



Revista de Ciencia Política

ISSN: 0716-1417

revcipol@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Peña González, Carlos
Locke y la filosofía política
Revista de Ciencia Política, vol. XXIV, núm. 2, 2004, pp. 133-141
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32424207>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOCKE Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA*

CARLOS PEÑA GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES, CHILE

Dossier
CIENCIA
POLÍTICA

Resumen

El texto analiza el *status que* Locke confiere al lenguaje normativo y la importancia del argumento del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. El autor sugiere que Locke –como es habitual en su época– matematiza el lenguaje normativo, favoreciendo así la subjetivización de la política. Plantea, además, que la importancia del argumento de Locke radica en el efecto performativo que produjo: erigir un argumento que favorece la subordinación de la política a la economía.

Abstract

This article analyzes the status that Locke grants to normative language and the importance of the argument of the *Second Treatise on Civil Government*. The author suggests that Locke –as is usual in his time–mathematizes normative language, thus favoring the subjectivization of politics. He proposes, as well, that the importance of Locke's argument lies in the performative effect that it produced: to erect an argument that favors the subordination of politics to economics.

PALABRAS CLAVE • Matematización • Performativos • Lenguaje Normativo • Política • Locke

Ocuparse de la filosofía política de Locke no es una tarea sencilla y la utilidad de semejante esfuerzo no siempre salta a la vista.

La dificultad no proviene del hecho que Locke sea un escritor particularmente oscuro, cuyas ideas se expongan en medio de tinieblas –al lado de Leibniz o de Kant su escritura posee la sencillez de un manual–, sino que se debe a la extrema profusión de su escritura y la heterogeneidad de temas de los que se ocupó. Locke era un escritor casi maniaco, que puso en el papel con entusiasmo y con deleite prácticamente todo lo que se le ocurrió: sus libros tardíos (el primero se publicó cuando tenía ya 57 años), los debates en los que participaba, las dudas que lo asaltaban, cartas, prescripciones médicas, conjeturas, análisis constitucionales. Los diez tomos de su obra que fueron publicados durante el siglo XIX, y que en conjunto configuran lo que pudiéramos denominar el canon de Locke, no son nada, la verdad sea dicha, al lado de las decenas que contienen la

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el VII Congreso de la Asociación Chilena de Ciencia Política, el 26 de agosto del 2004, Universidad Central, Santiago de Chile.

totalidad de sus *papers*, artículos y ensayos, sobre los más variados asuntos, algunos de los cuales poseen, como si fuera poco, una innegable influencia en su filosofía política¹.

A esa profusión de textos se suma, todavía, la variedad de temas. Locke se ocupó, y con propiedad extrema, de epistemología, del entendimiento humano como prefería él mismo decir, de religión, de milagros, de problemas constitucionales y también manifiesta puntos de vista firmes en esa área de asuntos que hoy día acostumbramos denominar metafísica, ese conjunto de creencias acerca de los elementos últimos de la realidad.

Si, a fin de poner algo de orden en este escritor espléndido, se recurre a fuentes secundarias, a ese conjunto de textos que se han escrito para dilucidar los de Locke, la confusión no se aminora.

McPherson, por ejemplo, ve en Locke –en particular en el Locke del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*– a un autor que contribuye a racionalizar, como ningún otro, el individualismo posesivo que estaría a la base de la sociedad burguesa². Dunn, por su parte, prefiere ver en él alguien que expresa las preocupaciones y los prejuicios del siglo XVII³. Pocock, en fin, sugiere que se ha exagerado la vinculación entre Locke y la revolución, entre Locke y el liberalismo⁴. En medio de ese panorama ¿a quién creer?

Pero, como digo, la utilidad de ocuparse de Locke –haciendo el tipo de preguntas que acabo de hacer– tampoco salta a la vista. Podrá justificarse en un filósofo (convicto, a veces, de la ilusión del diálogo intelectual entre quienes piensan hoy día y quienes ya están difuntos) o en un historiador de las ideas (empeñado en resucitar el contexto en que esas ideas aparecieron); pero, descontada la cultura que supone conocerlo, ¿en qué sentido preciso Locke podría ser de interés para un cientista político?

