heredero. Quedaría la duda, de que se tratase del progenitor más viejo y la duda sería más fuerte en el caso del patriarca que muere sin hijos que le sucedan inmediatamente. Así se pronuncia Locke.

Queremos reflejar ahora uno de los últimos pensamientos, realmente juicios lapidarios, que nos va desgranando Locke, ya cerca del final de su célebre refutación:

“Y, por consiguiente, toda esta baraúnda acerca de la paternidad de Adán, la grandeza de su poder y la necesidad de su suposición, en nada ayuda a establecer el poder de aquellos que gobiernan ni a determinar la obediencia de los súbditos que han de obedecer, si no puede decirse a quién se ha de obedecer y quiénes han de obedecer. El mundo, en su estado actual, se halla invenciblemente ignorante sobre quién es el heredero de Adán. Esta paternidad, este poder monárquico de Adán que recae en sus herederos, no sería de mayor utilidad para el gobierno de la Humanidad de lo que sería para tranquilidad de las conciencias

de los hombres o para asegurar su salud el que nuestro autor les hubiese asegurado que Adán tenía poder de perdonar los pecados o de curar las enfermedades, el cual, por divina institución, descendía a su heredero, mientras este heredero fuera imposible de conocer”⁵⁶.

Pareciera, al leer estas últimas líneas, que, finalmente, Locke ya no puede sofrenar la ironía. Definitivamente, no encuentra quién es el heredero, y lo que le exaspera es el hecho de que tampoco Filmer ha pergeñado alguna regla para identificarlo.

No está demás recordar que las Escrituras son, con exclusividad, el punto de partida documental, de las tesis involucradas en el debate. Si bien es cierto, que los contendientes –principalmente Filmer– acuden a algunas autoridades intelectuales para apoyar sus asertos, una y otra vez, retornan a interpretar las Escrituras. Locke, respecto de la forma de gobierno, asevera que ellas nada dicen al respecto. Relatan, es verdad, cómo la Humanidad llega a dividirse en naciones y a hablar diversas lenguas, pero los padres –recalca Locke– *no eran los gobernantes*, según esa fuente.

Y, si se pueden hallar huellas de poder paternal hasta que los israelitas entraron en Egipto, “*donde el poder paternal se interrumpió... luego, ...*”*hemos visto que durante dos mil doscientos noventa años no existen en absoluto tales huellas...*”⁵⁷. El exigente crítico, que es Locke, hace un examen a fondo desde el punto de vista histórico y nos anoticia que la línea sucesoria no deja margen para hallar su rastro.

Por último, concluye: Desde el fin del cautiverio...“*hasta la destrucción por los romanos, alrededor de seiscientos cincuenta años, el antiguo y primitivo derecho de sucesión lineal al gobierno paternal se perdió de nuevo, y sin él continuaron los israelitas formando un pueblo en la tierra prometida. De modo que, de los mil setecientos cincuenta años en que fueron el pueblo preferido por Dios, no tuvieron gobierno real hereditario ni durante*

un tercio de ese tiempo y durante dicho tiempo no existe la menor huella de un solo momento de gobierno paternal, ni del restablecimiento del antiguo y primitivo derecho de sucesión lineal a él, ya se le suponga derivado, o bien, como, según los principios de nuestro autor es la única verdad, de Adán”⁵⁸.

Así concluye el primer tratado sobre el gobierno civil de John Locke. Se ha preocupado por refutar a Filmer, tanto mediante argumentos surgidos de la interpretación racional de las Escrituras, como de los argumentos de la filiación histórica del poder paternal o patriarcal.

*V. La teoría política de John Locke contenida
en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil:
el consentimiento general*

1. El segundo tratado comienza con una apretadísima síntesis descarnada de los argumentos utilizados en el primero, para refutar a sir Roberto Filmer. En esas palabras Locke desliza con claridad y sencillez una serie de *argumentos reforzados en cadena* para destruir la tesis de su contrincante, que elaborara una tesis teológica en defensa del poder divino de los reyes y de las monarquías absolutas, es decir, de poder ilimitado. Recuérdese, por lo demás, la tesis desplegada por algún autor, de que este capítulo podría ser una interpolación de un editor que quiso ahorrarse la publicación del primer tratado.

Recordemos también que Filmer había sentado su tesis en tres puntos: a) Adán tuvo su poder natural de origen divino del Creador; b) los primeros reyes fueron padres de familia, que heredaron su poder natural de Adán; c) las leyes positivas no pueden infringir el poder natural y paternal de los reyes. Quizás sería preciso aclarar que el vocablo “*natural*”, en Filmer, evoca el poder divino que tiene su origen en el Creador.

Ahora bien: en el capítulo primero, que no lleva título, nos dice John Locke: a) Adán no tenía autoridad divina sobre sus hijos ni sobre el dominio del mundo; b) aun, si la hubiere tenido, sus herederos no poseyeron ese derecho; c) aun, si sus herederos hubieren tenido ese derecho, no hubiera sido posible determinar con certeza a quién correspondía, ni había regla alguna para determinarlo; d) y aun, si se hubiesen determinado los herederos, no habría, en el mundo –en la época en que Locke escribía– posibilidad de señalar la casa dinástica más antigua.

Así, refutaba John Locke, la tesis del poder divino e ilimitado de los reyes, defendida por Filmer, basándose ambos, especialmente, en las Escrituras, sin menospreciar, además, argumentos de autoridad de otras fuentes.

Aun antes de profundizar su materia, haciendo alarde de un método claro y preciso, Locke define qué entiende por *poder político*. Por ello, escribe: “*Poder político es el derecho de hacer leyes que estén sancionadas con la pena capital, y, en consecuencia, de las sancionadas con penas menos graves, para la reglamentación y protección de la propiedad; y el de emplear las fuerzas del Estado para imponer la ejecución de tales leyes, y para defender a éste de todo atropello extranjero; y todo ello únicamente con miras al bien público*”.

En lo fundamental, el poder político es el *poder normativo* (hacer las leyes y hacerlas cumplir) con más la facultad de dirigir las relaciones exteriores del Estado.

2. Y, a partir del capítulo segundo, a su vez, Locke, comenzará a elaborar su tesis política, tratando de despojarla de todo vestigio teológico, sin renunciar a las citas bíblicas. Dios ha creado a Adán, es decir, le ha dado el *ser*; pero ello, en manera alguna ha significado el otorgamiento de soberanía sobre la tierra y sobre la creación.

La Humanidad es *natural* porque Adán, es decir, el *hombre* es un ser natural, sin vestigio alguno de divinidad y, por ende, el poder que posee es *genuina y solamente humano*. Tampoco el dominio sobre el mundo es *soberano*. En todo caso, ha recibido la Humanidad, a través de Adán, el *dominio privado* del universo. El poder del hombre, de todo hombre, cualquiera sea, es *limitado*.

Todos los hombres nacen *iguales y libres*. En la concepción de Filmer, Adán tenía el poder *patriarcal*, es decir, el poder de ser padre y de ser padre de todos los padres; poder ilimitado, de vida o muerte y, por consiguiente, todos sus herederos patriarcales gozaban de un poder de igual jerarquía sobre sus súbditos. No ocurre lo mismo con Locke. Hay, en su caso, una atomización del poder político, puesto que cada ser humano es libre e igual a todo otro ser humano. Con Filmer, unos nacían para tener el poder absoluto y otros nacían para ser súbditos y con el deber de obedecer al patriarca. En un caso (Locke), el *poder estaba en manos de toda la comunidad de seres humanos*; en el otro (Filmer), *estaba concentrado únicamente en el monarca*.

En tiempos primitivos –ratifica Locke– los hombres vivieron en “*estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas*”. Además de ello, vivían en “*estado de igualdad*”, y subraya: “*dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, en el que nadie es más que otro*”.

Pero, si bien en la refutación a Filmer, Locke ha tenido la necesidad de invocar las Escrituras, en este comienzo, acude al que él llama el “juicioso” Hooker. Y lo hará, desde ahora, repetidas veces. Hooker –recordemos– fue un famoso teólogo, autor de la obra *Laws of Ecclesiastical Polity*, obra capital en la formación de la teología anglicana, que fuera publicada en Londres, a mediados del siglo XVII. ¿Qué decía este teólogo? Pues, “*considera tan evidente por sí misma y tan fuera de toda discusión esta*

igualdad natural de los hombres, que la toma como base de la obligatoriedad del amor mutuo entre los hombres y sobre ella levanta el edificio de los deberes mutuos que tienen, y de ella deduce las grandes máximas de la justicia y de la caridad” (Locke, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1990⁵⁹). Y para que no queden dudas, Locke transcribe el párrafo respectivo de la obra señalada. Como se advierte, Locke había utilizado un argumento de una autoridad teológica de la religión oficial de Inglaterra.

El estado natural en que vive el hombre no es un estado de licencia. En el estado natural el hombre vive conforme una *ley natural*, ley que es obligatoria para todos.

Pero aun en este Segundo Tratado en el cual Locke se ocupa del poder político, según lo ha definido, desliza sus creencias religiosas. Así, observa que todos los hombres son “*obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a ÉL y no a otro*”⁶⁰.

La primera afirmación se apoya en un teólogo; la segunda, en las Escrituras. Locke se abraza a un axioma teológico, según el cual existe un Dios bondadoso que ha creado este mundo y que acuerda a todos los hombres la posibilidad de descubrir una serie de reglas que le permitan convivir pacíficamente. Dios ha otorgado al hombre la facultad de razonar y mediante ella, debe observar la ley de la naturaleza, “que busca la paz y la conservación de todo el género humano”; la ley natural que debe ser ejecutada, y debe existir una autoridad que así lo haga.

En consecuencia, de esa manera, el hombre llega a tener poder sobre otro, pero ese poder no es absoluto ni arbitrario.

Locke ha hablado de una *Ley natural*, conforme a la cual vive el hombre. Como sabemos, especialmente en sus años más jóvenes, se había volcado al estudio de las ciencias naturales; estudió ciencias médicas y, como resultado de ello, escribió algunos artículos que fueron publicados con el título de *Essays on the Law of Nature*.

Como premisa, supone un orden político, por cierto legítimo, en el que quien tiene el poder ejerce una actividad legislativa ilimitada –en las cuestiones indiferentes al orden religioso– y se sirve del ejemplo de la constitución inglesa de Carlos II⁶¹. Pero, como buen empirista, afirma que “ningún precepto político es una deducción a priori, derivado de la ley divina”. La función legislativa es la función por excelencia de todo gobierno civil y ella debe ser ejercida para servir los intereses de los ciudadanos.

Según la interpretación de John Dunn, “el consentimiento general de los hombres es el fundamento de la ley natural”, y esa premisa hace su aparición en sus *Ensayos acerca de la ley natural*⁶². Su pensamiento político se hace más filosófico. Lo que resulta claro, es que encuentra la razón de su creencia en la ley natural en la existencia de Dios. Si Dios existe y ha creado este mundo y, con él, al hombre, cabe suponer que podemos conocer las leyes naturales que gobiernan el universo, mediante la experiencia y la razón. Por otra parte, Dios habría delegado “algunos poderes al hombre”⁶³ para solucionar los conflictos humanos derivados de la condición humana después de la Caída, (tema en el que recuerda a San Agustín), y que resultan, a menudo, de situaciones de tipo económico, conflictos que son “intrínsecos y permanentes”.

Pero el problema que más le intriga es el hecho de saber *¿cómo se puede conocer la ley natural?* Por cierto, aquí acude a la razón y a la experiencia de los sentidos; no obstante, Dunn asevera que el mecanismo no es descrito con claridad. Y es en este punto donde Locke procura derivar la experiencia moral del hombre de la experiencia religiosa.

En definitiva, el conocimiento de la ley moral que debe observar el hombre, es derivado de la tradición religiosa, y aquí la vía es primordialmente deductiva; pero, en el caso de la ley civil que debe regir la sociedad, ella se origina en la experiencia de la vida diaria y debe ser conformada por la razón humana.

