

El otro rostro del liberalismo: igualdad y mayoritarismo político.

The other face of liberalism: equality and political majoritarianism.

Sergio Daniel Morresi *

Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 14 de noviembre de 2013

Resumen: Recientemente, la ciencia política ha colocado en primer plano las nociones de igualdad humana y gobierno mayoritario tal como fueron presentadas por John Locke en el siglo XVII y las ha señalado como fundamentos ineludibles de la democracia moderna. El objetivo de este trabajo es presentar un acercamiento a estas dos nociones y avanzar en la construcción de una visión más amplia y más rica de los orígenes de la tradición liberal. En primer lugar, el artículo se concentra en la idea de igualdad humana básica que Locke presenta en su obra madura (básicamente en sus *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* y en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*). En este sentido, se presentan tanto los argumentos negativos como positivos que Locke expone para justificar la igualdad entre los seres humanos desde una perspectiva claramente teísta. Más adelante, se postula que la posición favorable de Locke con respecto al gobierno de la mayoría es una consecuencia de sus premisas igualitarias y se ofrecen algunas reflexiones para mostrar por qué están errados algunos argumentos que tienden a minimizar el papel del mayoritarismo en la teoría liberal en general y en la lockeana en particular.

Palabras clave: Liberalismo – Igualitarismo – Mayoritarismo – John Locke – Democracia.

* Investigador-Docente en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS) e Investigador asistente del CONICET. Correo electrónico: smorresi@ungs.edu.ar. Una versión preliminar de la segunda parte de este artículo fue presentada en forma de ponencia en las XII Jornadas de Filosofía Política, organizadas por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba (12-14/6/2013). Agradezco los comentarios y sugerencias recibidas en esa ocasión. Asimismo, quisiera expresar mi reconocimiento a los valiosos comentarios de los evaluadores de esta publicación.

Abstract: *Recently, Political Science has placed the notions of human equality and majority rule in the foreground in the same way that they were presented by John Locke in the seventeenth century and has designated them as important foundations of modern democracy. The aim of this work is to present an approach to these two notions and advance in the construction of a broader and richer perspective on the origins of the liberal tradition. Firstly, the article focuses on the idea of basic human equality that Locke presents in his mature work (basically in his *Two Treatises of Civil Government* and in his *Essay concerning Human Understanding*). Both, positive and negative arguments advanced by Locke to justify the equality of human beings from a clearly theistic perspective are presented. Later, it is postulated that Locke's defense of majority rule is a consequence of his egalitarian premises. Finally, some reflections are offered to show why some arguments that tend to minimize the role of majoritarianism in the liberal theory in general and in the Lockean perspective in particular are wrong.*

Keywords: *Liberalism – Egalitarianism – Majoritarianism – John Locke – Democracy.*

La ciencia política contemporánea tiene una relación tensa con la filosofía. Algunos politólogos que adhieren a lo que se suele llamar el *mainstream* de la disciplina sostienen que no merece la pena retornar a los clásicos del pensamiento político. Adhiriendo a una visión positivista que bordea lo absurdo, estos especialistas afirman que si Aristóteles o Marx llegaron a producir algún saber válido, el mismo ya estaría incorporado al conocimiento científico actual y que el resto de sus ideas carecería de importancia o que, a lo sumo, podrían tener interés para los historiadores². A causa de

² Gabriel Almond sostuvo que “la mayoría de los colegas acuerda en que Michael Walzer tiene una mayor comprensión del concepto de Justicia que la que podía tener Platón [...] y que Robert Dahl nos brinda una mejor teoría de la democracia que Aristóteles”, Almond, Gabriel A., “Political Science: The History of the Discipline”. *A New Handbook of Political Science*. Ed. Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann. New York: Oxford University Press, 1996, p. 51. En el mismo sentido, Josep Colomer afirmó “[...] un signo evidente de debilidad teórica [de la Ciencia Política] es que, a diferencia de lo que ocurre en economía y en otras ciencias sociales, en los estudios políticos todavía se siga colocando a los autores llamados ‘clásicos’ en el mismo nivel —o incluso más alto— que a los investigadores contemporáneos. Por decirlo rápido, casi ningún escrito de Machiavelli o de Montesquieu o de la mayoría de los demás habituales en la lista sagrada sería hoy aceptado para ser publicado en una revista académica internacional con evaluadores anónimos. Cualquier persona versada en leer literatura académica contemporánea que consulte los ‘clásicos’ debería reconocer que una gran parte de sus

esa desafección de la ciencia política por la filosofía pueden resultar sorprendentes algunos pasajes del último libro de Robert Dahl, el politólogo más influyente de la segunda mitad del siglo XX. El trabajo más reciente de Dahl es un breve tratado titulado “Sobre la igualdad política” en el que, desde una perspectiva teórica, se analizan las diferentes formas en que se relacionan igualdad y democracia. A poco de comenzar su recorrido, Dahl se enfrenta con interrogantes tradicionales sobre el derecho de las mayorías a dirigir al conjunto de la sociedad, pero llamativamente se excusa de abundar sobre el tema porque, dice, el mismo ya fue “correctamente analizado” siglos atrás por John Locke³. Semejante reconocimiento genera, por un lado, cierta curiosidad sobre el modo en que la ciencia política viene trabajando sobre los tópicos de igualdad política y el gobierno mayoritario, pero también despierta preguntas sobre las formas en que se suele leer a Locke. Si hace algunos años John Dunn llegó a postular que la teoría lockeana no tenía nada que ofrecer al lector contemporáneo⁴, pareciera que ahora, desde el corazón de una rama del saber que acostumbra rechazar sus raíces filosóficas, se afirma que al menos algunas ideas de Locke están plenamente vigentes.

Que la igualdad política y el gobierno mayoritario sean las dos cuestiones que la academia reconoce como la herencia viva de Locke no puede dejar de sonar como algo paradójico. Por un lado, porque nos encontramos en un mundo que se ha acostumbrado a pensar en la igualdad más bien como un objetivo social que como una

textos son confusos y ambiguos, y por eso varias generaciones de académicos siguen dilapidando sus vidas tratando de averiguar ‘qué es exactamente lo que quiso decir...’ hace unos años Marx, hoy quizá Nietzsche o Tocqueville”, Colomer, Josep María, “La ciencia política va hacia adelante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori”. *Revista Española de Ciencia Política*. Vol. 9, no. 2 (2006): pp. 41-45.