Justificar la utilidad que representa el estudio de la obra de Locke –en particular para quienes se ocupan de la política– exige reflexionar acerca de los puntos de vista que es posible mantener frente a su obra.

Uno puede encarar la obra de Locke con afanes historiográficos, casi filológicos. En este caso, por qué uno quiere saber qué dijo Locke y por qué exactamente lo dijo. Para usar una terminología al uso –hoy día casi todo un género–, enfocar históricamente a Locke importa estudiarlo en contexto y no entender su obra como un corpus abstracto, capaz de hablar por sí mismo, sino como respuesta o reacción intelectual a los desafíos de su época. La historia de las ideas, disciplina cada vez más al uso, y apasionante, por cierto, hace un intento como el que acabo recién de dibujar.

Pero no es esa la única forma de encarar el análisis de un autor como Locke. Todavía uno puede adoptar un punto de vista más cercano a la filosofía política. Esta visión se caracteriza por intentar establecer qué vinculaciones median entre los aspectos normativos de la teoría de Locke y sus aspectos, digamos, metafísicos o epistemológicos. ¿Cómo se inscribe Locke en el diálogo sin fin de la filosofía?

¹ Goldie, 2002.

² Macpherson, 1970.

³ Dunn, 2.000.

⁴ Pocock, J.G.A., 2.002.

En fin, uno puede adoptar un punto de vista que se encuentra a medio camino de la filosofía y de la teoría política. En este caso, uno se pregunta por los efectos performativos de la obra de Locke⁵, por el campo que sus preocupaciones ayudan a configurar, creando una estela de preguntas que van a orientar la reflexión y la acción política posterior. Este punto de vista –que acentúa lo que he denominado el efecto performativo de la obra de Locke– no descuida, por supuesto, lo que Locke dijo, escribió o pensó, sólo que no intenta ninguna aproximación romántica a su obra, ninguna *Verstehen* que quiera rescatar su sentido originario. Su pregunta es más bien práctica: ¿qué efecto produjo, qué argumentos proveyó, en el panorama de la filosofía política moderna una obra como la de Locke?

En lo que sigue, haré el intento de ocuparme brevemente de Locke en los dos últimos sentidos que acabo de mencionar. En primer lugar, anotaré algunas vinculaciones entre los aspectos normativos y epistemológicos de su obra. Luego, me referiré a lo que he denominado los aspectos performativos de su filosofía política.

I. ASPECTOS NORMATIVOS Y EPISTEMOLÓGICOS DE LA OBRA DE LOCKE

La filosofía política –la de Locke incluida, claro está– no puede prescindir de las preguntas tradicionales que configuran a la filosofía. Cierta idea acerca de los elementos últimos de la realidad –que es lo que convencionalmente podemos llamar metafísica– suele acompañar a la reflexión epistemológica y ambas a la filosofía política. Ésta, por su parte, no puede prescindir de una dimensión normativa desde que su propósito es, entre otros, el de descubrir el fundamento y los límites de la obligación política. Cuál sea el *status* que se atribuye al lenguaje normativo es, entonces, una cuestión de relevancia para el análisis de cualquier autor que, como Locke, se inscriba en la filosofía política. ¿Qué ocurre en este aspecto con Locke? ¿Cuál es, a su juicio, la índole del lenguaje normativo?

Por supuesto, Locke no se ocupó directamente de este problema; pero sí del relativo a las posibilidades de la moral y de la religión natural. Este sería el problema que, en última instancia, subyace a las reflexiones acerca del entendimiento humano.

Si bien el pensar de Locke, a diferencia en esto del de Hobbes, posee una explícita orientación epistemológica, parece haber evidencia de que esa reflexión fue desatada, como digo, por una discusión acerca de la reflexión racional en el ámbito de la moral y las costumbres⁶. Esa reflexión, si hemos de resumirla en una frase, expresa, como llega a ser habitual en escritores de su época, una matematización de la moral (y del lenguaje normativo en su conjunto).