3. Existe, pues, una ley natural que tiende a que el hombre viva en paz y se consolide como especie y no sólo eso; debe conservarse como tal y lograr que se constituya como género humano. Pero, por otra parte, la ley natural debe ser naturalmente ejecutada para que se logre su fin. En ese estado natural, *cualquier* hombre puede castigar a otro por “*cualquier daño que haya hecho*”, pues nadie es superior a otro. La afirmación de Locke es categórica: “...*cualquier hombre tiene el poder de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural*”⁶⁴. Pero el derecho de exigir una reparación sólo lo tiene la parte perjudicada.

Se pregunta luego, como para reafirmar su tesis, si existieron alguna vez hombres en estado de Naturaleza y la respuesta es afirmativa. Tal es así, que ese estado de Naturaleza debe concluir en algún momento y lo describe así: “...*el estado de Naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político*”⁶⁵.

Locke se apoya, además de haber reafirmado su tesis, en un argumento de autoridad cuando invoca la opinión del “juicioso Hooker” al respecto, quien nos asevera que “las leyes de la Naturaleza, obligan a todos los hombres en forma absoluta”. No obstante, la humanidad se siente inducida, a partir de un momento determinado, a constituir “*las primeras sociedades políticas*”.

Después de citar a Filmer, no obstante haberlo hecho a lo largo de todo el primer Tratado, sobre su concepción de la libertad y de corregirle, expresa que “*la libertad del hombre sometido*

a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que la regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige”⁶⁶. Acerca de la libertad y de su opuesto, la esclavitud, se vale de ejemplos extraídos del *Exodo* (v. XXI).

4. Nuevamente Locke hace mención de las Escrituras cuando trata el tema de la *propiedad* (cap. V). Ahí recuerda que existe una manifestación del Rey David (*Salmo CXV, 16*) por la que sabemos positivamente que Dios entregó el mundo a Adán y Noé y sus hijos; es decir –aclara– “*se la dio en común al género humano, para el sustento y el bienestar suyo*”. En verdad, vincula a la tierra con el trabajo, pues dice: “*...cada hombre tiene la propiedad de su propia persona. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya*”. Y, a continuación, subraya: “*El trabajo puso un sello que diferenció del común*”. La referencia al trabajo es una constante en Locke y remarca la influencia de la tradición religiosa calvinista que tanto le seduce. En páginas siguientes, encontramos la insistencia: “*El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos (se refiere a diversos bienes naturales) del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad*”.

Pero, el derecho de propiedad es limitado. Es verdad que la ley natural es la que nos da ese derecho, pero ella misma pone un límite a ese derecho. Dios nos da las cosas en abundancia y la Revelación nos confirma con la voz de la razón para que gocemos de ellas. Pero, véase la advertencia lockeana: “*El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que*

le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye parte de los demás". A pesar de decirlo de manera clara, Locke reafirma todavía el concepto con estas palabras: "*La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad*". Este límite no parece compatible con el capitalismo de nuestros días, como alguien ha afirmado. Por otra parte –y aunque esto no parezca congruente con nuestro análisis– es el pensamiento que nuestro Alberdi expresara alguna vez, no obstante el juicio que le mereciera J. Jaurés.

El pensamiento del límite que Locke le pone al derecho de propiedad se reitera constantemente en las páginas siguientes: el límite está siempre en "*el trabajo de un hombre y las necesidades de la vida*".

Los modos de constitución de la propiedad se dieron por "*mutuo consentimiento*", como les ocurrió a Abraham y a Lot, según la cita del *Génesis*, XIII, 5 y XXXVI, 6, que hace el mismo Locke. Y no se detiene sólo en ello, pues vincula el derecho de propiedad con el trabajo y el dinero, al aseverar que "*es el trabajo, sin duda alguna, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor*".

El trabajo y el dinero dieron valor a la tierra; por eso, diferentes aspectos fueron regulados mediante leyes, para determinar respecto de los individuos y la sociedad, sus propios y justos derechos.

5. Además del derecho de propiedad, considera Locke que es preciso colocar en su justo lugar el *poder paternal*. Es menester fijar –así lo advierte– "*el lugar del poder paternal, que parece situar por completo en el padre el poder de los progenitores, como si la madre no tuviera parte alguna en él; mientras que, si*

consultamos la razón o la Revelación, veremos que la madre tiene título igual. ¿No nos daría este hecho razón para preguntar si no podría llamarse con mayor propiedad poder parental? Con estas palabras se abre el capítulo VI, que trata el tema del “*poder parental*”. Esto nos retrotrae a la polémica con Filmer, que se acuerda sólo del padre y no de la madre como establece el decálogo. Recuerda que Dios ha impuesto a los hijos la obediencia al padre y a la madre, sin distinción alguna. Y, al mencionarlo, dispone citas, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como ser: *Exodo, XX, 2; Lev., 9; Lev., XIX, 3; Eph., VI, 1*. El poder corresponde, según ello, a las dos personas conjuntamente: el padre y la madre.

Con respecto al concepto de igualdad, Locke formula también algunas precisiones dignas de ser tenidas en cuenta. La igualdad casi nunca es absoluta y sólo corresponde a “cierta clase de igualdad”. La edad, por ejemplo, y las condiciones personales de cada individuo, “*puede dar a ciertos hombres un justo derecho de precedencia*”. Igual cosa ocurre con las facultades y méritos que puede colocar a algunos en algún grado de superioridad respecto del nivel medio de la población. En suma, la igualdad de la que habla Locke es la del derecho que todos los hombres tienen a su “libertad natural”. Con más detalle, aclara que: “*De lo que se trata es de que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenen las leyes bajo las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia*”. El hombre tiene libertad de decidir y obrar, pues Dios le ha dotado de inteligencia.

No conforme con estas generalidades, Locke se detiene, no sólo en el análisis de la libertad en el caso de las personas adultas, sino también en el caso de los menores y de los insanos. Éstos no gozan de la razón para desempeñarse libremente, ya sea de manera momentánea o definitiva. En este punto Locke se vale de

una cita del libro *Ecc. Pol.*, I, sec. 7, del teólogo Hooker, para afianzar su pensamiento y nos dirá que nacemos libres, lo mismo que racionales. El problema, en consecuencia, es establecer a qué edad el hombre puede valerse de la razón para decidir por sí mismo. Y, por eso, se repiten las citas del “juicioso” Hooker, para señalar que el problema es más una cuestión de buen sentido que de doctrina. De tal manera que el poder del padre sobre los hijos es pasajero y no alcanza totalmente a sus vidas y a sus bienes. Pero una cosa es el poder de ejercer la tutela por minoridad y otra cosa muy distinta el de ser honrado por el hijo durante toda la vida. Nuevamente, las Escrituras acuden en su auxilio y, para ello, se vale de la pertinente cita (*Deut.*, VIII,5).

No terminan ahí las disquisiciones de Locke en el análisis de las relaciones de padre e hijos. Pasa revista a los problemas de la obediencia, del amor filial, de las obligaciones alimentarias y las facultades de castigar, etc. En todo la cita precisa –y a veces extensa– de Hooker, le facilita las soluciones. Pero, al final del capítulo, surge la vertiente política. Así, nos expresa que “...*mediante una mutación insensible, los padres por naturaleza de las familias se convirtieron también en monarcas políticos de las mismas; y al gozar de larga vida, dejando herederos capaces y dignos que les sucediesen de una u otra manera, echaron, de ese modo, los fundamentos de los reinos hereditarios o electivos, sometidos a diversas constituciones o feudos según el azar, las iniciativas y las circunstancias que prevalecieron en su formación*”.

6. Así, lenta pero firmemente, llegamos al capítulo VII, que trata el tema de la *sociedad política o civil*.

Según Locke, Dios creó al hombre condicionándolo, no a una vida solitaria, sino a vivir en sociedad con otros hombres, lo cual supuso el lenguaje. En consecuencia, primero fue la unión del hombre y la mujer y, naturalmente, a ello siguieron los hijos. La sociedad así iniciada, andando el tiempo, se constituyó con el

agregado de los servidores. Por cierto, en ese momento histórico, comenzó la relación de amo y criado. Pero todo ello, no significó aun una *sociedad política*. La sociedad conyugal significó un *pacto* voluntario entre un hombre y una mujer destinado a la procreación, a la crianza y educación de una prole común y a la conservación y continuación de la especie.

Es de destacar la explicación de la relación entre el amo y los criados por cuanto admite Locke que éstos podían válidamente vender sus servicios durante cierto tiempo a cambio de un salario. Este vínculo laboral tendrá, en el futuro, una extraordinaria proyección y, en cierto sentido, preanuncia las reflexiones de Carlos Marx que, probablemente, encontró en el pensador inglés una fuente de inspiración. No se detiene Locke únicamente en el asalariado sino que incursiona en el problema de la esclavitud.

Sin embargo, la preocupación de Locke, en lo fundamental, se centraliza en el hecho de cómo evoluciona la sociedad familiar hacia la sociedad civil. Enfáticamente anuncia que “*solo existe sociedad política allí, y allí exclusivamente, donde cada uno de los miembros ha hecho renuncia de ese poder natural (el poder de defender la propiedad), entregándolo en manos de la comunidad para todos aquellos casos que no le impiden acudir a esa sociedad en demanda de protección para la defensa de la ley que ella estableció*”. Pero la distinción entre sociedad civil y estado de Naturaleza, queda perfectamente delimitada en el siguiente párrafo: “*Las personas que viven unidas formando un mismo cuerpo y que disponen de una ley común sancionada y de un organismo judicial al que recurrir, con autoridad para decidir las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros. Aquellos que no cuentan con nadie a quien apelar, quiero decir, a quien apelar en este mundo, siguen viviendo en el estado de Naturaleza, y, a falta de otro juez, son cada vez uno de ellos jueces y ejecutores por sí mismos, ya que, según lo he demostrado anteriormente, es ése el estado perfecto de Naturaleza*”.

¿Qué es necesario, entonces, para pasar del estado de Naturaleza al estado de sociedad civil o política? Sociedad civil o sociedad política son expresiones utilizadas como sinónimas. Implican ellas la constitución de un Estado y esto significa que esa Institución tiene *el poder de dictar o hacer las leyes*. Tiene el poder de la paz y de la guerra y ambos poderes “*están encaminados a la defensa de la propiedad*”. El derecho de propiedad y el derecho del trabajo son, por cierto, actividades fundamentales de los ciudadanos y el factor de progreso de la comunidad. Propiedad y trabajo están en la raíz de la conducta en sociedad y tienen una profunda significación de origen religioso.

Locke resume de esta manera la función de dos de los poderes del Estado: “...*nos encontramos con el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, que tiene que juzgar, de acuerdo con leyes establecidas, el grado de castigo que ha de aplicarse a los culpables cuando han cometido una falta dentro de ese Estado; y también es ese el origen del poder para las sentencias que en determinados momentos tenga que dictar, apoyándose en las circunstancias de hecho, sobre la vindicación de atropellos cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello sea necesario, puede emplear toda la fuerza de todos sus miembros*”⁶⁷.

He aquí claramente indicados el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo. El Poder Judicial permanece aún en las tinieblas, absorbido por el primero. Cuando se habla de sentencias, a veces, se refiere a cuestiones entre comunidades o naciones. Es decir, el Poder Judicial no se halla perfilado aun de manera independiente. Veamos cómo lo explica con sus propias palabras: “...*siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil*”⁶⁸.

Como digno partidario de la división de los poderes y como firme adversario del príncipe absoluto, dedica Locke páginas enteras a argumentar contra los Zares, Grandes Señores o el que sea, que reúnen en sí la suma de todos los poderes. Y, en ello, se inspira en la opinión de Hooker, que transcribe en largas notas. No vacila en referirse a las selvas de América y al caso de Roberto Knox, que relata su naufragio y su prisión en Ceilán. Nada es suficiente para el enfático pensador político y todo argumento procura apoyar su teoría política. Finalizando el capítulo pontifica en cita, otra vez, de Hooker: “*Siendo la ley civil un acto de la sociedad del cuerpo político, se deduce de ese hecho que debe regir a todas y cada una de las partes de ese mismo cuerpo*”. En otras palabras, el poder político se ha atomizado, se ha subjetivado; pertenece a cada uno de los individuos que constituyen la comunidad política.