³ “Debido que el principio del gobierno de la mayoría ha sido objeto de un tratamiento cuidadoso y convincente por parte de John Locke, no voy a tratar de justificarlo ni tratarlo aquí excepto para decir que ninguna otra regla que la de la mayoría parece consistente con el supuesto de que los ciudadanos deben ser tratados como iguales”, Dahl, Robert A., *On political equality*. New Haven: Yale University Press, 2007, p. 15.

⁴ Dunn, John, *The Political Thought John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Sin embargo, algunos años después, se retractaría al menos parcialmente de su severa consideración, cf. Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility*. London: Polity Press, 1990, pp. 10-24.

premisa del pensamiento político que requiera fundamentos⁵. Por el otro, porque el principio del gobierno mayoritario continúa siendo percibido por muchos como una suerte de problema teórico al que a veces es menester resignarse pero que debe ser cuidadosamente limitado a través de instituciones y mecanismos que protejan los derechos y los intereses de las minorías⁶. Ante este panorama, ¿tiene sentido volver a las ideas de Locke? Creemos sí, que hay al menos dos motivos que justifican este retorno. El primero, es que, al estar construida con el objetivo de derrumbar las ideas de aquellos que (como Sir Robert Filmer) negaban que los seres humanos debían ser tratados como iguales, la fundamentación de la igualdad que hiciera el filósofo inglés es lo suficientemente robusta como para soportar el hipotético embate de argumentos anti-igualitarios actuales, aunque el precio de esa fuerza sea –quizás– demasiado alto para una época en que la mayoría de las personas rechaza la razonabilidad de argumentos con base teísta como los presentados por Locke⁷. El segundo motivo es que, aceptado el principio de igualdad básica, la cuestión del gobierno mayoritario se convierte en un tema ineludible al que Locke da un tratamiento prudencial que valdría la pena reconsiderar. En este sentido, el objetivo de este trabajo es, mostrar las profundas relaciones que hay entre la visión igualitarista de Locke y su concepción de un gobierno civil bajo control de la mayoría. De este modo, esperamos que emerja una visión de Locke distinta a la usual: en lugar del teórico que intenta asegurar los

⁵ Como afirma Ronald Dworkin las sociedades modernas parecen haber alcanzado una “meseta de igualdad”, de modo que, aunque todavía existen grupos sociales y líderes políticos comprometidos con una visión del mundo no igualitaria, en el ámbito intelectual no parece haber discusiones sobre el presupuesto de una igualdad humana básica y los debates giran más bien en torno a los modos en que esa igualdad puede traducirse en términos sociales y económicos, Dworkin, Ronald, “In defense of equality”. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 1, no. 1 (1983): pp. 24-40. Como ilustración de este punto, véase la antología preparada por Pojman, Louis P., *Equality: selected readings*. New York: Oxford University Press, 1997.

⁶ Si bien el asunto fue planteado y tratado en la obra de muchos pensadores clásicos, desde la segunda mitad del siglo XX la contraposición entre gobierno de las mayorías y derechos de las minorías se transformó en una disyuntiva de hierro, sobre todo en los autores que adhieren al neoliberalismo, como Buchanan, James M., “Democracia Limitada o Ilimitada”. *Estudios Públicos*. No. 6 (1982): pp. 37-51 y Riker, William H., *Liberalism against populism: a confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice*. San Francisco: W.H. Freeman, 1982.

⁷ Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002, pp. 3-6.

privilegios de una burguesía en formación⁸, quisiéramos mostrar algunas de las aristas de un pensador preocupado por el fanatismo de los que predicaban la desigualdad y dispuesto a confiar en el buen juicio de las mayorías populares. Esto no implica necesariamente suponer que Locke fuera un demócrata radical o una suerte de welfarista *avant la lettre* –como han sostenido algunos intérpretes contemporáneos⁹– sino más bien presentar una perspectiva más matizada de la lectura tradicional. Así, no se trata de negar el rol jugado por el filósofo de Somerset en el surgimiento del modelo liberal, sino de permitir que aflore con cierta claridad su “otro rostro”.

1. El argumento negativo

Se ha señalado como un error de omisión el leer apenas las dos primeras partes del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Algo similar sucede con los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de Locke, al que las casas editoras acostumbran publicar de forma mutilada. En cierto sentido resulta comprensible que el *Primer Tratado* –en el que Locke se dedica a “identificar y derrumbar los falsos principios de Sir Robert Filmer y sus seguidores”– resulte menos interesante que el segundo para el lector contemporáneo. Al fin y al cabo, tanto el autor que Locke toma como blanco de sus argumentos, como el modo en que se realiza la crítica parecen hoy demasiado lejanos y ajenos¹⁰. Sin embargo, el desinterés por esas páginas parece radicar en una incompreensión del tema central del texto: el ataque de Locke a la desigualdad política. Como afirmó Herbert Rowen, “aunque su argumento sea negativo, el *Primer Tratado*

⁸ Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970, cap. V. En el mismo sentido, aunque con argumentos disímiles, véase Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, pp. 202-251.

⁹ La idea de leer a Locke como un revolucionario igualitario fue presentada por Ashcraft, Richard, *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986. La propuesta de considerar a Locke como una suerte de precursor del Estado de Bienestar es de Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

¹⁰ Dunn, *The Political...*, *op. cit.* p. 68.

es necesario para el trabajo positivo que Locke se plantea en el *Segundo*¹¹. Siguiendo el camino trazado por Rowen, diferentes intérpretes procedieron a analizar la polémica entre Locke y Filmer y llegaron a dos importantes conclusiones. La primera, que el argumento filmeriano era más poderoso y sugerente de lo que Locke parecía reconocer. La segunda, que la forma de libertad política que Locke buscaba defender contra Filmer debía ligarse íntimamente a una noción de igualdad natural básica¹².

En su *Patriarca*, Filmer busca justificar el carácter absoluto del poder soberano de los reyes y para ello recuerda a sus lectores que durante la Creación¹³, Dios le otorgó a Adán un poder total sobre el mundo y que, como padre de la humanidad y primero de los reyes, tenía el derecho a exigir la sumisión completa de todas las criaturas, incluyendo a su compañera y a su descendencia¹⁴. Así, el poder patrimonial y el poder despótico aparecen para Filmer como dos caras de una misma moneda de acuñación divina y, por lo tanto, imposible de rechazar. Pero, para Locke, esta idea, que es la piedra fundamental del edificio filmeriano, no tiene sustento: “no puedo ver por qué medios la creación de Adán [...] podría haberle conferido una soberanía”¹⁵. Aún cuando Dios hubiera donado un enorme poder a Adán sobre el mundo y las criaturas

¹¹ Rowen, Herbert H., “A Second Thought on Locke's First Treatise”. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 17, no. 1 (1956): pp. 130-132.