Antes de mostrar alguna evidencia que apoye esta afirmación, expliquémosla con algún detalle.

⁵ La índole performativa del lenguaje, sobra decirlo, fue detectada por Austin, quien sugirió que mediante el lenguaje no sólo describimos la realidad –como si la realidad permaneciera incólume luego de nuestras descripciones– sino que además, dijo Austin, “hacemos cosas con palabras”. Cfr. Austin, 1989. Creo –y este es el supuesto de lo que enseguida sugiero–, que los argumentos en filosofía política también poseen poder performativo, es decir, contribuyen a causar el fenómeno que pretenden, sin embargo, describir.

⁶ En la Epístola al Lector, Locke relata que “discutiendo un asunto muy alejado” de los problemas del conocimiento, tuvo la ocurrencia que “antes de empeñarnos en inquisiciones de esa índole, precisaba examinar nuestras aptitudes”. Sus biógrafos han sostenido que ese “asunto muy alejado” era el de la moral y la religión natural. Locke, 1994; 7.

La relación entre matemáticas y disciplinas prácticas posee, desde luego, un sentido –que podemos llamar “débil”– que no resulta, en modo alguno, difícil de aceptar. Una disciplina práctica se matematiza –en este sentido débil– cuando aspira a una forma de demostración cuyo paradigma es la demostración matemática. Es esta una vinculación explícita entre disciplinas o ciencias morales, por un lado, y matemáticas, por el otro, que está ampliamente aceptada –cuando no proclamada– por aquellos que la llevan a cabo. Así, por ejemplo, Grocio:

Como los matemáticos, antes de comenzar sus demostraciones, suelen dar ciertas nociones comunes, cuyo conocimiento es claro, para fijar el punto de partida de la prueba, así nosotros para poner el fundamento y con éste ordenar todo lo demás, indicaremos ciertas reglas y leyes generalísimas, como antecipos que uno debe no tanto aprender como recordar⁷.

Es este sentido también el que aparece, hoy día, en autores como Rawls cuando aspiran a una geometría moral⁸.

Al lado de ese sentido más bien débil –de un casi inexistente compromiso ontológico– existe, sin embargo, un sentido *fuerte* de la “matematización”. Este sentido más fuerte no alude, simplemente, al modo de demostrar, sino a algo todavía de mayores resonancias: al hecho de que la naturaleza se hace cuantificable, mensurable, mediante el experimento⁹. El mensurar la naturaleza –cuestión que el experimento hace posible– es propio del modelo matemático que se expresa por antonomasia en el experimento de Galileo. La medida de la naturaleza –impuesta mediante el experimento– y no la observación, es lo que permite la fijación de leyes universalmente válidas. En este sentido de matematización existe, como se ve, un mayor compromiso ontológico: matematizar ya no consiste solamente en aspirar a una demostración lógicamente compulsiva, sino a un modo de estar en el mundo, a una manera de concebirse el hombre a sí mismo y a su entorno. Uno de quienes han llamado la atención acerca de este sentido fuerte que cabe asignar a la voz “matematización” es Heidegger:

La física moderna se denomina matemática porque en un sentido preferente aplica una matemática completamente determinada. Pero si de tal modo sólo puede proceder matemáticamente, es porque en un sentido más hondo es ya matemática. (Lo matemático) significa para los griegos aquello que el hombre conoce de antemano al examinar lo existente (...). A esto ya conocido, es decir, matemático (...) pertenecen también los números. (...) Solamente porque los números constituyen por así decir lo–siempre–ya–conocido que más se impone y

⁷ Grocio, 1987.