7. Nadie “... *puede ser arrancado de esta situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento*”. Así comienza el capítulo siguiente. Cada individuo, cede algo de su poder, para constituir la sociedad política y lo cede por *consentimiento*, palabra clave en el pensamiento de Locke. Desde ahora es menester prestar atención cuando aparece ese término. Locke gusta hablar de *consentimiento*, más que de “*contrato*”, “*pacto*” o “*acuerdo*”. Pero es preciso hacer una importante aclaración: “*la mayoría tiene el derecho de regir y obligar a todos*”. Más claramente: “...*la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros y, por la ley natural y la de la razón, se da por supuesto que obliga, por llevar dentro de sí el poder de la totalidad*”⁶⁹.

Locke repite una y otra vez con distintas palabras los mismos conceptos. Veamos: “...*lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de un número cualquiera de hombres libres capaces de*

formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad. Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un gobierno legítimo”⁷⁰.

Más terminante, imposible.

Pasemos por alto el análisis de las objeciones que podrían hacerse –según Locke– a la tal teoría y a las citas de José Acosta, que trata de lo ocurrido en las selvas americanas, en su libro del año 1590 y publicado en Sevilla. Y digamos rápidamente que al tratar lo que ocurriera en Israel, en esa ocasión, cita el libro de los *Jueces*, XI, 11; XII: IX; *Samuel*, VIII, 20; IX, 16; XI; IX, 27, pero en esos casos Dios –según esas menciones– intervino directamente.

Más adelante los hombres, constituida la sociedad política, advirtieron que era menester colocar los límites al poder. Y, aquí, nuevamente las citas de Hooker. Si bien, al principio, reunidas varias familias “*pusieron por lo general ese gobierno en manos de una sola persona, y prefirieron estar bajo un único soberano, sin pensar en límites de manera expresa a ese poder, ni en reglamentarlo, porque se juzgaron bastante salvaguardados por la prudencia y honradez de su soberano*”⁷¹.

8. Locke no es hombre de hablar del *consentimiento* y seguir adelante sin más. Estudia cómo debe ser ese consentimiento y, al hacerlo, se expresa de esta manera: “*...habrá que estudiar qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre para someterse a las leyes de un determinado gobierno*”⁷². De ahí que efectúe algunas consideraciones acerca del modo de ese consentimiento: si debe ser expreso o tácito. Por cierto, se inclina por la validez del consentimiento tácito y concluye: “*...ese consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro del territorio de dicho gobierno*”⁷³. La solución es bien clara, sencilla y cómoda. Por otra parte, no se requiere siquiera un gesto; basta con respirar el aire del país.

Volvamos ahora a encarrilar la marcha. El estado de naturaleza es inseguro y peligroso, según Locke. El hombre, para su mayor seguridad, debe asegurarse la tranquilidad para el disfrute de los bienes generados por su trabajo. Por ello, la finalidad de constituir una sociedad política es para someterse a un gobierno, para *salvaguardar sus bienes*.

Surgen, evidentes, tres necesidades: la primera, es la de contar con “*una ley establecida, aceptada, conocida y firme que sirva por común consenso, de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para que puedan resolverse por ella todas las disputas que surjan entre los hombres*”; la segunda, es menester la existencia de un “*juez reconocido e imparcial, con autoridad para resolver todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida*”; y la tercera, es preciso la existencia de “*un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente*”⁷⁴.

Indudablemente, para constituir la sociedad, cada individuo debe *renunciar a su poder individual* para que un individuo elegido por la comunidad ejerza el gobierno. Y Locke, resume, finalmente, sus ideas concentrándolas en un breve y expresivo párrafo: “*Ahí es donde radica el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y el de las mismas sociedades políticas*”. Tenemos ya la primera concreción de una teoría de los poderes políticos y dos de ellos son inmediatamente reconocidos como indispensables: el legislativo y el ejecutivo. Fijar las normas legales (poder legislativo) es la primera prioridad; y renunciar a hacerse justicia por la propia mano es la segunda, para poner este menester en manos del poder ejecutivo. De alguna manera –lo dijimos ya– el poder judicial permanece aun confundido con el ejecutivo.

Se debe gobernar “*mediante leyes fijas y establecidas, promulgadas y conocidas por el pueblo: no debe hacerse por decretos extemporáneos*”. Es ésta la mejor forma de lograr la paz, la

seguridad y el bien de la población. Con estos fines se constituye el gobierno de la sociedad, objetivo que Locke desarrolla en un muy breve y fundamental capítulo.

9. Nos aproximamos y nos adentramos cada vez más en los puntos culminantes de la teoría política. El poder, en su totalidad, descansa en la mayoría del pueblo y, en este caso, ya podemos hablar de una *democracia perfecta*. El poder de hacer las leyes es el poder supremo. Por eso, el poder legislativo lo ejerce en su plenitud y la forma del gobierno dependerá de la manera cómo se otorgue ese poder y cómo se hacen las leyes.

En dos capítulos (X y XI) Locke nos hablará de las formas de gobierno y del alcance del poder legislativo. Una vez más el *juicioso* Hooker es citado. A esta altura ya podemos decir que, los puntos fundamentales de la teoría, se basan en la obra del teólogo que estableció la organización jerárquica de la iglesia anglicana. Hooker había llamado la atención de la importancia del Poder Legislativo y, más, cuando afirma expresamente que deben elaborarse *leyes humanas* y que sólo son *válidas por consentimiento*. Incluso el vocablo *consentimiento* había sido ya utilizado por Hooker y –como vimos– por otros contemporáneos. Fue adoptado por Locke, que, generalmente, evitó usar otros términos, como “contrato” o “pacto”.

El *consentimiento* es fundamental y el Poder Legislativo tiene que ser elegido por el pueblo; de tal manera que la sanción correcta de una ley por los representantes del pueblo debe llevar ínsito el consentimiento directo o indirecto, expreso o tácito de la mayoría de la comunidad. Pero su actuar, como poder, está sujeto a restricciones: a) no puede ser arbitrario, especialmente en lo que atañe a la vida y a los bienes de las personas; b) está sujeto a la obligación de “*dispensar justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces señalados y conocidos*”; c) debe respetar la propiedad de

los gobernados y no puede privarle al individuo de la propiedad sin su consentimiento; d) y, finalmente, “*el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes, ya que ese poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo*”⁷⁵.

En todos estos límites se advierte siempre que se sigue, en gran parte, el pensamiento de Hooker, que es extensamente citado. Se recalca, por lo demás, que estas leyes son *leyes humanas* y, como dice el teólogo, “*deben acomodarse a las leyes generales de la Naturaleza, y no pueden ir en contra de ninguna ley positiva de las Escrituras. No siendo así están mal hechas*”.

Hay, ciertamente, alguna referencia a la implantación de impuestos, problema que había generado los conflictos más graves en la época de los Estuardos.

Concluye en el capítulo XI haciendo un resumen de las mencionadas restricciones y, especialmente, con una advertencia de origen religioso, esto es, que la misión legislativa con sus límites, ha sido “*encomendada por la sociedad y por la ley de Dios y la ley natural la impone al poder legislativo de toda comunidad política, cualquiera sea su forma de gobierno*”.

10. Para que nuestras menciones queden claras, es menester señalar que Locke ya había esbozado su teoría sobre la base de *tres poderes*. Como hemos dicho más arriba, no se había tenido en cuenta al Poder Judicial como poder independiente. El tercer poder, en el caso de la teoría lockeana, es el Poder Federativo.

Pero, veamos la cuestión con las propias palabras del mismo Locke. El Poder Legislativo “*es aquél que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad política y de los miembros de la misma*”⁷⁶. Naturalmente, hace las leyes, pero no es conveniente que el mismo poder las “*ejecute*”, porque existe la necesidad de un poder permanente que “*cuide de la ejecución*” de ellas.

Por otro lado, Locke dice que “*existe en toda comunidad política otro poder al que podría aplicarse el calificativo de natural, puesto que corresponde a una facultad que cada uno de los hombres poseía naturalmente antes de entrar en sociedad*” y, luego, hace mención de las “*disputas que surgen entre uno cualquiera de los miembros de la sociedad y otras personas que se encuentran fuera de la misma*”, que “*corresponden a la comunidad entera*”⁷⁷. Aquí, tenemos el germen del tercer poder que Locke denomina *Poder Federativo*, y que, en cierta manera, ejerce la función de superar conflictos y, aunque preanuncia el Poder Judicial, no es aun ciertamente el poder, cual tenemos hoy en los países republicanos. Locke hace algunas consideraciones acerca de esta cuestión y, en definitiva, pareciera aseverar que el Poder Ejecutivo, que tiene a su cargo la ejecución de las leyes en el interior de la comunidad, y otro “*que tiene a su cargo la seguridad y los intereses de la población en el exterior...*”. En una aclaración algo más precisa, Locke añade: “*Por esa razón lleva ese poder consigo el derecho de la guerra y de la paz, el de constituir ligas y alianzas, y el de llevar adelante todas las negociaciones que sea preciso realizar con las personas y las comunidades políticas ajenas. A ese poder podría, si eso parece bien, llamársele federativo*”.

11. En una comunidad bien organizada el *poder supremo es el Poder Legislativo*, según el pensamiento de Locke. Los restantes poderes deben estarle subordinados. He aquí el tema del capítulo XIII. Concluye así su esquema de los poderes: “*...y por fuerza todos los demás poderes confiados a miembros o a partes de la sociedad tendrán que derivarse de aquél (el legislativo) y estarle subordinados*”. El plural (*todos los demás poderes*) indica que Locke tiene en su pensamiento más de un poder aparte del legislativo.

Dada la naturaleza del Parlamento inglés que funcionaba sólo en algunos períodos (cuando era convocado por el monarca)

y no de manera permanente, Locke hace algunas consideraciones al respecto y, finalmente, concluye que el Poder Legislativo puede ejercer su menester estacionalmente. Más aun: “*no es necesario, ni siquiera conveniente, que el poder legislativo permanezca en constante ejercicio; es, en cambio, absolutamente necesario que lo esté el poder ejecutivo*”⁷⁸. La razón: no hace falta hacer leyes nuevas todos los días, pero sí se necesita que se asegure el cumplimiento permanente de las ya dictadas.

Hay una aclaración indispensable: la facultad del ejecutivo de reunir y disolver el Parlamento no es índice de superioridad alguna.

También se ocupa Locke de la facultad de elegir a los miembros del Parlamento y de su convocatoria para tal fin. La representación debe ser *justa y equitativa*.

12. Hay aun otros temas tratados por Locke, como, por ejemplo, el de la *prerrogativa* (desarrollado en el capítulo XIV). Es una cuestión para situaciones imprevistas y excepcionales, que por “*el bien de la sociedad (se) exige que (se) dejen varias cosas al buen juicio de la persona que ejerce el poder ejecutivo*” . Y la define así: “*A esa facultad de actuar a favor del bien público siguiendo los dictados de la discreción, sin esperar los mandatos de la ley, o incluso en contra de ellos, se llama prerrogativa*”⁷⁹. Más todavía: “*La prerrogativa no es sino el poder de realizar el bien público sin norma previa*”. Pero no obstante ello, el ejecutivo debe someter, luego, su decisión a la aprobación del legislativo. En suma, es un poder residual.

Sobre este tema, John Dunn, en su obra ya citada, realiza un profundo estudio acerca del particular y le dedica un capítulo especial.