¹² Por ejemplo, Tarlton, Charles D., “A Rope of Sand: Interpreting Locke's First Treatise of Government”. *The Historical Journal*, vol. 21, no. 1 (1978): pp. 43-73; Schochet, Gordon J., *The authoritarian family and political attitudes in 17th-century England: patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books, 1988; Pedreira de Almeida, Maria Cecilia, “Naturaleza y Convención”. *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi, Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 127-171.

¹³ Génesis, 1.26-28. Referimos a la Biblia de la forma tradicional (título de libro, capítulo y versículo). Las citas se realizaron cotejando la traducción al español preparada por los Pbro. Amado J. Levoratti y Alfredo Trusso para Ediciones Paulinas (6ª ed., Buenos Aires, 1992) y la versión King James disponible online en <http://www.kingjamesbibleonline.org/> (acceso en 2/9/2013).

¹⁴ Filmer, Robert, *Patriarcha, or the natural power of Kings*. Ed. A. P. Martinich. London: R. Chiswell, 2002, I.4-5. Citamos número de libro (en romanos) y párrafos (en arábigos). Las traducciones son propias a partir de esta edición, pero hemos cotejado la traducción de Gutiérrez de Gamba, Carmela *La Polémica Locke-Filmer*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966, pp. 1-95.

¹⁵ Locke, John, *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1988, I.15. Citamos número de libro (en romanos) y párrafos (en arábigos). Las traducciones son propias y están hechas a partir de la edición de Laslett, pero teniendo a la vista traducciones al español. Para el primer tratado, nos servimos de la traducción de Gutiérrez de Gamba. *op. cit.* pp. 97-277. Para el segundo tratado, utilizamos la traducción anotada de Claudio Amor y Pablo Stafforini: John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Bernal: Universidad de Quilmes, 2005.

que lo habitan, lo hizo en tanto que éste era el único hombre y, al hacerlo, le estaba otorgando un título que no era personal: “Dios no le otorgó un dominio privado [...] sino un dominio común a toda la humanidad”¹⁶. Así, contra Samuel Pufendorf que habían supuesto que en el Estado de Naturaleza “nada era de nadie”, pero también contra Filmer que sostenía que *ab ovo* “todo era de uno solo”, la propuesta de Locke es entender el momento del Génesis como una suerte de comunismo primitivo en el que todo es de todos en forma conjunta¹⁷. Pero al ser el mundo patrimonio compartido, el derecho de propiedad no puede ser absoluto. La propiedad como la entiende Locke es siempre limitada, pues aunque todos pueden usar su parte del mundo, nadie tiene el derecho de abusar de la obra del Supremo Creador que la puso a su disposición para su provecho, pero no para su desperdicio ni para su destrucción¹⁸.

Para Locke la vida no es sólo una inclinación o un derecho que tiene el hombre; es también su deber porque eso es lo que manda la razón, lo que dicta la Ley Natural y lo que deja explícito la palabra revelada¹⁹. Dado que estamos obligados a crecer y a multiplicarnos y a ganar el pan con el sudor de nuestra frente tenemos lo que podría llamarse un derecho y un deber a la vida a través del trabajo²⁰. Y es a través del ejercicio de ese derecho que afirmamos nuestra libertad natural, es decir nuestra independencia del poder de quien tiene un dominio sobre las cosas que necesitamos. Porque, aún si nos vemos obligados a vivir en un mundo injusto en el que algunos se han adueñado de más propiedad que las que por derecho les correspondería, nuestro trabajo nos libera de su dominio²¹.

¹⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.24 y 29.

¹⁷ *ibid.* II.25. Sobre la idea de comunismo primitivo en el estado de naturaleza lockeano, véase por ejemplo Lasalle Ruiz, José María, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III-Editorial Dykinson, 2001 y Parker, Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion & Wilfrid Laurier University Press, 2004.

¹⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.31-35.

¹⁹ *ibid.* II.26.

²⁰ *ibid.* II.32; Génesis, 1.28 y 3.19.

²¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.43.

[...] Nada más tendencioso que decir que el propietario de todo el mundo puede negar el alimento al resto de la humanidad y así matarla de hambre a su gusto si no quiere reconocer su soberanía y obedecer su voluntad. Si esto fuera así sería un buen argumento para demostrar que nunca ha existido semejante propiedad, que Dios nunca dio tal dominio privado; porque es más razonable pensar que Dios, que ordenó a la humanidad crecer y multiplicarse, más bien habría de darle pleno derecho a hacer uso de la comida, el vestido y demás comodidades de la vida, cuyos materiales les había tan ampliamente proporcionado, que hacerlos depender para su subsistencia de la voluntad de un hombre que tendría poder de destruirlos a todos cuando quisiera y que, no siendo mejor que los demás hombres, es más probable que luego los sometiera a duros servicios por medio de la necesidad y la dependencia de una escasa fortuna y que no promoviera, por medio de una liberal concesión de las comodidades de la vida, el gran designio de Dios: creced y multiplicaos.

Pero nosotros sabemos que Dios no dejó a ningún hombre a merced de otro para que este pudiese hacerlo morir de hambre si así lo desease. Dios, el Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos una propiedad particular sobre las cosas de este mundo, pero sí ha dado al hermano necesitado el derecho al exceso de sus bienes, de modo que no pueda negársele en justicia el acceso a los mismos cuando sus apremiantes necesidades lo reclamen. Por consiguiente, ningún hombre puede tener nunca un poder sobre la vida de otro por medio del derecho de propiedad de la tierra u otras posesiones y sería pecado que cualquier hombre de buena posición dejara a su hermano perecer por no socorrerle con lo que a él le sobra [...] Tan injusto es que un hombre haga uso de la necesidad de otro para forzarle a convertirse en su

vasallo, reteniendo aquella ayuda que Dios le exige proporcionar, como que un hombre fuerte se apodere de uno débil y lo fuerce a obedecerle poniéndole un puñal en el pecho y dándole a elegir entre la muerte y la esclavitud.

[...] Si alguien fuese tan cruel y faltase a la caridad a tal extremo, eso no demostraría que la propiedad de la tierra otorgara alguna autoridad sobre las personas. Porque la autoridad sólo puede proceder del pacto y es así que la autoridad del rico propietario y la sumisión del mísero mendigo no nacen de la presión del señor sino del consentimiento del pobre hombre que prefiere ser súbdito antes que morir de hambre²².

De este modo, Locke no sólo rechaza la conexión que Filmer había establecido entre el poder patrimonial y el político, sino que también mostraba que ninguna distribución de la propiedad (aún aquella en la que todas las cosas pertenecen a uno solo) autoriza el dominio político de un hombre sobre otro, porque Dios no dio a Adán ni a ningún hombre “ningún dominio sobre su propia especie”²³.