⁸ Refiriéndose a los principios de justicia que un consumidor neoclásico escogería en condiciones de ignorancia, este autor expresa: ...es claro que los argumentos contruidos a partir de tales premisas pueden ser completamente deductivos (...). Deberíamos aspirar a una especie de geometría moral con todo el rigor que su nombre indica. (...). Si cambiamos de lista, el argumento tendría que ser, por lo general, diferente (...) Existe una multitud indefinida de variaciones de la situación original y, por tanto, también existe indudablemente una multitud indefinida de teoremas de la geometría moral. Rawls, J., 1971; 121–124.

⁹ Aspecto ese que, desde luego, aparece reconocido por Kant en el Prólogo de la Segunda Edición de la Crítica de la Razón Pura (B VIII–XIV). “Cuando Galileo hizo bajar por un plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo”. Kant, 1997.

en consecuencia lo más conocido, pronto lo matemático se reservó como denominación de lo numérico. (...) . Ahora bien, el hecho de que la física se estructure expresamente en una matemática significa: mediante ella, y para ella, de modo acentuado se decide de antemano algo como ya conocido¹⁰.

Ahora bien, el examen del *status* que Locke atribuye al lenguaje normativo –al lenguaje de la obligación que la filosofía política está condenada a utilizar– muestra, como dije al inicio, que Locke matematiza, en el sentido fuerte que acabo de distinguir, ese tipo de lenguaje (y, por extensión, la dimensión normativa del lenguaje de la política). No es del todo difícil encontrar en su obra sobre el entendimiento alguna evidencia que apoya lo que digo.

La posibilidad de una ciencia de la moral –a fin de cuentas: la posibilidad de un lenguaje normativo inescindible de la filosofía política– reposa, según Locke, en el hecho que “las ideas que se refieren a la ética son todas esencias reales”¹¹.

...la moral es susceptible de demostración al igual que las matemáticas. Porque, como las ideas que se refieren a la ética son todas esencias reales, y tales, me imagino, que tengan entre sí una conexión y un acuerdo descubribles, en la medida en que podamos encontrar sus relaciones, en esa medida lograremos poseer verdades ciertas, reales y generales. Y no dudo que, si se adoptara un método adecuado, una gran parte de la moral podría despejarse con esa claridad que no dejaría más razón de duda, a un hombre juicioso, que las que pudiera tener respecto de las verdades de proposiciones matemáticas que le hubieran sido demostradas.

¿A qué alude Locke con la expresión “esencias reales” y cómo ello resulta significativo para una genuina ciencia de la ética?

Existe, como es sabido, una muy estrecha vinculación, según Locke, entre ideas y esencias y es famosa su vacilación intelectual en torno al tema –aristotélico– de la sustancia. Es imprescindible revisar esas vinculaciones para identificar el sentido de la expresión “esencia real”. Locke utiliza con cierta ambigüedad la palabra idea –a veces parece referirse a lo que llamaríamos un concepto, en otras parece referirse, más bien, a un dato sensorial–; pero, así y todo, lo que parece querer decir es que ideas como bueno, correcto o justo aluden no a cosas particulares, sino a cosas generales que poseen una mismidad irreductible a las cosas que suscitan en nosotros la experiencia moral.

Porque, cuando decimos, éste es un hombre, aquél es un caballo, ésta es la justicia, aquello es crueldad, esto es un reloj, eso es una prensa, ¿qué otra cosa hacemos sino clasificar cosas bajo diversos nombres específicos, en cuanto que dichas cosas se conforman con aquellas ideas abstractas de las cuales hemos hecho que esos nombres sean sus signos? Y ¿qué son las esencias de esas especies, establecidas y marcadas por ciertos nombres, sino aquellas ideas abstractas de la mente que son, como quien dice, los vínculos entre las cosas particulares que existen y los nombres bajo los cuales deben quedar clasificadas?¹²

¹⁰ Heidegger, 1960; p. 69. Cfr. “...imagen del mundo, entendida esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino el mundo comprendido como imagen. Lo existente en conjunto se toma ahora de suerte que lo existente empieza a ser y sólo es si es colocado por el hombre que representa y elabora. Cuando se llega a la imagen del mundo, se realiza una decisión esencial sobre lo existente en conjunto. El ser de lo existente se busca y encuentra en la condición de representado de lo existente” (Idem, p. 79).