13. Podríamos decir que la parte final de este Segundo Tratado insiste en temas ya directa o indirectamente analizados. Así

desfilan aun los siguientes: “De los poderes paternal, político y despótico, considerados en conjunto” (cap. XV); “De la conquista” (cap. XVI); “De la usurpación” (cap. XVII); “De la tiranía” (cap. XVIII) y “De la disolución del gobierno” (cap. XIX).

En verdad, resulta evidente que el primer tema es una vuelta a lo ya tratado en un comienzo y que sirve de refuerzo y de reargumentación a su tesis central y, en otros casos, se suscitan cuestiones interesantes por razones históricas, propias de los acontecimientos políticos ocurridos en Inglaterra.

Como es costumbre, frecuentemente observada, Locke, metódico, claro y eficiente, antes de concluir un capítulo, reflexiona una vez más, para sintetizar: a) Es la Naturaleza la que otorga el poder paternal, tanto al padre como a la madre, durante la minoridad de sus hijos, especialmente si existen propiedades; b) Un acuerdo mutuo –aquí no utiliza el vocablo “consentimiento”– otorga el poder político a los gobernantes en beneficio de sus súbditos, en pro de la seguridad y del pacífico disfrute de sus propiedades; c) Por último, “el secuestro o pérdida de la libertad otorga al tercero, el poder despótico, a los amos, para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad”⁸⁰.

Locke advierte que, en ocasiones, se dan casos de conquista de un pueblo o comunidad sobre otro. Sin embargo, hace presente, una vez más, que las sociedades políticas, deben fundarse solamente con el “*consentimiento del pueblo*”. Por ende, entiende que quien resulta vencedor en una guerra injusta en manera alguna puede ganar legítimamente la obediencia de los vencidos. Luego de hacer un incursión sobre la historia de su propio país, concluye que el vencedor podrá ejercer un poder despótico sobre los vencidos. Además, el conquistador, en todo caso, adquiere poder sobre los que aportaron ayuda y concurso –o, por, lo menos aprobaron– la utilización de la fuerza injusta que se empleó contra el vencedor. El poder contra el vencido, así adquirido, es despótico,

sin duda alguna. Hay, según colige, un derecho de conquista, pero éste sólo alcanza a las vidas de quienes tomaron parte activa en la guerra y de forma limitada. En este espinoso caso, y, sin embargo, históricamente repetido, el vencedor no puede apoderarse legítimamente de los bienes de la esposa y de los hijos del vencido.

Por cierto, de todo ello se desprende de que *“el gobierno que un vencedor impone por la fuerza a los vencidos contra los que no puede aplicar las normas del estado de guerra, o a los que no participaron en la guerra contra él, cuando tenía derecho a aplicárselas, no obliga a aquéllos”*⁸¹.

Ahora bien, si el vencedor ha hecho la guerra por una causa justa, *“posee un derecho despótico sobre las personas de cuantos efectivamente han ayudado a la guerra contra él, o han tomado parte en la misma, y lo posee también a indemnizarse de los perjuicios recibidos y del costo de la guerra, incautándose del trabajo y de los bienes de los vencidos, siempre que no perjudique los derechos de terceros. Pero ese vencedor no tiene derecho alguno sobre el resto del pueblo...”*⁸².

Continúa Locke haciendo referencia a los problemas que se suscitaron en Inglaterra con las diversas invasiones, en este caso, los daneses. Y, por último, recalca en cuestiones bíblicas, apoyándose en *“Reyes”, XVIII*.

Un tema que también preocupa a Locke es el de la *usurpación* que, a la postre, es una forma de conquista, a la cual, aun, en ciertos casos, podría agregarse la *tiranía*. Usurpar significa tomar posesión de algo que pertenece a otro. Inglaterra, en su historia, había mostrado, más de una vez, que el poder real podía ser usurpado. El que alcanza el poder de una manera distinta a la que establecen las leyes *“no tiene derecho a ser obedecido”*. El pueblo, en este caso, no ha dado su *consentimiento*⁸³.

De igual manera, la *tiranía* es el *“ejercicio del poder fuera del Derecho”*. En vida de Locke, se había sufrido la tiranía de Cromwell, de tal forma que no vacila en hacer mención de ejem-

plos concretos de la historia de Inglaterra y tiene la oportunidad de hacer referencia al pacto que hizo Dios con Noé después del diluvio para señalar que el poder tiene límites y que cuando se sobrepasan dichos límites los reyes son “*tiranos o perjuros*”. En definitiva, el tirano abusa de su autoridad.

El problema que se plantea en consecuencia es éste: “¿*Se puede, según eso, resistir a los mandatos de un monarca?*” La respuesta deviene inmediata: “*Únicamente debe oponerse la fuerza a la fuerza injusta e ilegal*”. Debemos llamar la atención que, tratando este tema, Locke acude a la invocación divina, lo que demuestra su apego a los principios religiosos que le orientan siempre. Veamos cómo lo dice: “*Quien en cualquier otro caso opone resistencia, atrae sobre sí mismo la justa condenación de Dios y de los hombres*”⁸⁴.

El derecho de resistencia es legítimo dentro de límites racionales. No se debe ejercer por cuestiones baladíes ni debe poner en peligro la vida del magistrado.

14. Finalmente, la obra concluye con el estudio de la “*Disolución del gobierno*”. Para ello, es preciso, según Locke, distinguir entre la disolución del gobierno y la disolución de la sociedad. En este último caso, por cierto, la disolución de la sociedad implica la disolución del gobierno.

A su vez, la disolución del gobierno puede ser causada por causas externas o internas. Conforme con su tesis, la alteración del Poder Legislativo puede ser causa de la disolución, en caso cuyo los miembros de la comunidad *readquieren su libertad* y pueden nombrar otro órgano legislativo. Se contemplan seguidamente los conflictos entre el monarca y el cuerpo legislativo, cosa bastante corriente en la historia parlamentaria inglesa de esos tiempos.

El casuismo histórico y la imaginación aportan el fundamento de diversas disquisiciones al respecto. Pero, en definitiva,

todo conflicto debe ser resuelto en función de los fines que todo gobierno debe perseguir, esto es, “*el bien del género humano*”. En el supuesto de que ello, manifiestamente, no sea el fin circunstancial de un órgano legislativo, “*todos están de acuerdo en que quienes invaden por la fuerza las propiedades de un pueblo, sean súbditos del mismo o sean extranjeros, pueden ser resistidos en su intento por medio de la fuerza*”⁸⁵. Hasta ese extremo se justifica la resistencia. El uso de la fuerza, sin derecho, por parte del poder político, le hace entrar “en estado de guerra” contra el pueblo, y esto justifica que el propio pueblo pueda utilizar la fuerza para resistirlo. Al respecto, Locke cita a un jurista escocés (William Barclay), quien, había manifestado en una obra aparecida con el siglo XVII que es necesario reconocer que “*hay ciertos casos en que los pueblos tienen derecho a ofrecer resistencia al rey*”. Tanto quiere Locke apoyar su tesis que transcribe literalmente en latín un extenso párrafo del citado Barclay (“*Contra Monarchomaches*, I, III, cap., 8). Esta tesis es sostenida enfáticamente por Locke, de tal manera que aun insiste en expresar: “*La propia defensa es una ley de las Naturaleza, y no puede negarse a la comunidad ni siquiera en contra de su rey*”. Sin embargo, le pone un límite: “*...pero en modo alguno debe reconocérsele el derecho a vengarse de él, porque eso no está de acuerdo con dicha ley*”⁸⁶.

El problema es extensamente analizado por Locke con diversas citas de autores de la época e incluso de Juvenal y con casos de la antigua Roma. La impresión que nos deja la lectura de estas páginas finales es que este tópico fue intensamente discutido, porque, además de los pensadores afines a Locke, también emitían sus opiniones los que eran partidarios de la monarquía absoluta. El lenguaje se torna –en esta ocasión– hartamente incisivo, a veces mordaz y siempre polémico. Transcribiremos un último párrafo para demostrar nuestro aserto: “*...bastaría con Hooker para dejar satisfechos a quienes, dejándose guiar por él en las cuestiones de política eclesiástica, se ven arrastrados por una ex-*

traña fatalidad a negar los principios que le sirven de fundamento para ella. Harían bien en mirar si no están sirviendo de instrumentos a obreros más astutos para echar abajo su propio edificio. De lo que en todo caso estoy seguro es de que su política civil es tan nueva, tan peligrosa y tan fatal para los gobiernos y para el pueblo, que no se habría tolerado su introducción en los siglos precedentes. Puede esperarse, de la misma manera, que las épocas que están por venir, redimidas de las imposiciones de estos capataces egipcios, sentirán repugnancia recordando a estos serviles aduladores que, mientras creyeron que les convenía, transformaban toda clase de gobierno en tiranía absoluta, y habrían querido que todos los hombres hubiesen nacido para el estado al que sus almas se adaptaban tan perfectamente: la esclavitud”⁸⁷.

Y, al llegar a este punto, Locke se pregunta si, al existir un conflicto entre el gobierno y el pueblo, “¿quién ha de ser el juez? Por supuesto, el lector seguramente ya conoce la respuesta: “no queda otro recurso que apelar al Cielo”.

Antes que ello ocurra, si quienes ejercen el poder lo pierden, el poder *siempre revierte al pueblo*, que, en definitiva, es el soberano.

VI. La teoría del consentimiento

1. Creemos que es de utilidad insistir algo más en la teoría del *consentimiento* de Locke para que las ideas resulten más claras. De los estudios realizados por diversos especialistas, se desprende que la teoría tiene antecedentes que es menester tener en cuenta para una mejor comprensión del tema.

Destaca Rafael Gamba, en el prólogo de la edición bilingüe del *Patriarca* de Filmer, ya mencionada, que esta doctrina tiene varios antecedentes. Por ejemplo, la esgrimieron los empe-

radores en sus luchas contra el Pontificado, como así igualmente los monarcas ingleses luego del cisma. No es novedad decir que, aun antes de 1603, los monarcas ingleses habían tenido serias controversias con las autoridades eclesiásticas. Pero frente a la tesis del origen divino y absoluto del poder de los reyes, tanto el Cardenal Belarmino como el filósofo español Francisco Suárez, expusieron una teoría *pactista*. Es decir, esta nueva teoría fue utilizada por los reyes por motivos político-religiosos contra el poder del Papado y, luego, fue aprovechada en Inglaterra por los partidarios del Parlamento contra los Estuardos.

2. Si volvemos a leer a Filmer nos encontraremos con que en el *Patriarca* se utiliza permanentemente el vocablo *consentimiento* o el verbo *consentir* o *asentir* lo que bien se advierte sin esfuerzo con la lectura de sus páginas. Así, por ejemplo, escribe:

- *the consent* (pág. 6);
- *to consent* (pág. 15);
- *tacit consent* (pág. 29);
- *as consent, it consented* (pág. 30);
- *free consent* (pág. 54);
- *general consent* (pág.55);
- *consent of the Commons or People* (pág. 88);
- *without of assent* (pág. 90);
- *assent* (pág. 91);
- *assent* (pág. 92)⁸⁸.

Es decir, Filmer parece no preferir el vocablo “pacto” o el vocablo “contrato” cuando hace mención de la formación de la sociedad civil o política. Es verdad, que, en algunas ocasiones nos habla de contrato o pacto, pero es preciso analizar en qué contexto lo hace. En la mayoría de las ocasiones *consentimiento* es el vocablo preferido, aunque también –como dijimos– se utili-

za el término *asentimiento*. Si prestamos una mayor atención, veremos también que cuando transcribe párrafos del Cardenal Belarmino, éste utiliza igual expresión. Veamos: “*La instauración por encima de la multitud de un rey o cónsul u otros magistrados depende del **consentimiento** de la multitud misma...*”⁸⁹.

Ello quiere decir que, en la comunidad política inglesa, algunos intelectuales eran afectos a utilizar preferentemente tal término, lo que probablemente contribuyó a que John Locke imitara esos ejemplos. Decimos “contribuyó” porque conjeturamos que Locke tenía convicciones propias acerca de los mecanismos psíquicos que llevaban a los individuos a ese consenso, a ese consentimiento o a ese asentimiento en los asuntos públicos.