Sin embargo, Filmer tenía una segunda línea argumental (la propiamente patriarcal) para justificar el poder soberano de los reyes²⁴. De acuerdo con Sir Robert, Dios tenía un dominio absoluto sobre Adán por haberlo creado a partir de la arcilla. Pero Adán tenía a su vez un absoluto dominio sobre la mujer y sobre su descendencia, porque habían sido engendrados a partir de él; luego, por generación, ese poder paternal (junto con el patrimonial) fue heredado a través de la línea de primogenitura y resultó en el surgimiento de distintos reinos cada uno gobernado de manera absoluta por los descendientes de los primeros padres²⁵.

²² *ibid.* pp. 41-43.

²³ *ibid.* I.27; cf. también II.1 y 4.

²⁴ Schochet, *The Authoritarian ...*, *op. cit.* pp. 122-142.

²⁵ Filmer, *Patriarcha*, *op. cit.* I.3-4, I.7-8 y II.2.

La respuesta de Locke sobre este punto parte de mostrar que la lectura bíblica de Filmer está errada porque la mujer no está sometida al hombre por mandato divino. Ni cuando fue creada Eva ni cuando ella y Adán fueron expulsados del Edén, Dios le otorgó al varón un poder absoluto sobre su compañera²⁶. Eva no puede haber quedado bajo dominio de Adán en el momento de su creación, porque el hecho de haber sido concebida después que su compañero nada indica sobre su el dominio de uno o de otro. Si se aceptara el argumento genealógico, se mofa Locke “bien podría decirse que el león tiene un título más justo que el hombre por haber sido creado primero”²⁷. Tampoco recibe una mejor consideración la idea de que, al haber sido creada a partir de la costilla del hombre, Eva estaría condenada a la dependencia; al fin y al cabo, sostiene Locke, no fue el varón sino “el mismo Dios el Autor y el Donante de la vida”²⁸. Tanto el varón como la mujer son igualmente creados a imagen y semejanza de Dios²⁹; por eso es claro que, desde el momento en que fue creada Eva como mujer adulta en posesión de todas sus facultades, Dios no habló sólo con Adán sino también con su compañera y por lo tanto el Paraíso no le fue ofrecido sólo al varón sino también a la mujer³⁰. Eva tampoco puede haber sido sometida al hombre después de caer en la tentación, porque entonces, ante la ira divina, tanto ella como su compañero fueron castigados. Si la pena de Eva fue mayor (pues implicó quedar bajo el dominio conyugal de Adán)³¹ se trató apenas de una cuestión contingente. El poder obtenido por Adán no fue una dádiva de Dios y no equivalió a ningún tipo de monarquía; fue simplemente el resultado accidental del castigo de Eva³². Pero, además de circunstancial, el dominio del primer hombre sobre la primera mujer era limitado, porque a continuación Dios le ordenó a Adán que ganase el pan con el sudor de su

²⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.74-77 y II.169. Cf. Génesis, 2.18-21 y 3.16-23.

²⁷ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.15.

²⁸ *ibid.* I.55.

²⁹ Locke, John, “A Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans, and Ephesians”. *Works of John Locke in nine volumes. Vol. 7.* London: C. and J. Rivington, 1824, p. 154. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1438> (acceso en 23/10/2011).

³⁰ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.29.

³¹ Génesis, 3.16.

³² Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.44 y I.49.

frente, lo que implica que no le estaba permitiendo convertir a Eva en su esclava para que trabajase por él³³. Así del castigo divino al género femenino (el parto doloroso y el deseo por el hombre y la consiguiente sumisión conyugal) no se puede extraer ninguna consecuencia patrimonial y mucho menos política³⁴. La mujer es para Locke un ser tan racional como el varón y puede contratar y entrar en sociedades (y salir de ellas) con la misma facilidad que él³⁵. Es por ello que el matrimonio lockeano no está basado en la necesidad de compañía de la mujer, sino en la obligación de proveer cuidado a los hijos³⁶. En conclusión: nada le da al marido el derecho de dominar o punir a su esposa o a disponer de sus bienes³⁷.

Como señalaron varios críticos³⁸ todo el razonamiento lockeano a favor de la igualdad de género parece derrumbarse cuando –en ciertos pasajes– el filósofo inglés reconoce una “diferencia natural” a favor del varón sobre la mujer³⁹. Pero esta incapacidad de Locke para resolver la contradicción entre lo que pareciera ser una posición igualitaria en general y una actitud no igualitaria sobre los sexos, ¿implica que en realidad no hay nada de igualitario en su teoría? Como sostienen algunos intérpretes, pareciera que el mejor modo de entender esta tensión es considerando a Locke como un filósofo que “trata de luchar no del todo satisfactoriamente para liberar su pensamiento y el de sus contemporáneos de la idea de que algo tan chocante como la diferencia entre los sexos constituye una refutación de la igualdad básica”⁴⁰. Los elementos que llevan a concluir que la teoría lockeana apunta hacia la igualdad son superiores (no sólo en número, sino también en profundidad y en coherencia) a aquellos que permitirían

³³ *ibid.* I.45.

³⁴ *ibid.* I.48-49.

³⁵ *ibid.* II.78 y 81.

³⁶ *ibid.* II.79-80

³⁷ *ibid.* I.41 y II.83.

³⁸ Pateman, Carole, *The sexual contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988; Springborg, Patricia, “Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke”. *The American Political Science Review*. Vol. 89, no. 3 (1995): pp. 621-633; Hirschmann, Nancy J. y Kirstie Morna McClure (eds.), *Feminist Interpretations of John Locke: Re-reading the canon*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2007.

³⁹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.82; Locke, “A Paraphrase”, *op. cit.* p. 153.

⁴⁰ Waldron, *God, Locke, and Equality, op. cit.* p. 40. En el mismo sentido, véase Butler, Melissa A., “Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy”. *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (1978): pp. 135-150.

inferir que Locke presentaba una visión no igualitaria. Esto no quiere decir que los argumentos anti-igualitaristas presentes en los textos de Locke puedan ser simplemente obviados; por el contrario, es necesario tomar nota de ellos, estudiarlos en detalle y dilucidar su lugar en el conjunto de la teoría. En este sentido, creemos, es razonable pensar que la presunción de desigualdad natural entre varones y mujeres no agrega (por el contrario, resta) coherencia al pensamiento lockeano, mientras que la suposición de que esa desigualdad (que, insistimos, está innegablemente presente) deba ser tomada como la base de una argumentación general contra la igualdad disminuye la comprensibilidad del planteo político de Locke⁴¹.