¹¹ Locke, 1994; 646.

¹² Locke, 1994; 405.

La reflexión de Locke en torno al significado resulta hoy día abiertamente deficiente y, desde luego, extremadamente problemática en materia de reflexión moral. Con todo, pone de manifiesto la matematización acerca de lo que se ha llamado la atención. En el *Libro IV*, Capítulo XII, par. 8 –como se acaba de ver– hace reposar la posibilidad de una ciencia de la moral en la existencia de “esencias reales” en las ideas éticas. Así, conjetura, una gran parte de la moral podría ser despejada. Pero parece evidente que su caracterización de las ideas abstractas –estrechamente vinculadas, como un signo, a lo que denomina “esencia real”– no resulta, por sí misma, satisfactoria para alcanzar ese resultado. Locke parece creer que las palabras generales son nombres de ideas abstractas; sin embargo –pasando por alto el problema que los universales no parecen funcionar como nombres–, eso no resuelve el problema de la intersubjetividad, del carácter público que habría de poseer el significado moral para que “cualquier hombre juicioso” pudiese aceptarlo sin disputa.

Y nadie debe sorprenderse que yo diga que estas esencias, o ideas abstractas (que son la medida de los nombres y los límites de las especies), son la obra del entendimiento, si se considera que, por lo menos las complejas, son frecuentemente, para diversos hombres, colecciones diferentes de ideas simples, de donde resulta que es codicia para un hombre lo que no lo es para otro. Pero, es más, aun respecto a las sustancias, donde las ideas abstractas de los hombres parecen haber sido tomadas de las cosas mismas, no siempre son iguales¹³.

Un resultado intersubjetivo –que “cualquier hombre juicioso aceptaría– se alcanza por una vía distinta, a saber, por la vía de las definiciones nominales; pero en ese caso –y, la verdad sea dicha, el propio Locke, soportando el problema, parece reconocerlo– la intersubjetividad no es distinta a la que se alcanza, diríamos hoy, mediante definiciones estipulativas o meramente lexicográficas.

Creo que se ha convenido que una definición no es sino el mostrar el sentido de una palabra por otros varios términos que no sean sinónimos. Ahora bien, como el sentido de las palabras no es sino la idea misma significada por quien emplea la palabra, entonces, el sentido de cualquier término se muestra, o la palabra se define, cuando, por medio de otras palabras, la idea de la cual la palabra es signo, y a la cual va aneja en la mente de quien habla, se representa, por decirlo así, o se expone ante la mirada de otro, y de ese modo se determina su significado¹⁴.

La matematización queda así consumada: “se decide de antemano algo como ya conocido”. La tradición de la filosofía práctica que, a partir de Aristóteles se encuentra enraizada en las virtudes, experimenta, con el protagonismo de Locke, un giro fundamental, una subjetivización que caracteriza a la política moderna y a la filosofía que pretende reflexionar sobre ella.

II. ASPECTOS PERFORMATIVOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LOCKE

Para referirse, ahora, al poder performativo de la obra de un autor como Locke –¿cuál es la estela de preguntas que él fue capaz de abrir?– resulta imprescindible comenzar por el sentido que, en su conjunto, posee la filosofía política moderna.

¹³ Locke, 1994; 406.

¹⁴ Locke, 1994; 412.

La filosofía política moderna puede ser caracterizada por el intento de resolver un problema que acompaña a la modernidad como si fuera una sombra: ¿cómo asegurar la libertad en un mundo que carece del poder unificador de la religión? ¿Cómo compatibilizar el principio de subjetividad, es decir, la actitud crítica y autónoma, con el deseo de un ámbito de incondicionalidad que permita, a la vez, sujetar y orientar nuestra existencia? ¿Cómo desde la subjetividad de cada uno es posible, sin embargo, erigir un mundo en común que nos abrigue, y al mismo tiempo confiera sentido a nuestra vida? El derecho a la libertad subjetiva, dice Hegel en el párrafo 124 de su *Filosofía del Derecho*, es el problema central de la época moderna. Lo es también, por supuesto, en Locke.