3. En el primer Tratado (Refutación a Filmer) Locke, utiliza muchas expresiones que denuncian otras tantas maneras de referirse al “consentimiento”. Hagamos un inventario de algunas de ellas:

- Apenas comienza su obra, ya nos dice, citando ideas de Filmer, que “*los esclavos no tienen jamás derecho a pactar o consentir*” (“*to compact or consent*”)⁹⁰.
- Más adelante –siempre refutando a Filmer– expresa: “*...el gobierno tiene que volver al viejo sistema de ser construido por los designios y el consentimiento de los hombres...*”(“*and the consent of men*”)⁹¹ “*...persuadir a aquellos que, por el consentimiento de sus conciudadanos, se han elevado a altos pero limitados grados del poder...*” (“*by the consent*”)⁹².
- “*...sino que ésta (la autoridad) sólo puede proceder del pacto (“compact”)* porque la autoridad del rico propietario, y la sumisión del mísero mendigo no nacen de la presión del señor, sino del consentimiento (“consent”) del pobre hombre, que prefiere ser súbdito que morir de hambre. Y el hombre a que así se somete no

puede pretender mayor poder sobre él que aquel en que él ha consentido por el pacto (“*upon compact*”)⁹³.

- “*..o hasta que el propio consentimiento (“own consent”)* de un hombre le somete a un superior”⁹⁴.
- “*Podrá, quizá, contestarse, que el común consentimiento (“common consent”)* ha dispuesto de ello a favor de los hijos”⁹⁵.
- “*...y si el tácito consentimiento común...*” (“*common tacit consent*”)⁹⁶.
- “*.. si el acuerdo y consentimiento (“agreement and consent”)* de los hombres fue lo primero...” “*...sino en la medida en que el consentimiento...*” (“*than the consent*”)⁹⁷.
- “*o en el consentimiento del pueblo...*” (“*consent of the people*”). “*...el poder fundado en el contrato...*” (“*power founded on contract*”). “*...por el mismo contrato*” (“*by the contract*”)⁹⁸.
- “*...el poder conyugal fundado sobre el contrato...*” (“*on contract*”) “*...el contrato conyugal...*” (“*the conjugal contract*”)⁹⁹.
- “*...lo que puede ser transferido por pacto...*” (“*by compact*”)¹⁰⁰.
- “*...y en contra de todo contrato...*” (“*against all compact*”). “*...a no ser que la compraventa no sea un contrato*” (“*be not compact*”)¹⁰¹.
- “*...la humana providencia o el consentimiento*” (“*or consent*”)¹⁰².
- “*En las sociedades temporales voluntarias, aquel que tiene ese poder por consentimiento...*” (“*power by consent*”)¹⁰³.
- “*...nadie puede quitársela sin su consentimiento...*” (“*their own consents*”)¹⁰⁴.

Es evidente que Locke distingue claramente el *consentimiento* dado en la constitución de la sociedad civil, del simple *contrato* en el caso de la sociedad conyugal, de la transferencia, o de la compraventa¹⁰⁵. Emplea, pues, dos vocablos distintos, dadas las significaciones expresadas con cada uno de ellos. Para él, en consecuencia, pese a algunos casos en los que puede haber alguna pequeña duda, el *consentimiento de la multitud o de la comunidad*, adquiere una significación especial que no puede ser comunicada con la palabra *contrato*. Su teoría es, indudablemente, una teoría del *consentimiento*, vocablo que arrastra ingredientes psico-biológicos y psico-sociales de profunda resonancia.

4. En el Segundo Tratado podemos, igualmente, hacer un breve rastreo acerca de los vocablos en danza.

Diríase que Locke abraza el término *consentimiento* de una forma más decidida, sin preocuparse mayormente de fundamentar toda una teoría acerca de su utilización. Se halla preocupado por explicar el “*comienzo de las sociedades civiles*” (capítulo VIII), que inaugura con el siguiente párrafo: “*Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento*”. Aclara, luego que el consentimiento se otorga “*mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida, cómoda, segura y pacífica...*” Se afina el significado del concepto luego, ya que en el párrafo pareciera que el consentimiento se otorga sólo mediante un convenio¹⁰⁶. Pero, si bien el consentimiento es individual¹⁰⁷ y la mayoría obliga a la minoría, se requiere, en primer lugar, un asentimiento que implique una voluntad de adherir a un proyecto común. Véase el siguiente y terminante párrafo: “*Tenemos, pues, que lo que inicia y realmente constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento*

de un número cualquiera de hombres libres capaces de formar mayoría para unirse e integrarse dentro de semejante sociedad. Y eso, y solamente eso, es lo que dio o podría dar principio a un gobierno legítimo"¹⁰⁸. Añade Locke, que las comunidades conformaron su gobierno casi insensiblemente, de tal forma que, con el andar del tiempo, resultó difícil encontrar cómo determinar puntillosamente el instante de su nacimiento, que compara con lo que nos ocurre a todos con nuestro propio nacimiento.

Ahora bien: ése es el punto inicial del nacimiento de un gobierno legítimo de cualquier comunidad. Pero, no ocurre lo mismo cuando se incorpora un individuo a una comunidad ya organizada. En este caso, se pregunta Locke, ¿cuál sería la declaración válida y suficiente para tal consentimiento? Y la respuesta es muy sencilla: "*...ese consentimiento puede consistir simplemente en el hecho de vivir dentro del territorio de dicho gobierno*"¹⁰⁹.

Hay, pues, dos situaciones, ligeramente diferentes: a) cuando se trata del comienzo inicial de la sociedad civil; b) cuando se trata de una incorporación de los individuos posterior al acto inicial. Y hay, consiguientemente, dos tipos de consentimiento: consentimiento expreso (inicial) y consentimiento tácito (incorporación). Y naturalmente, el primero es un consentimiento que conduce a un convenio, que, por ende, debe ser expreso; el segundo, se revela como una *adhesión* a lo que ya está concretado, y, por ende, puede ser tácito.

En el orden familiar (capítulo VI) el consentimiento puede ser tácito cuando se acata la autoridad y el gobierno del padre. Locke lo expresa así: "*Era, pues, cosa fácil y natural que los hijos, por consentimiento tácito y casi espontáneo, acatasen la autoridad y el gobierno del padre*"¹¹⁰.

El consenso tácito es utilizado también por Locke en el orden económico. Cuando nos habla de la "*invención del dinero*", es también el "*consenso tácito*" el que le atribuye un determina-

do valor¹¹¹. Y cuando nos explica, apoyado en el *Génesis*, cómo los israelitas se dividieron las tierras (Abraham y Lot) lo hace también con la teoría del consentimiento.

Y, para concluir esta serie de ejemplos, cuando Locke se refiere al valor de los metales como el oro y la plata, se basa en el “*consenso humano*”, haciendo la salvedad que el trabajo, en gran medida, contribuye a fijar su valor¹¹².

VII. Algunos aspectos destacables del pensamiento lockeano

1. A través de la lectura de las obras principales de Locke no puede dudarse acerca de las dimensiones teológicas y filosóficas del pensamiento del escritor inglés. En todo caso, creemos que su personalidad no debe enfocarse unilateralmente: exponer sus ideas políticas en absoluto desmedro de las tesis filosóficas y, especialmente, gnoseológicas, es esconder una faz que debiera ser puesta en evidencia en la primera página. Por lo demás, escatimar el relieve de sus raíces religiosas es quitar el telón de fondo de su figura histórica.

No se trata, a esta altura del devenir de los tiempos, de apoyar o no sus tesis centrales. Al margen de nuestras opiniones sobre él, es preciso no omitir la referencia a los ángulos sobresalientes de sus reflexiones. Más allá de la influencia que generó, merece el homenaje de encuadrar su pensamiento en sus justos límites y evitar utilizarlo para llevar agua a molinos ajenos y, sobre todo, de otros tiempos.

El pensamiento lockeano mucho debe a su teología puritana, que le nutrió desde la cuna. Si olvidamos este hecho histórico no habremos abrevado en las fuentes en las cuales obtuvo su savia nutricia y no advertiremos el punto de partida de sus ideas fundamentales.

2. Locke se aferró a la raíz empirista del punto de partida del filosofar inglés, planteó la prioridad del problema gnoseológico y adoptó el método adecuado a esa actitud, que se mostraba como eficaz para la demostración de sus premisas. Su enfático y tenaz genio polemista y la fecundidad de su razón argumentativa le permitieron seducir y convencer a sus seguidores, que fueron muchos, y le señalaron como la persona indicada para refutar a Filmer. La magnitud de la fama de sus adversarios le sirvió de puente para su consagración. No obstante que el *Discurso del Método* de Renato Descartes había cautivado a los franceses, y no sólo a ellos, emprendió una larga tarea para intentar demoler las tesis de una obra pequeña en su extensión pero profunda en sus lineamientos inteligibles y extraordinariamente moderna en su concepción, pese a algunas reservas acerca de su originalidad. Trabajó en ambas con tesón a lo largo de muchos años –quizás veinte– avanzando en la redacción de ellas, siempre polemizando contra pensadores ya fallecidos, pero vivos en la inteligencia de la posteridad. El extremo racionalismo cartesiano –atacado en su raíz– en el orden filosófico y el origen divino del poder –refutado en su tesis principal– en el orden político, cimentaron su fama.

3. Sin abandonar sus sentimientos religiosos, trazó un límite a la *creación divina*. Admitió que Dios existe y es el creador del universo y que, ciertamente, creó a Adán. Pero, he aquí que, en su concepción, hizo de Adán un *hombre*. Simplemente humano. Señaló que el poder político que Adán tuvo no fue más allá de su *ser eminentemente humano*. No tuvo privilegios. Fue igual a todos los hombres nacidos después que él y fue libre como todos ellos. Dios no dotó a Adán del poder paternal y político sobre sus hijos. El poder paternal, y humano, sobrevendría, luego, con los hijos, pero ese poder no era soberano ni de vida o muerte sobre ellos y sus herederos. Y como no tenía poder político tampoco pudo haberlo transferido a sus descendientes.

Por las mismas razones no tuvo el poder de soberanía sobre todas las cosas del universo. A lo sumo, podía adquirirlas con el trabajo y en forma limitada.

En este mundo lockeano no hay un poder *sagrado*, de *origen divino*. Locke ha *desacralizado* el poder político. Éste será, en lo sucesivo, cosa de hombres, de hombres –lo recalcamos– profundamente humanos, que tratarán de gobernarse de la mejor manera, sin privilegios ni monarcas, donde todos nacerán libres e iguales.

Locke rechaza todo *absolutismo* y más si se pretende que sea de origen divino. Nuestro mundo es sencillamente humano y resulta una empresa utópica querer descubrir quienes son los legítimos herederos de Adán. El árbol genealógico se ha perdido en los meandros de la corriente humana que ha surcado las edades. Al libro de la humanidad se le han secado las hojas y es tarea vana querer reconstruir los anillos de su tronco.

El poder político de Filmer, sagrado y personificado en *un monarca unipersonal y absoluto*, en Locke se ha *atomizado y pluralizado* en cada individuo humano.

4. En consecuencia, ese atomismo exige una concentración en la o las personas de los representantes del pueblo, que han sido elegidos. La comunidad política, que tiene el poder político, *lo delega* en un órgano que se denomina Parlamento. Este poder es el supremo poder. ¿Cómo es ello así? Pues, el pueblo ha expresado su voluntad para constituir la *sociedad civil o política*, que así sale de su *estado de naturaleza*, en el que creciera de manera silvestre. Los conflictos humanos y su aumento cuantitativo obligaron a los seres humanos, iguales, libres y racionales a buscar la salida política y social. ¿Qué hicieron? Pues simplemente otorgaron su *consentimiento* y aunaron sus voluntades, decidiendo por mayoría la forma de su gobierno.