En todo caso, y aceptando el fallo de Locke en llevar hasta las últimas consecuencias su perspectiva de una igualdad básica entre los géneros⁴², es importante subrayar que es a partir de esta idea que se desmonta el argumento patriarcal de Filmer. Si el hombre no tiene un dominio absoluto sobre la mujer, tampoco puede tenerlo sobre sus hijos, ya que tanto la ley mosaica como la simple razón muestran que cualquier poder paternal que pudiera existir es necesariamente compartido por el hombre y la mujer y que, en caso de existir una precedencia, la misma correspondería más bien a la mujer que al varón⁴³. Locke acepta que los niños no llegan al mundo en un estado “de plena igualdad” y por ello sus padres tienen sobre ellos una “especie de dominio y jurisdicción”; pero se trata apenas de un “poder temporario” ya que, a pesar de no nacer iguales a los hombres, los niños nacen para serlo⁴⁴. A diferencia de Adán y Eva que fueron creados como seres plenos y con completo uso de su razón, su descendencia comienza a vivir en un estado de imperfección, debilidad y falta de raciocinio⁴⁵. No obstante, asegura Locke, es justamente a causa de esta carencia

⁴¹ Para el argumento contrario, véase Pateman, *The Sexual...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

⁴² Sin embargo, no debe perderse de vista que el autor de los *Dos Tratados* fue más lejos que la mayoría de sus contemporáneos en la presentación de argumentos que quitaban a la mujer de la esfera de dominio del varón. Una excepción es el caso de Astell, Mary, *Political writings*. Ed. Patricia Springborg. New York: Cambridge University Press, 1996.

⁴³ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.6, I.55 y II.52. Cf. Éxodo, 20.12.

⁴⁴ *ibid.* II.55.

⁴⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.56; véase también Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000, II.1.21. Citamos esta obra como *Essay*, seguido del número de libro (en romanos), el capítulo y el párrafo (en

natural que Dios comanda a los padres a proteger (conservar, alimentar y educar) a sus hijos para convertirlos en agentes libres capaces de comprender la Ley Natural que es la ley de la Razón⁴⁶. Así, queda claro, por un lado, que el hecho de que dos personas puedan engendrar a otra no implica ningún tipo de poder político y, por el otro, que los niños son seres que tienen en potencia, por la gracia de su creador supranatural derechos iguales a sus padres y por lo tanto no puede ejercerse sobre ellos, como insinuaba Filmer, un poder despótico, de vida y muerte⁴⁷.

Una vez expuesto el argumento negativo contra las ideas patrimonialistas y patriarcales de Filmer, Locke pasa a exponer, a lo largo del *Segundo Tratado*, “el verdadero origen extensión y fines del Gobierno Civil”. Esto podría resultar problemático porque no está claro que, aún habiendo derrotado en parte el argumento de Filmer sobre el derecho de ciertos hombres a ejercer un poder político absoluto, Locke pudiera aseverar que su postura era la única alternativa posible⁴⁸. Locke se burlaba de Filmer porque éste pensaba que si sus argumentos superaban a los del jesuita Roberto Bellarmine con respecto a los derechos del monarca inglés, él podría reclamar para sí una victoria intelectual⁴⁹, pero ¿no estaba acaso Locke haciendo lo mismo al sostener que, una vez minadas las bases particularistas de Filmer, sólo quedaba en pie su teoría del consentimiento?⁵⁰ Para el filósofo de Somerset, en efecto, no podía bastar con la argumentación negativa de la igualdad; también era necesario ofrecer motivos para preferir su visión igualitaria.

arábigos). Hemos cotejado la versión en inglés, Locke, John, “An Essay concerning Human Understanding”. *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, vols. 1 y 2, 1824. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/76> (acceso en 09/01/2012).

⁴⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.56-58.

⁴⁷ *ibid.* II.54-56.

⁴⁸ Cf. Zuckert, Michael P., *Launching Liberalism. On Locke Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas, 2002, p. 135. En efecto, Locke no derrumba por completo todos los argumentos de Filmer. Quedan en pie, por ejemplo, ciertas ideas basadas en principios históricos y en cuestiones de la *common law*. Es probable que esto no se debiese a la incapacidad de Locke para refutar a Filmer sino al hecho de que el autor perdió (y no tuvo voluntad para reescribir) buena parte del manuscrito original, véase Laslett, Peter, “Introduction”, en Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* pp. 64-66 y 69-70.

⁴⁹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* I.6.

⁵⁰ Pedreira de Almeida, “Naturaleza y Convención”, *op. cit.* pp. 158 y ss.

2. El argumento positivo

Luego de recapitular algunas consideraciones hechas en su *Primer Tratado*, Locke inaugura su *Ensayo sobre el Gobierno Civil* con una descripción del Estado de Naturaleza como una situación de “perfecta libertad” en la que los hombres pueden regular sus acciones y disponer de sus cuerpos y sus bienes como les parezca conveniente⁵¹. Pero, aclara Locke, “aunque se trate de un estado de libertad no es un estado de licencia”, ya que aunque las personas “no tienen libertad para destruirse a sí mismas ni a otras criaturas a menos que resultara necesario a causa de un fin más noble que la mera preservación”⁵². Estas restricciones, que impiden que el Estado de Naturaleza de Locke se parezca al de Hobbes, se debe a la vigencia de “una Ley que gobierna a todos”; esta ley “establecida por Dios” y “promulgada por la naturaleza” enseña “que siendo todos iguales e independientes, nadie debería perjudicar a otros en su vida, su salud, su libertad o sus posesiones”⁵³. Enseguida volveremos a hablar sobre el contenido de la *Lex Naturalis*, pero por ahora es necesario retener que es gracias a su presencia que el hombre puede distinguir entre libertad y libertinaje⁵⁴. En

⁵¹ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.4.

⁵² *ibid.* II.6

⁵³ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.6; Locke, *Essay*, op. cit. II.28.8.