Ese problema –el problema que plantea este sujeto provisto de una radical subjetividad– no aparece, por supuesto, sólo en su obra.

Aparece también en Hobbes, quien lo resuelve reivindicando la absoluta exterioridad del Estado con respecto al individuo. El Estado, en vez de ser el principio de la libertad –como será, por ejemplo, en Rousseau o Hegel–, será nada más la condición exterior de esa voluntad libre. En Hobbes el absolutismo es, paradójicamente, la condición del individualismo. Sólo si entre el Estado y yo mismo no hay representación alguna –sólo si el Estado permanece como lo absolutamente otro–, puedo salvar mi individualidad. Es un problema que, sobra decirlo, aparece también en la obra de Kant. El contractualismo de Kant –que actúa como el imperativo categórico del legislador– intenta fundar la obligación política en el consentimiento; pero al ser inconmensurable respecto de la moral, hace justicia a la “insociable sociabilidad” del ser humano¹⁵.

Locke va a elaborar un argumento distinto. Al erigir la propiedad como un derecho natural, como un derecho que antecede, diríamos, al Estado, a la sociedad civil (Locke no establece la distinción tan rara a nuestro propio lenguaje entre ambos fenómenos), el miedo al otro hobbesiano quedará sustituido por la indigencia, por el peligro de la inanición y el individuo establecerá sus vínculos sociales, con la mediación de la naturaleza y del trabajo. ¿Cuál es el efecto que, al margen de su coherencia o de su valor de verdad, podemos atribuir a ese argumento?

Respecto de esa pregunta –la que sí tiene interés para los teóricos de la política, conscientes más que ninguno del poder performativo de las ideas, y que vale la pena responder aunque no tenga interés historiográfico o filológico– me atrevería a adelantar las siguientes tesis:

- i. El valor de la filosofía política de Locke radica en el efecto performativo que poseyó, más que en los argumentos internos al debate filosófico que provee. Desde luego, como filósofo político Locke es un pensador más bien mediocre si uno lo compara con Kant; pero su obra poseyó, como digo, un valor performativo gigantesco, derivado del hecho que dio respuestas adecuadas a preguntas urgentes de su época, la principal de las cuales es la pregunta por

¹⁵ El concepto de “sociable insociabilidad” es clave en la filosofía política de Kant y entrecruza casi la totalidad de su obra. En la segunda disertación que de él conocemos –*Monadología Física*, escrito precrítico de 1756–, Kant sostiene que el espacio es infinitamente divisible y que está ocupado, a fin de cuentas, por mónadas impenetrables y rivales unas respecto de las otras. Esa mutua impenetrabilidad, dice la proposición novena de la *Monadología*, es lo que se llama, a fin de cuentas, contacto y se produce por una mezcla de atracción y repulsión de esos entes que llenan el espacio. Si uno se representa el universo, incluidas las sociedades humanas por supuesto, echando mano a esta visión de Kant que se encuentra en su *monadología*, se ve a un conjunto de mónadas impenetrables que se atraen y repelen a la vez, alcanzando, por momentos, un equilibrio. Kant vuelve sobre esta concepción casi treinta años después en *Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita*, cuando acuña el célebre concepto de “insociable sociabilidad” para aludir a esa tendencia, monádica diríamos ahora, de alcanzar acuerdos y, al mismo tiempo, abandonarlos y entrar en conflicto.

la fuente última de normatividad en un mundo que carece, o que comienza a carecer, del poder unificador de la religión. En otras palabras, la pregunta que Locke ayuda a responder (no la pregunta que él formula, puesto que esta es una cuestión distinta) es la interrogante –que está a la base de la experiencia política– relativa a cómo alcanzar un momento de universalidad desde la mera subjetividad de los individuos. Esto es, ¿cuál es el hecho fundamental, incondicionado, tras el cual no vale la pena hurgar, que sirve como fuente de normatividad, de universalidad del momento social? Esa es, me parece, la pregunta respecto de la cual la obra de Locke va a poseer un gigantesco efecto performativo.