En el vocabulario de Locke el término preferentemente utilizado es, precisamente, el de *consentimiento*, cosa que afirmamos una vez más.

En cuanto a la forma de gobierno, Locke ya se pronuncia a favor de tres poderes: legislativo, ejecutivo y federativo. El poder supremo es el primero, ya que los integrantes del Parlamento son los representantes del pueblo. Este poder tiene origen en los Consejos que tenían los reyes para ser auxiliados en las tareas de gobierno.

5. Entre sus primeros trabajos –lo dijimos ya– se encuentra el *Ensayo sobre la ley natural* (*Essays on the Law of Nature*). Estaba convencido de la existencia de una ley natural en el universo y creía en ella porque creía en la existencia de Dios. La argumentación al respecto descansa, primordialmente, en fundamentos teológicos. En temprana hora la inquietud del filósofo se pregunta si podemos conocer esa ley natural y la respuesta es afirmativa. Dios ha creado un mundo ordenado y sometido a leyes; el orden natural adviene con la creación. En el caso del hombre, Dios le creó dotado de razón; mediante ésta y la experiencia logra el hombre conocer la ley natural.

Pero el problema no es tan simple. Quizá lo sea con relación al mundo físico y biológico, pero en cuanto entramos al universo de las acciones del hombre, de la *praxis*, la cuestión se complica. En primer lugar, ¿qué prescribe la ley natural acerca de la conducta del hombre? La tradición y la teoría del consentimiento general de la humanidad, no es el camino adecuado y suficiente. Nos queda la reflexión racional, que puede descubrir algunas prescripciones simples. Éstas, en virtud de una conducta dirigida en consonancia, nos puede conducir por el buen camino. El problema está en el hombre, en la conducta del hombre, en la necesidad de *obligar*; lo que requiere obediencia a alguien. Y es aquí, en consecuencia, cuando existe la absoluta necesidad de someterse a una *autoridad terrestre*.

John Dunn, en la obra escrita sobre Locke¹¹³ transcribe unas líneas de los *Essays*. En ellas se dice: “*Dios, principio universal ha delegado algunos de sus poderes a un hombre –el mayor (de más edad) o el monarca por ejemplo– y le ha acordado ejercer el poder.*”. Añade Locke que los conflictos humanos son consecuencia de la Caída. Por ende, la autoridad terrestre, sea el Parlamento con la sanción de leyes, los reyes, los padres, los amos, deben establecer las normas a las cuales el hombre debe ajustar su conducta.

Los hombres viven en conflicto permanente entre sí por la propia condición humana. Y los principales conflictos surgen en virtud de cuestiones económicas. Otra vez transcribe: “... *no puede enriquecerse una persona sino en detrimento de otra*”¹¹⁴.

En este tema Dunn insiste sobre el problema capital planteado por Locke en los *Essays*, esto es, cómo podemos conocer con precisión el contenido de la ley natural. Como opina que no hay ideas innatas no puede frecuentar esa vía. Entonces, no queda otro camino que apoyar la tesis de que el conocimiento adviene por la experiencia de los sentidos y la razón, según ratifica a lo largo de la obra. Pero veamos ahora el juicio que esta conclusión, así levemente esbozada, le merece a Dunn: “*La manera en que Locke supone de hecho que el conocimiento adviene, a saber por la aplicación de la razón a la experiencia de los sentidos, es asaz prometedora, pero su mecanismo no está descrito con mucha claridad*”¹¹⁵.

Todos los razonamientos de Locke acerca de una ley natural para la *praxis*, evidencian la necesidad de una *Ética*. Vamos a resumir aquí y a transcribir en parte las conclusiones lockeanas, pero lo haremos con palabras de Dunn: “...*cada vez que Locke comienza a esbozar el perfil de una ética busca la forma esencial que debe revestir, y la piedra angular que elige es siempre la relación del Creador y la creación: todos los valores humanos pueden ser deducidos de una manera o de otra, de esta matriz inago-*

*table. Este abstracto núcleo religioso y más o menos sentimental, garantizaba para Locke, de forma cierta, la existencia de un orden moral, pero no favorecía para nada una descripción precisa de este orden. En esta ruptura total e ineluctable, nos es dado constatar hasta qué punto la experiencia moral derivaba para Locke de la experiencia religiosa, pero también hasta qué punto estaba convencido que la condición humana no está dotada de ningún valor intrínseco”*¹¹⁶. En otras palabras, se ratifica que, para Locke, la Ética deriva de la tradición y de la experiencia cotidiana, sometida a la reflexión racional. Y, en todo caso, el hombre es un ser humano, profundamente humano, según ratifica reiteradamente. La condición humana signa todos sus actos.

6. En otro orden, las *Cartas sobre la tolerancia* escritas por Locke, revelan también la importancia del factor religioso ínsito en la cuestión. Al tratar este problema, por una parte, nos encontramos con la autoridad gubernamental y, por la otra, con la libertad e independencia de los individuos. En todo caso, siempre navegamos asidos a la conducta humana y a la descripción de la *acción prudente*. Si se quiere, la tolerancia implica una *limitación* de la autoridad.

La razón de haber tratado este problema radica en la propia situación religiosa de Inglaterra y de otros países de la época que no podían soslayar enconadas y cruentas contiendas, que la historia nos muestra en toda su plenitud.

Dunn le dedica un breve capítulo al tema y menciona la *Epistola de tolerantia*, que dataría de 1667 y cuyo estudio relaciona la actitud *liberal* o no, de la sociedad política, con las creencias religiosas.

En una situación, no siempre firme, Locke sostiene que la autoridad civil no tendría autoridad intrínseca sobre las cuestiones religiosas. De ahí que la actitud “tolerante” debiera ser una

guía atendible en este punto, como se infiere de la lectura de su obra *La racionalidad del cristianismo*.

7. En la actualidad es imposible pasar por alto el pensamiento de Locke acerca de su concepción de la *propiedad*, el *trabajo* y el *dinero*.

La raíz, naturalmente, proviene siempre de la religión que ha abrazado. Según Dunn, suelen hacerse dos interpretaciones de sus ideas: a) La liberal, que subraya la defensa que hace de la libertad política, la tolerancia religiosa, el derecho a poseer los frutos del trabajo y la libertad de prensa. b) Y la interpretación marxista que ha tomado y reinterpretado algunos de sus temas, pero, por sobre todo, le achaca el defecto de querer legitimar la “apropiación capitalista ilimitada”¹¹⁷. Ésta es, especialmente, la postura de Macpherson, en su libro *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford, 1962). Opinamos que este autor exagera la crítica, por cuanto Locke –en su tiempo– pone límites a la acumulación indeterminada de la riqueza. Es probable que, con el tiempo, el desarrollo de las ideas de Locke haya sobrepasado el justo punto en que fueron expresadas. Locke, precisamente, siempre analiza los *límites* y las consecuencias de la aplicación de sus ideas más allá de las situaciones concretas. Así lo hace también con los límites de los poderes, incluso del legislativo.

Es menester obrar con cuidado cuando se analiza una teoría trescientos años después de haber sido enunciada y se olvida la transición de los tiempos medievales a los modernos.

La idea y la función del *trabajo* en el medio social es uno de los puntos capitales del pensamiento lockeano. Para Locke, influenciado notoriamente por sus convicciones religiosas, el hombre no viene a este mundo para vivir mano sobre mano, disfrutar plena y absolutamente de los placeres y las diversiones: el hombre tiene deberes, debe conducirse solidariamente en sociedad,

aunque la recreación prudente es permitida. No es dueño tampoco de privarse de la vida (suicidio), porque ella debe desarrollarse en función social. La teología calvinista impregna de sentido la vida del hombre, cosa que Locke respeta profundamente.. De ahí que todo hombre se deba a su vocación y ésta “*es una exhortación divina, pero una exhortación que corresponde interpretar a cada individuo adulto*”¹¹⁸. Todos deben ser responsables de encontrar en el mundo una manera correcta y prudente de seguir su vocación y desarrollarla y, al mismo tiempo, hacer uso de los bienes y de las cosas naturales de este mundo, conforme los designios divinos.

Todo tipo de trabajo honrado debe ser respetado. Así, “*la acción de un pastor que cuida sus ovejas, en su género, es tan merecedora de aprobación, desde el punto de vista de Dios, como la acción de un juez que pronuncia su sentencia o de un magistrado o un ministro de gobierno*”. Estas palabras que nos aporta Dunn¹¹⁹ y que han sido escritas por Locke, son una buena muestra de su espíritu igualitario, inspirado por sus profundas convicciones religiosas.

Por otra parte, Locke es un ardiente partidario de la *educación* de todos los hombres. A este respecto, se inspira en el pensamiento de Pascal y le asigna al hombre la responsabilidad del conocimiento, que debe ser desarrollado en la medida de lo posible, especialmente, para procurarse las cosas que necesita para satisfacer sus necesidades y para que haya un crecimiento económico en la humanidad. Es tan minucioso que establece normas de conducta para el estudio. Nos dice: “*Seis horas deben ser consagradas al espíritu*”,...*horas de trabajo cotidiano en cualquier vocación honesta para procurarse las cosas necesarias para el cuerpo...*”. En otro lugar, aconseja que “*los miembros de todas las clases sociales deberían pasar seis horas por día estudiando...y los obreros deberían pasar por lo menos tres horas por día haciendo lo mismo...*” De esa manera habría una mayor estabilidad social y un mayor bienestar¹²⁰.

8. Antes de concluir es pertinente hacer aun una referencia al liberalismo y al individualismo lockeano. En cuanto a esto último, MacPherson le reprocha que su individualismo no ha hecho otra cosa –en el devenir de los tiempos– que destruir al individuo. Esto nos parece una exageración porque no tiene en cuenta la formación de Locke. Su concepción moral, se basa en valores religiosos y, por cierto, calvinistas. La vocación proclamada, que exige a cada uno de los individuos, el trabajo permanente y constante, están inspirados en los preceptos religiosos y en la educación religiosa. El trabajo es, así, un deber esencial que cada individuo debe observar de acuerdo a su condición. El obrero en lo suyo y el intelectual en lo suyo. Todos deben trabajar por solidaridad social para tener el derecho de subvenir a sus necesidades. Con otras palabras nos está diciendo que “*el que no trabaja no tiene el derecho de comer*”. En este punto no deben aceptarse interpretaciones ideológicas que distorsionen las ideas de Locke.

En *resumen*, el sentido de la existencia humana es conceptualizada de acuerdo a la esencia del hombre y ésta va apoyada en la ley moral, que tiene origen religioso. Tan es esto así que su idea del derecho natural ha sido comparada a la posición del propio Santo Tomás de Aquino, según asevera Raymond de Roover, conforme a una cita de Dunn¹²¹, a propósito de los valores económicos, cuando se trata el problema del “*justo precio*”. La ley natural es la que pone coto a las exageradas distorsiones que los vicios humanos, como lo son la ambición y la ociosidad, que frecuentemente tientan al hombre. Diríase que, siempre, en toda cuestión extrema, aparece una *limitación* con que la razón frena los excesos humanos. La racionalidad tiene la virtud de poder descubrir, en todas las circunstancias, los límites impuestos por la ley moral.

9. Como corolario final, queremos recalcar una vez más la influencia que ejerció la estada en Francia y, especialmente en Montpellier, en las ideas empiristas y gnoseológicas de Locke. Pa-

ra tal fin, recordaremos una vez más su diario de viaje¹²². Sabemos que el *espíritu inglés* es empirista desde el Venerable Beda (672-735), quien, con sus experiencias y observaciones, demostró acabadamente una actitud característica y bien definida. Pero Locke, con esa estada en el sur de Francia, respiró un ambiente que contribuyó a *reforzar* esa actitud. No es ésta solamente nuestra opinión. El filósofo francés Guy Boisson textualmente dice: “*Il se plut au climat montpelliérain...*”, en un jugoso comentario publicado como conclusión del diario de Locke, que hemos citado reiteradamente. En esta obra, asimismo, queda revelada la preocupación de Locke, por los problemas del conocimiento en la época de su *séjour en el Languedoc*¹²³, extremo que aporta un elemento más para que se confirme la tesis –según creemos– que el ilustre pensador fue siempre “más filósofo que político”, no obstante su enorme prestigio en este último tema.