⁵⁴ La existencia, el contenido, el status y los alcances de la Ley Natural en la teoría lockeana han sido objeto de interesantes discusiones a partir de la línea de lectura inaugurada por el artículo de Strauss, Leo, “Locke's Doctrine of Natural Law”. *American Political Science Review*. Vol. 52 (1958): pp. 490–501. Tanto Strauss como sus discípulos sostuvieron que Locke ofrecía un planteo esencialmente hobbesiano basado en derechos que autorizaban la expresión de un individuo hedonista. Cf. Cox, Richard Howard, *Locke on War and Peace*. Oxford: Clarendon Press, 1960; Coby, Patrick, “The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?”. *The Review of Politics*, vol. 49, no. 1 (1987): pp. 3-28 y Zuckert, Michael P., *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. Aunque se trata de un tema que tiene enorme influencia en la cuestión que estamos tratando, no tenemos espacio para abordarlo con la profundidad necesaria. Digamos simplemente que la posición straussiana no nos parece convincente y que, en cambio, creemos que hay elementos textuales y contextuales que fortalecen las interpretaciones tradicionales que señalan la presencia de una Ley Natural con un carácter de teología natural y un contenido racional en el visión de Locke. En este sentido, véase entre otros trabajos, Hancey, James O., “John Locke and the Law of Nature”. *Political Theory*. Vol. 4, no. 4 (1976): pp. 439-454; Ashcraft, Richard, “The politics of John Locke's Two Treatises of Government”. *John Locke's Two Treatises of Government: New interpretations*. Ed. Edward J. Harpman. Lawrence: University of Kansas Press, 1992, pp. 14-49; Simmons, A. John, *The Lockean theory of rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992; Forde, Steven, “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”. *American Journal of Political*

este sentido, como bien aclara Locke⁵⁵, la libertad bien entendida, no consiste en que “cada uno haga lo que le plazca, sin estar sometido a ninguna regla”, como había presupuesto Filmer, sino en no tener otra norma ni estar sujeto a otra autoridad que la de la Ley de la Naturaleza.

Aunque el ser humano no posee ideas innatas, en tanto está creado a imagen y semejanza de Dios⁵⁶, nace poseyendo –al menos en potencia– la capacidad de raciocinio necesaria para acceder a la Ley Natural⁵⁷. En este sentido, a través del *ejercicio* de la razón las personas no sólo ganan conocimientos ciertos y confiables sobre los fenómenos, sino que también obtienen *parámetros* que les sirven de guía para la acción y que por ello las liberan⁵⁸. Si subrayamos las palabra “ejercicio” y “parámetros” es porque la mera posesión de la razón no es suficiente para saber lo que debemos hacer de un modo indudable; resulta necesario que pongamos en práctica nuestra capacidad de razonar para intentar deducir, avanzando a tientas a través de intrincadas deducciones, qué es lo que exige la Ley Natural⁵⁹. Más todavía: la puesta en práctica de la razón que puede realizar cada individuo, aún siendo necesaria, no parece resultar suficiente para garantizar un conocimiento absoluto sobre el contenido de la Ley Natural; semejante nivel de certeza, sin ser lógicamente imposible, le parece a Locke accesible apenas “en un estado futuro los espíritus perfeccionados de los hombres justos”⁶⁰. Por eso, al menos por ahora, las personas únicamente pueden avanzar en el conocimiento de la Ley Natural por medio de demostraciones y, por lo tanto, sólo pueden acceder a un nivel de conocimiento de sus deberes que no resulta ni “tan perfectamente llano ni tan completamente claro”⁶¹. Esto explica que, hasta el momento, a pesar de los esfuerzos de los filósofos, se haya avanzado tan poco en la

Science. Vol. 45, no. 2 (2001): pp. 396-409; Grant, Ruth W., *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

⁵⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.22 y 63.

⁵⁶ *ibid.* I.30.

⁵⁷ *ibid.* II.8; Locke, *Essay*, *op. cit.*, I.3.1-5, III.11.16 y IV.17.1-4.

⁵⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.59; Locke, *Essay*, *op. cit.* IV.17.14.

⁵⁹ Locke, *Essay*, *op. cit.*, IV.3.18.

⁶⁰ *ibid.* IV.17.14.

⁶¹ *ibid.* IV.17.15.

comprensión llana del deber ser, pero también que la aridez y las dificultades de la tarea no son un obstáculo insalvable⁶².

Parte del problema para acceder a la Ley Natural reside en su complejidad y en la ausencia de representaciones sensibles que faciliten los avances en su deducción. Estas cuestiones podrían resolverse mediante la fijación de definiciones y el establecimiento de un método riguroso, pero “no es de esperarse que se logre mucho en ese sentido mientras el deseo de la fama, de la riqueza o del poder induzca a los hombres a abrazar las opiniones canonizadas por la moda”⁶³. Así, la dificultad real de los hombres para arribar a un conocimiento completo y más allá de toda duda de sus deberes radica en que –aunque tienen la capacidad de saber– no se mantienen firmes en el designio de indagar y ello se debe a que no son apenas seres racionales, sino también criaturas sensibles con deseos y aversiones. En su búsqueda de la felicidad, los hombres procuran el bien y evitan el mal, es decir que intentan acercarse al placer y alejarse del dolor⁶⁴. Al proceder de este modo, las personas pueden cometer errores, a veces, incluso, “errores enormes” que ponen en riesgo los principios elementales de la humanidad⁶⁵. Justamente para evitar estos errores el ser humano cuenta con la “potencia de su libertad” que le permite “suspender la consecución de cualquier deseo”⁶⁶. Así, ejerciendo la razón (que es la potencia de su libertad a la que se suele llamar “libre albedrío”), los seres humanos pueden distinguir la “verdadera felicidad” de la imaginaria y consiguen “no incurrir en la satisfacción demasiado precipitada” de los deseos apremiantes y “gobernar” sus pasiones⁶⁷. Sólo de este modo, mediante el “entrenamiento del paladar” intelectual, se percibe que “los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra

⁶² Locke, John, “The Reasonableness of Christianity: as delivered in the Scriptures”. *The works of John Locke, in nine volumes. Vol. 6.* London: C. and J. Rivington, 1824, pp. 139-140. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1556> (acceso en 06/07/2013). Véase también, Locke, *Two Treatises, op. cit.* I.58 y II.124 y Locke *Essay, op. cit.* I.3.9-10.

⁶³ Locke, *Essay, op. cit.* IV.3.19-20.

⁶⁴ *ibid.* II.21.41-43.

⁶⁵ *ibid.* I.3.9-11.

⁶⁶ *ibid.* II.21.47.

⁶⁷ *ibid.* II.21.53.

cualesquiera placeres o dolores en esta vida”⁶⁸.