- ii. A la hora de pensar ese momento, Locke sugiere una condición de estricta igualdad, una condición en la que ninguno está dotado de ventaja o título alguno para imponer su voluntad a otro. Entre los sujetos así concebidos, existe, por supuesto, una normatividad (concretamente la ley natural); pero se trata de una normatividad que no es específicamente política puesto que no se encuentra amparada por la coacción. El estado de naturaleza, para usar sus palabras, es una condición igual, donde todos tienen derecho sobre su cuerpo y sobre la naturaleza. ¿De qué forma, sin embargo, se transita desde ese momento igual a uno en el que la desigualdad y la coacción quedan justificadas?
- iii. La respuesta de Locke, respuesta que, como ustedes saben, hizo fama, es que ese tránsito, que funda la propiedad y la coacción, es el trabajo. Uno es dueño o dueña de lo que logra con su trabajo y todo lo que lo excede es de nadie o, lo que es igual, una propiedad común, algo que no ha salido del estado de naturaleza.
- iv. La aparición del dinero, sin embargo, permite la apropiación del excedente y del intercambio y crea, a fin de cuentas, la ruptura de esa condición igual. El Estado se hace entonces necesario.

¿Habrá una forma más translúcida de fundar el orden político desde el intercambio o desde el mercado, esto es, una forma más preclara de transitar normativamente desde la propiedad al poder, desde la economía a la política, que esa formulación de Locke? ¿Una forma, digamos, más obvia de instalar performativamente el intercambio y el sentido del intercambio como un instante prepolítico que en vez de ser orientado por lo político, permite fundarlo? ¿No se encuentra aquí el origen de ese exceso que es el *public choice* que consiste, a fin de cuentas, en ver el proceso político como un momento de mercado, un *second best* respecto de la compra y de la venta, como, por lo demás, lo llega a sugerir más tarde Nozick? Si, como lo sugiere esta lectura habitual de Locke, la condición política, la vida dentro del Estado, es una derivación que se funda normativamente desde el trabajo y la propiedad, desde la indigencia, ¿cómo entonces la política podría pretender subordinarlos? Creo que el liberalismo clásico acaba arrojando, por decirlo así, la bañera junto con el niño. Ocupado de limitar el poder del Estado, acaba limitando, desde el inicio, las posibilidades de la política. Es ese resultado –el efecto normativo de este tipo de discurso– el que hace que valga la pena hoy día volver sobre este autor espléndido y prolífico que fue Locke.

REFERENCIAS

- Austin, John L. 1989. "Emisiones realizativas". En *Ensayos Filosóficos*, editado por John Austin. Madrid: Alianza.
- Dunn, John. 2000. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldie, Mark. 2002. "Introduction". En *Locke: Political Essays*, editado por Goldie et.al. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grocio, Hugo. 1987. *De Jure Praedae, Caput Primun, Exordium*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kant, Immanuel. 1997. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.
- Locke, John. 1994. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 1960. *La época de la imagen del mundo*. En *Sendas Perdidas (Holzwege)* Buenos Aires: Losada.
- Macpherson, Crawford Brough. 1970. *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanara.
- Pocock, John Greville Agard. 2002. "El mito de Locke y la obsesión con el liberalismo". En *Historia e Ilustración*, editado por Pocock. Madrid: Marcial Pons.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Massachusetts: Harvard University Press.

Carlos Peña G. es abogado de la Pontificia Universidad Católica de Chile, con estudios de postgrado en Sociología en la Universidad Católica y estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile. Actualmente es Vicerrector Académico y Director del Instituto de Ciencias Sociales, de la Universidad Diego Portales. Además, imparte clases de Derecho en la Universidad de Chile.
(E-Mail: carlos.pena@udp.cl)