La prueba que los movimientos filosóficos le interesaron siempre, está dada en una breve anotación de su diario. Así observó que se había prohibido en Francia enseñar la “nueva filosofía”, que no es otra que la cartesiana, tanto en las universidades, en las escuelas y en las academias, lo cual se habría concretado en París, en el año 1671¹²⁴.

Norberto Bobbio, en su *Locke e il Diritto Naturale*¹²⁵ opina –como no podría ser de otra manera– que “los años franceses fueron para Locke un período de intensas experiencias intelectuales, encuentros, lecturas (y) discusiones...”¹²⁶.

En suma –y esta vez sí, para terminar– en nuestra opinión, la gran obra de John Locke es su labor filosófica reflejada en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En cuanto a su pensamiento filosófico-político de que da cuenta el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* –sin restarle su mérito– es una obra de menor alcance, escrita para apoyar a la Revolución inglesa de 1688 y al rey Guillermo de Orange, con algunos temas apenas insinuados, tratados breve y escuetamente, como es el caso del poder federativo.

Notas

¹ SÁNCHEZ, F., *Que nada se sabe*, Madrid, Biblioteca Renacimiento, Colección Gil Blas, dirigida por Ricardo León, de la Real Academia Española, Clásicos españoles, sin año de edición. Es ésta la primera traducción del latín a la lengua castellana, con prólogo de Menéndez y Pelayo.

Trataremos de exponer un ligero resumen de sus ideas. El título, de por sí, es realmente ilustrativo, aunque, quizá, en su breve dimensión nos dé una idea equivocada acerca de la verdadera intención del autor. Es verdad que Sánchez es un escéptico, pero no a ultranza, como pareciera expresarlo en su primera frase con que comienza el libro: “*Ni esto sé, que nada sé*”. Es una evidente y dura crítica contra la autoridad de Aristóteles, contra todo aristotelismo, contra la autoridad libresca, contra la escolástica decadente de la crisis del Renacimiento, contra el razonamiento exclusivamente deductivo y silogístico y contra todo abuso de la dialéctica y la retórica. Es una argumentación fervorosa a favor del método empírico, a favor de la observación y la experiencia y a favor del método inductivo. Si se tiene presente que el autor es médico, resulta explicable la actitud.

Sánchez arremete contra los nombres comunes y las definiciones verbales. Así, por ejemplo, los términos *ente*, *verdad*, *bien*, *sustancia*, *cuerpo*, *etc.*, utilizados por los “filósofos verbales”, como él los califica, nada significan. La ciencia que pretenda apoyarse exclusivamente en el razonamiento silogístico, no es verdaderamente tal.

Y cuando se pretende demostrar que “la ciencia es conocimiento por sus causas”, por la vía metódica deductiva, no se arriba a objetivo alguno. En todo caso, “la ciencia es el perfecto conocimiento de la cosa” y, para ello, es menester saber cuáles son sus elementos, que se reducen a tres: a) “*el ente que conoce*”; b) *la cosa que se conoce*; y c) *el conocimiento mismo*”. En suma, “*sólo hay o podría haber una ciencia: la de la naturaleza de las cosas, por las cuales todas ellas serían perfectamente conocidas*”.

Por otra parte, según Francisco Sánchez, “*todo conocimiento proviene de los sentidos*”. En verdad, un médico que se precie de tal no podría aseverar otra cosa. Pero ocurre que los sentidos nos traen del exterior una misérrima pobreza. Si bien es verdad que acude a la vista, al tacto, al gusto, al oído y el olfato, la “*imperfección humana excluye un conocimiento perfecto*”.

No obstante, Sánchez no es un escéptico. Si bien es menester conocer las *cosas en sí mismas*, para ello, existe un solo camino: “*los únicos criterios de la Ciencia son: el experimento y la*

crítica". Es decir, la experiencia y la razón son las guías seguras, dado que los datos de la experiencia deben ser examinados por la razón humana. La tesis del "nada se sabe" cede ante el tenaz hombre de ciencia que ha descargado las reservas acerca de cierta manera de conocer, lo cual no significa que no haya otro camino. De tal manera, que en las últimas páginas del libro nos dice: "*Es mi propósito fundar, en cuanto me sea posible, una ciencia segura y fácil, basándola no en quimeras y ficciones, ajenas a la realidad de las cosas y útiles sólo para mostrar la sutileza y el ingenio de quien escribe, sino en los métodos firmes y positivos que puedan conducir a una concepción científica verdaderamente racional y elevada*". "*Yo, en tanto, ciñéndome a examinar las cosas, propondré en otro libro si es posible saber algo y de qué modo; esto es, cuál puede ser el método que nos conduzca a la ciencia en cuanto lo permita la humana fragilidad*".

Pareciera que lo estuviéramos leyendo a Descartes. Sin embargo, este libro fue escrito sesenta y un años antes que el *Discurso del Método* y publicado en Toulouse (Tolosa) en el año 1581.

Dice, muy acertadamente, Menéndez y Pelayo que Sánchez demuestra un escepticismo que es sólo *propedéutico*. No sabemos si llegó a darnos cuenta de su método —ni tan siquiera si pudo concebirlo claramente— pero lo cierto es que quería "*rehacer toda la ciencia*", comenzando por las ciencias naturales que le apasionaban. El prologuista español resume de esta manera su pensamiento acerca de Sánchez, el médico hijo de médico. "*...la originalidad de Sánchez consiste en ser un escéptico empedernido en cuanto a toda la realidad metafísica superior al mundo de los fenómenos, y un fogoso creyente en los resultados de la ciencia experimental, como no podía menos de serlo un tan célebre anatómico como él*"..., que "*había formado una sociedad secreta para hacer la disección de los cadáveres del hospital de Tolosa*".

Es cierto también que, desde el punto de vista filosófico los escolásticos de la época podían catalogarlo como un pensador definitivamente "*nominalista*", para quien la llamada "*Metafísica se reduce a puras definiciones nominales*".

Curiosamente, Menéndez y Pelayo, al referirse a estos problemas, afirma que Sánchez arrastraba la misma duda que Locke, que "*llevaba en germen todo el materialismo del siglo pasado*" (se refiere al siglo XVIII). Quizá este juicio sea exagerado pero sí compartimos con el ilustrado español esta última aseveración: "*La ciencia de hoy, hasta sin darse cuenta de ello, aspira a este conocimiento íntegro y cabal, así por razón del objeto como por razón de la inteligencia conocedora, y forzosamente ha de parecerse incompleta lo mismo una lógica puramente deductiva, como vino a serlo en manos de sus discípulos de decadencia de la lógica de Aristóteles, que una lógica puramente inductiva, de las que en lengua inglesa abundan tanto. Ambos procedimientos del espíritu, excelentes cuando recta y adecuadamente se aplican a sus respectivos objetos, resultan estrechos y peligrosos en cuanto pretenden ser únicos y emanciparse de aquella primitiva intuición sintética dentro de la cual se razona*".

Recordemos que la obra que hemos comentado ligeramente fue publicada por primera vez en el año 1581 en Tolosa, aunque habría sido escrita en 1576. El autor habría nacido en 1532 y fallecido en 1623.

Por esa misma época, otros filósofos abordaban temas semejantes. En verdad, habían sido precedidos por Juan Luis Vives (1492-1540), nacido en Valencia, quien denunció el abuso de la dialéctica y de la retórica de los aristotélicos. Es la crisis de la época del Renacimiento, cuya crítica comienza a hacerse sentir. No se debe entender, en todo caso, que la crítica fuese al mismo Aristóteles, aunque tampoco éste conformaba todas las opiniones. El caso de Vives es notable porque su periplo europeo le llevó a París, Bruselas, Lovaina, Inglaterra (Oxford) y Brujas. Su fama se extendió por todos los ámbitos intelectuales donde actuó. Vinculóse con

Erasmus y se llegó a decir que fue el filósofo español más ilustre del siglo XVI. Se caracterizó por criticar acerbamente la inutilidad de las inacabables disputas que a nada conducían. Estudió a San Agustín, se mostró como muy católico pero fue un declarado enemigo del escolasticismo.

Otro ilustre pensador –éste natural de Italia– que se dedicó al estudio de la astronomía y a la física, fue Galileo Galilei (1564-1642). Hizo experiencias memorables y nos llegó a decir que el libro de la naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático (*Il Saggiatore*, 1623). Afirmó rotundamente que “no hay ciencia sino de lo mensurable”, con lo que la ciencia física asumió una especial característica, dada su dependencia de una ciencia rigurosa, como la matemática.

También en el sur de Europa (ahora en Francia), en esta etapa, que precede al viaje de John Locke, nos encontramos con Pierre Gassendi (1592-1655), nacido en Aix-en-Provence. Se declaró contra los aristotélicos a ultranza, aunque no contra Aristóteles mismo. Fue decidido partidario de los estudios empíricos, renovó la concepción atomista de la materia y combatió el racionalismo cartesiano.

Si bien su postura es en cierta manera escéptica, no duda de todo. Por otra parte, asevera que todo conocimiento proviene de los sentidos; sin embargo, sostiene que no hay verdades absolutas. En su obra *Syntagma Philosophicum* esboza una teoría de las percepciones sensibles, basada en una estructura atomista de la realidad, que tiene como punto de partida la teoría discontinua de la naturaleza de los antiguos (Leucipo y Demócrito). No podemos ocultar, no obstante, que Gassendi admite la existencia de Dios.

En esa época, vivió también Blas Pascal (1623-1662), nacido igualmente en Francia, pero un poco más al norte. Locke le cita muchas veces con simpatía, no obstante ser un pensador católico, célebre por ser autor de *Pensamientos*, una de sus obras más editadas.

² *ob. cit.*, pág. 30.

³ Se puede leer en versión española el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Editora Nacional, 1980, 2 vols. En cuanto al Segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, nos hemos manejado con la edición de Aguilar titulada *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1990. Por otra parte, utilizamos, el *Patriarca o el poder natural de los reyes* de Robert Filmer y el *Primer Libro sobre el gobierno* de John Locke, publicados en Madrid, edición del Instituto de Estudios Políticos, 1966.

⁴ Estas obras pueden ser consultadas en las ediciones de *Quelques pensées sur l'éducation*, París, Vrin, 1966; *Lettre sur la tolérance*, París, Puf, 1965; *De la conduite de l'entendement*, París, Vrin, 1975.

⁵ DUNN, J., *La pensée politique de John Locke*, Paris, Puf, 1991, pág. 264.

⁶ Cfr. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, edición citada, libro I, cap. I.

⁷ *Ibid.*, pág. 61 (del volumen primero).

⁸ *Ibid.*, pág. 68.

⁹ *Ibid.*, págs. 80/81.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 81.

¹¹ *Ibid.*, pág. 89.

¹² *Ibid.*, pág. 104.

¹³ *ibíd.*, pág. 114.

¹⁴ *Ibíd.*, pág. 164.

¹⁵ HOBBS, T., *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983. Hobbes vivió entre 1588 y 1679.

Publicó la obra citada en 1651. La frase entrecorrida se encuentra en las páginas 267/8. Es conveniente la lectura del prólogo.

¹⁶ Consultar la edición citada.

¹⁷ *ob., cit.*, págs. 1 Y 2.

¹⁸ *Ibíd.*, pág. 2.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 6.

²⁰ *Ibíd.*, págs. 8 y 9.

²¹ *Ibíd.*, pág. 10.

²² *Ibíd.*, pág. 12.

²³ *Ibíd.*, pág. 15.

²⁴ *Ibíd.*, pág. 16.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 19.