¿Qué dice esa Ley cuyo incumplimiento podría acarrear el castigo eterno? Si bien Locke admitió que ni él mismo ni ninguna otra persona conocían en toda su extensión el plan de la Divina Providencia⁶⁹ también es verdad que tanto en el *Ensayo*⁷⁰ como en el *Segundo Tratado*⁷¹ se ofrecen indicios claros sobre el contenido de la Ley Natural. A. John Simmons sistematiza estos indicios en cuatro deberes: 1) el de preservar la propia persona; 2) el de preservar las personas de los otros en tanto ello no entre en conflicto con la autopreservación (por ejemplo mediante actos de caridad, o defendiendo la vida de quien es atacado); 3) el de no tomar la vida de otras personas y 4) el de no destruir aquello que favorece la vida de otras personas (por ejemplo, tomando su propiedad o poniendo en peligro su libertad)⁷². Obviamente, el orden en que estas obligaciones sean leídas es de fundamental importancia: no es lo mismo priorizar las obligaciones positivas (1 y 2) a preservar a la humanidad en nosotros mismos y en los demás que poner en primer plano las restricciones negativas (3 y 4) que impiden el daño a cualquier ser humano. En principio ambas lecturas son

⁶⁸ *ibid.* II.21.53 y 70. De este modo, resulta que la libertad de razonar permite conocer la ley que Dios impuso (es decir la Ley Natural) y a cuya obediencia son guiados los hombres “por medio de recompensas y castigos de un peso infinito”, Locke, *Essay, op. cit.* II.28.8. Strauss, *Natural Right and History, op. cit.* p. 203, había señalado que esta línea de lectura era problemática porque habría pasajes del *Ensayo* que dejaban en claro que el conocimiento de la vida ultraterrena es territorio de la revelación y que la idea de premios y castigos de peso infinito no tendría sentido para la pura razón. Sin embargo, el pasaje que Strauss cita (Locke, *Essay, op. cit.* IV.18.7) se refiere específicamente a la resurrección de los muertos y no implica la imposibilidad de la razón para concebir el cielo y el infierno o el sufrimiento del espíritu más allá de la corporeidad.

⁶⁹ Locke, “Reasonableness ...”, *op. cit.* pp. 139-140.

⁷⁰ Locke, *Essay, op. cit.* IV.3.18 y IV.12.8.

⁷¹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.6, 10, 11, 30, 57, 63, 135.

⁷² Simmons, *The Lockean Theory, op. cit.* pp. 59-60. Nótese que en sus *Ensayos sobre la Ley de Naturaleza*, Locke también habla de otros deberes: el de honrar y alabar a Dios, el de mantener las promesas, el de ser honestos y veraces, el de obedecer a los superiores, el de tener una buena disposición hacia los demás y el de procurar la vida en sociedad con otros hombres, Locke, John, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a translation, introduction, and notes.* Ed. W. von Leyden. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002, pp. 128-129 y 141-159. Hasta cierto punto, estas mismas ideas se encuentran presentes en Locke, *Essay, op. cit.* I.3.10-11 y IV.10.1-12. Al respecto, cf. Simmons, *The Lockean Theory, op. cit.* pp. 61-65. Sin embargo, no parece conveniente exagerar la continuidad entre la obra del joven Locke y la del pensador maduro, al menos en lo que respecta al contenido de los deberes políticos, ya que existen algunas contradicciones entre los escritos de 1660-64 y los de 1689-95, ver Ostrenski, Eunice, “Otro Locke”. *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke.* Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 247-271.

plausibles y es así como encontramos interpretaciones como la de James Tully⁷³ que ponen el acento en las obligaciones, y otras, como la de Robert Nozick⁷⁴, que lo colocan en las restricciones. Sin embargo, parece razonable (y más cercano a la letra y a las intenciones del texto de Locke) optar por reservar el primer lugar a los deberes positivos más que en las barreras negativas, ya que de ese modo queda en claro que todos los hombres tienen una obligación de preservarse y preservar a otros que resulta congruente la idea de que todos son –en igual medida– criaturas de Dios con la capacidad de conocer su deber.

[...] No hay nada más evidente que el que las criaturas de la misma especie y rango, nacidas promiscuamente para gozar de todas y las mismas ventajas de la naturaleza y del uso de las mismas facultades, deban ser iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción a menos que el Amo y Señor de todas ellas hubiera colocado -por medio de una declaración manifiesta de su voluntad- a alguna por encima de otras [...]

El juicioso Hooker estima esta igualdad de los hombres por naturaleza tan evidente y a tal punto fuera de todo cuestionamiento posible que hace de ella el fundamento del amor mutuo sobre el que se basan los deberes que los hombres tienen los unos con los otros y del cual se derivan las máximas de la Justicia y la caridad. Sus palabras son: “Por inferencia a partir de la igualdad natural, los hombres han llegado a conocer que su deber de amar a otros no es menor que el de amarse a sí mismos [...] Mi deseo de ser amado tanto como sea posible por quienes son mis iguales por naturaleza me impone el deber de sentir por ellos exactamente el mismo apego” [...]

[...] Por lo tanto siendo todos los hombres artefactos de un mismo Creador Omnipotente e infinitamente sabio -todos ellos servidores de un Señor Soberano y único, enviados al mundo por su mandato y para cumplir con sus designios- son propiedad de Su Artífice y están hechos para durar tanto como Él disponga y no lo que a otros se les pudiera ocurrir. Y disponiendo todos de las mismas facultades, compartiendo todos ellos una misma comunidad natural, no puede suponerse que haya

⁷³ Tully, *An Approach...*, *op. cit.*

⁷⁴ Nozick, Robert, *Anarquía, Estado y Utopía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1991.

algún tipo de subordinación entre nosotros que nos fuera a permitir destruirnos los unos a los otros, como si hubiésemos sido hechos para el uso de otros del mismo modo que las criaturas inferiores fueron hechas para el nuestro. Así, cada uno está obligado a preservarse y no abandonar su posición por propia voluntad; entonces, por la misma razón, cuando su propia preservación no estuviera en riesgo, cada uno debe, en la medida en que pueda, preservar al resto de la humanidad y no puede, a menos que se trate de hacer justicia sobre un infractor, quitar o perjudicar la vida o lo que favorece la preservación de la vida, la libertad, la salud, la integridad o los bienes de los demás⁷⁵.

En estos pasajes queda claro que tanto el contenido de la Ley Natural como el orden lexicográfico de sus artículos se torna accesible al reflexionar sobre la idea de libertad en conjunto con la de igualdad. La igualdad no sólo funciona como telón de fondo de la libertad (todos los hombres son igualmente libres) sino que es también —es principalmente— el fundamento de la libertad (todos los hombres tienen iguales derechos y deberes porque disponen de las mismas facultades que les posibilitan). La libertad del hombre, dice Locke, “se basa en el hecho de que está provisto de razón y ésta es capaz de instruirlo sobre la ley por la que deberá gobernarse a sí mismo”⁷⁶. Esta capacidad de razonar para alcanzar a conocer el contenido de la Ley Natural (y no la capacidad de razonar en abstracto) es lo que hace al hombre igualmente libre. Dicho de otro modo: el hombre no es libre por ser racional, sino que es libre porque está obligado a la Ley Divina a la que accede por medio de la razón⁷⁷. Esta obligación es accesible a todos los hombres, porque, al ser haber sido creados a imagen y semejanza de Dios les fue otorgada la facultad del raciocinio con el objeto no sólo de que hicieran uso del mundo⁷⁸ sino también para cumplir sus designios, el primero de los cuales es que deben vivir, crecer y multiplicarse y por lo tanto deben cuidar de sus

⁷⁵ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.4-6.