²⁶ *Ibíd.*, pág. 20.

²⁷ *Ibíd.*, pág. 20.

²⁸ *Ibíd.*, pág. 35.

²⁹ *Ibíd.*, pág. 42.

³⁰ *Ibíd.*, pág. 48.

³¹ *Ibíd.*, pág. 52.

³² *Ibíd.*, pág. 61.

³³ *Ibíd.*, pág. 63.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 68.

³⁵ *Ibíd.*, págs. 68/70.

³⁶ *Ibíd.*, págs. 70/1.

³⁷ *Ibíd.*, pág. 78.

³⁸ *Ibíd.*, pág. 79.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 81.

⁴⁰ *Ibíd.*, págs. 82/3.

⁴¹ *Ibíd.*, pág. 98.

⁴² *Ibíd.*, pág. 103.

- ⁴³ *Ibíd.*, pág. 110.
- ⁴⁴ *Ibíd.*, pág. 114.
- ⁴⁵ *Ibíd.*, pág. 115.
- ⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 117.
- ⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 118.
- ⁴⁸ *Ibíd.*, pág. 119.
- ⁴⁹ *Ibíd.*, págs. 141/5.
- ⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 152.
- ⁵¹ *Ibíd.*, pág. 171.
- ⁵² *Ibíd.*, pág. 190.
- ⁵³ *Ibíd.*, pág. 201/210.
- ⁵⁴ *Ibíd.*, pág. 220.
- ⁵⁵ *Ibíd.*, págs. 224/5.
- ⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 234.
- ⁵⁷ *Ibíd.*, págs. 262/3.
- ⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 277.
- ⁵⁹ LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, edición citada, pág. 8.
- ⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 10.
- ⁶¹ DUNN, J., *ob. cit.*, pág. 23.
- ⁶² *Ibíd.*, cap. III.
- ⁶³ *Ibíd.*, pág. 33 y notas 7 y 8.
- ⁶⁴ LOCKE, J., *ob., cit.*, pág. 13.
- ⁶⁵ *Ibíd.*, pág. 20.
- ⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 31.
- ⁶⁷ *Ibíd.*, págs. 108/9.
- ⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 109.
- ⁶⁹ *Ibíd.*, págs. 121/2.
- ⁷⁰ *Ibíd.*, pág. 124.
- ⁷¹ *Ibíd.*, págs. 141/2.
- ⁷² *Ibíd.*, pág. 149.
- ⁷³ *Ibíd.*, pág. 150.

- ⁷⁴ *Ibíd.*, cap. IX, págs. 156/7.
- ⁷⁵ *Ibíd.*, pág. 166/1181.
- ⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 183.
- ⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 185/6.
- ⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 194.
- ⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 208.
- ⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 223.
- ⁸¹ *Ibíd.*, pág. 243.
- ⁸² *Ibíd.*, pág. 249.
- ⁸³ *Ibíd.*, pág. 252.
- ⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 258.
- ⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 292.
- ⁸⁶ *Ibíd.*, pág. 296.
- ⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 306/7.
- ⁸⁸ Cfr. la obra Filmer-Locke citada.
- ⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 6.
- ⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 103.
- ⁹¹ *Ibíd.*, pág. 104.
- ⁹² *Ibíd.*, pág. 111.
- ⁹³ *Ibíd.*, pág. 144.
- ⁹⁴ *Ibíd.*, pág. 171.
- ⁹⁵ *Ibíd.*, pág. 197.
- ⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 197.
- ⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 203.
- ⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 204.
- ⁹⁹ *Ibíd.*, pág. 206.
- ¹⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 207.
- ¹⁰¹ *Ibíd.*, pág. 222.
- ¹⁰² *Ibíd.*, pág. 236.
- ¹⁰³ *Ibíd.*, pág. 242.
- ¹⁰⁴ *Ibíd.*, pág. 260.

- ¹⁰⁵ *Ibíd.*, págs. 206, 207 y 222.
- ¹⁰⁶ *Segundo Tratado*, pág. 120 de la edición citada.
- ¹⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 121.
- ¹⁰⁸ *Ibíd.*, pág. 124.
- ¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 149/150.
- ¹¹⁰ *Ibíd.*, pág. 93.
- ¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 47.
- ¹¹² *Ibíd.*, pág. 63.
- ¹¹³ DUNN, J., *ob. cit.*, nota 7 de la página 33.
- ¹¹⁴ *Ibíd.*, nota 99 de la pág. 99.
- ¹¹⁵ *Ibíd.*, cap. XIV.
- ¹¹⁶ *Ibíd.*, pág. 116.
- ¹¹⁷ *Ibíd.*, pág. 214.
- ¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 225.
- ¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 228.
- ¹²⁰ *Ibíd.*, pág. 234/237.
- ¹²¹ *Ibíd.*, nota 9 de la pág. 249.
- ¹²² LOCKE, J., *Carnet de voyage à Montpellier et dans le sud de France, 1676-1679*, Montellier, Les Presses du Languedoc, 2005.
- ¹²³ *Ibíd.*, págs. 192/200. Consultar estas páginas, en el apéndice II, tituladas “Extraits philosophiques du journal de John Locke rédigé á Montepellier: 1676-1677”, en cuyo texto nos expone los concepciones que profesaba entonces acerca de las ideas « simples » y “complejas”.
- ¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 88.
- ¹²⁵ BOBBIO, N., *Locke e il Diritto Naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pág. 101.
- ¹²⁶ Deseamos anotar, por último, que un médico como John Locke, se vio impelido a cultivar los problemas filosóficos al alborear la Ilustración, por obra del estado en que se encontraban relacionadas las ciencias empíricas y la filosofía. Otro médico –natural de Francia- al culminar la Ilustración, y ya en la agonizante fase del movimiento, denominado “Ideología”, preocupado por la relación del alma con el cuerpo (más precisamente, “lo físico” y “lo moral”), escribió *Rapports du physique et du moral de l’homme*. Este médico-filósofo se llamó Pierre Cabanis (1757-1808) y la obra mencionada fue utilizada para sus clases por nuestro Diego Alcorta y conocida por sus discípulos entre los que se contó Juan Bautista Alberdi.

APÉNDICE

LOCKE Y EL PENSAMIENTO ALBERDIANO

Alguien podría preguntarse si nuestro Juan Bautista Alberdi conoció el pensamiento lockeano y, en su caso, si hubo alguna influencia en él.

Creemos que Alberdi fue el máximo receptor de la filosofía europea de la primera mitad del siglo XVIII (tema que hemos tratado en nuestra obra *La filosofía en Alberdi*, Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 3ª. Edición, 2006). Locke es mencionado por Alberdi en el *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (Cfr. *Obras completas*, Buenos Aires, La Tribuna, 1886, T. I, pág. 180). Escribe ahí dos veces su nombre. Es cierto que, en ese punto, no se refiere a problemas políticos, sino al método empírico para llegar al conocimiento científico, pero nos indica la difusión de sus ideas filosóficas en las riberas del Plata. Nuevamente, en la obra citada, Alberdi vuelve a mencionarlo cuando se trata de la costumbre y de la ley natural, y, finalmente, en las notas de ese trabajo, cuando recuerda el tema del método científico moderno y se ocupa de la novedad de las ideas (*ibíd.*, págs. 241,249 y 251).

Pero no son éstas las únicas citas. Cuando Alberdi escribe sus trabajos recogidos bajo el título de *Estudios políticos* e insertos en el tomo tercero de sus *Obras Completas*, que acabamos de mencionar, al ilustrarnos acerca del viaje a Inglaterra realizado por Voltaire, afirma que “*nutre su espíritu con los escritos de Locke*” (págs. 359/362). Añade que “*Helvecio, Condillac y Cabanis no son más que discípulos de Locke, Obbes (sic) y Spinosa (sic)*”. En un horizonte más amplio, al afirmar que “*esa Inglaterra ha dado su ciencia fecunda a la Francia*”, añade aún: “*Tengo una predilección abierta por todo lo que es inglés*”. Y, por último, en este orden, tiene la convicción de asentar una tesis: “*Rousseau se inspira en Locke para “El Emilio” y el “Contrato Social” (educación y gobierno civil)*”.

Y, para concluir, sin pretensión alguna de hacer una referencia exhaustiva a estos problemas, al ocuparse del tema de la “*Legislación de la prensa en Chile*” (1846), cita a Shaftesbury —el noble que acogió a Locke, lo hizo su auxiliar y amigo, y en su virtud, corrió su suerte política— a propósito de la publicación de los libros dogmáticos de la religión establecida en Inglaterra, para acentuar que la cuestión “*se halla sujeta a la formalidad de la autorización y censura previas*” (obra y tomo citados, pág. 138).

Si quisiéramos referirnos a problemas más concretos podríamos decir, a título de ejemplo, que cuando Alberdi publicó su “*Proyecto constitucional*”, contenido al final del tomo tercero, y legisló acerca de las autoridades de la Confederación, sección primera, capítulo I, colocó en primer lugar al *Poder Legislativo*, conforme la tesis de Locke porque es el *Poder Supremo*, ya que *hace las leyes*. Sea ésta una influencia directa o indirecta, lo cierto es que sigue sus pasos.

Por otra parte, en sus *Bases (cap. XXV, págs. 488, y sgts.)* del tomo citado, cuando establece que el Poder Ejecutivo puede *declarar el estado de sitio*, lo hace con estas palabras: “*En caso de conmoción interior, sólo tiene esa facultad, cuando el Congre-*

so está en receso, porque es atribución que corresponde a este cuerpo". Si bien aclara que este punto se halla en la Constitución de Chile de 1813 y es inspiración de los Egañas, en su origen proviene de la *prerrogativa* tratada por Locke en el *Segundo Tratado*.

También a título de ejemplo, si observamos lo que dice el art. 99, tal como fue redactado en la reforma de nuestra *Constitución Nacional*, sancionada el 22 de agosto de 1994, advertiremos que el inciso 3 nos dice, en el párrafo pertinente, que: "*El Poder Ejecutivo no podrá en ningún caso bajo pena de nulidad absoluta e insanable, emitir disposiciones de carácter legislativo*", pero tiene la *prerrogativa* de "*dictar decretos por razones de necesidad y urgencia*".

Igualmente, en nuestra Constitución Nacional, al tratar de las atribuciones del Poder Ejecutivo, tanto en la última reforma (1994), como lo que establecía el proyecto alberdiano de 1852, se adopta lo que en tiempos de Locke se denominaba la *prerrogativa*, es decir, lo que en la sigla de hoy se identifica como los "*D.N.U.*", esto es, los "*decretos de necesidad y urgencia*".

Veamos mejor. En el *Segundo Tratado* (cap. XIV de la edición que venimos citando) Locke define así la *prerrogativa*: es "*una autorización otorgada por el pueblo a sus gobernantes para adoptar diferentes iniciativas en casos no previstos por la ley, y, en ocasiones, para obrar directamente en contra de la letra de la ley, mirando por el bien del pueblo, y a reserva de la aprobación ulterior de este último*".

En suma, y para concluir, podríamos resumir de esta manera las ideas que nuestro Alberdi comparte con Locke, sean éstas objeto de una influencia directa o indirecta:

- a) El Poder Supremo es el Poder Legislativo;
- b) La ley de *prerrogativa* (que otorga una facultad legislativa al Poder Ejecutivo) es una disposición excepcional;
- c) Los ciudadanos nacen libres e iguales; no nacen súbditos.

tos, según la teoría de Locke, tesis que Alberdi comparte (recuérdese que Alberdi utiliza generalmente el término “habitante”);

- d) El derecho de *propiedad* es primordial en el sistema lockeano, derecho que debe ser defendido y resguardado, puesto que la riqueza así lograda se debe al trabajo y al esfuerzo de los ciudadanos y habitantes del país;
- e) Los derechos no son *absolutos*. Tanto la *libertad* como el derecho de *propiedad* deben tener límites. Así, dice Locke con respecto al derecho de propiedad: “*La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad*” (cap. V). Alberdi comparte estos conceptos.