⁷⁶ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.63.

⁷⁷ Locke, *Essay*, *op. cit.* II.28.6-8; Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.6.

⁷⁸ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.26 y 77.

congéneres en la misma medida en que lo deben hacer consigo mismos⁷⁹.

Así, aunque por un camino diferente, nuestra argumentación nos lleva a la misma conclusión a la que arribó Jeremy Waldron en su seminal trabajo sobre los fundamentos cristianos del pensamiento lockeano: la idea de igualdad que presenta Locke no puede comprenderse a menos que se la presente íntimamente entrelazada con su perspectiva religiosa⁸⁰. El problema que gatilla la obra del filósofo neozelandés es la necesidad de llegar a una definición de ser humano que explique por qué las personas son iguales a pesar de las obvias diferencias de racionalidad que hay entre ellas sin acudir a la noción de especie humana (que Locke enuncia en una de sus obras pero desacredita de forma taxativa en otra⁸¹). Su respuesta, con la que concordamos, es que al estar dotados de razón, los hombres son capaces de concebir a Dios y así de percibirse a sí mismos como seres que están en el mundo para cumplir sus propósitos⁸². En este sentido, es la capacidad de las personas de comprender su relación particular con Dios lo que las habilita a conocer sus deberes y por lo tanto las obliga a considerarse y a tratarse como naturalmente iguales⁸³.

⁷⁹ *ibid.* I.83 y II.6, 11 y 83. Cf. Génesis, 3.28 y Mateo, 22.39.

⁸⁰ Waldron, *God, Locke, and Equality*, *op. cit.* pp. 12-14.

⁸¹ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.4; Locke, *Essay*, *op. cit.* III.6. Waldron (*God, Locke, and Equality*, *op. cit.*, pp. 50-52) rechaza vehementemente la solución que había ofrecido Laslett de aceptar las contradicciones entre los *Dos Tratados* y el *Ensayo* como el resultado inevitable de las diferentes intenciones de Locke (una política y polémica, la otra filosófica y reflexiva), cf. Laslett, "Introduction", *op. cit.* pp. 82-85.

⁸² Waldron, *God, Locke, and Equality*, *op. cit.* pp. 66-68 y 79-82.

⁸³ Waldron, Jeremy, "Response to Critics". *The Review of Politics*. Vol. 67, no. 3 (2005): pp. 495-513. El enfoque presentado aquí se diferencia del de Waldron en dos puntos. El primero es que coloca en primer plano, junto a la idea de igualdad, el concepto de libertad: la razón nos hace libres en la misma medida en que nos hace iguales. El segundo es que no pensamos que la razón que nos hace libres e iguales deba considerarse, como propone Waldron (pp. 502-503), solamente como "una potencia", pues creemos que la razón es una capacidad que tiene que ser revalidada a través de un ejercicio efectivo y que este es el punto que va a permitir a Locke obturar el potencial igualitario de su teoría tanto en la esfera política como en el terreno socio-económico, cf. Morresi, Sergio Daniel, "Releyendo al 'padre del liberalismo'". *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 173-244.

3. (Algunas) consecuencias políticas

Locke no creía que los seres humanos fueran iguales en todo sentido, pues “la edad o la virtud pueden dar a los hombres una justa precedencia, la excelencia de sus atributos y el mérito pueden colocar a otros por encima del común”. Sin embargo, semejantes desigualdades eran compatibles “con la igualdad en la que se encuentran los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o el dominio de uno sobre otros”⁸⁴. Así, *ab ovo*, los hombres son *políticamente* iguales, tienen un derecho igual a su libertad natural y el deber de respetar la libertad natural de sus semejantes. De esta manera, en el Estado de Naturaleza lockeano los hombres viven en sociedad, son libres de acuerdo con la razón, tienen el poder castigar a aquellos que no cumplen con su deber y son capaces de conformar distintas asociaciones voluntarias para su propio deleite y para obedecer el mandato divino⁸⁵. Pero esta situación, advierte Locke, es poco adecuada para la “dignidad humana”, porque en ella los hombres no producen un “abasto suficiente de las cosas necesarias” para satisfacer sus inclinaciones y porque las infracciones a la Ley Natural pueden provocar un espiral de violencia del que es difícil salir⁸⁶. La causa de la escasez y de la inestabilidad es la misma: en el Estado de Naturaleza “no hay un árbitro terrenal” que ponga un punto final a las disputas que pudieran generarse entre personas que son “como reyes” y que no siempre observan estrictamente las reglas de equidad y justicia⁸⁷.

Para obtener un juez que impida que el Estado de Guerra se instale y perdure, los hombres acuerdan en salir de su condición natural y formar una comunidad política mediante la cesión voluntaria al conjunto de la comunidad de sus “poderes naturales”, es decir de su capacidad individual para “hacer todo lo que considera[n] necesario para su propia preservación y la del resto de la humanidad” y para juzgar y castigar a aquellos que infringen la Ley de Naturaleza (o sea, a quienes fallan en

⁸⁴ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.54.

⁸⁵ *ibid.* II.4-6 y 77-82.

⁸⁶ *ibid.* II.15-20.

⁸⁷ *ibid.* II.21 y 123.

proteger la vida humana en su propia persona o en la de los demás o atentan contra las condiciones necesarias para esa protección)⁸⁸. Mediante este acto se crea una sociedad que a su vez confía sus poderes a un grupo de hombres, el Gobierno Civil, que se convierte así en el representante de la Comunidad. Podemos decir entonces que en la conformación de la sociedad política hay dos momentos. En el primero, se pasa de una multitud de individuos más o menos vinculados entre sí (por lazos familiares, por el comercio) a una comunidad que es un cuerpo único que actúa con una sola voluntad. En el segundo, el poder de esa comunidad constituida mediante el pacto es confiado a representantes para que lo ejerzan en su nombre⁸⁹. Ahora bien, el punto que nos interesa es que si todos somos (y debemos tratarnos como) iguales, en el momento en que renunciamos a nuestros poderes naturales para otorgárselos a la comunidad, es natural que esta comunidad se rija por el principio de la mayoría:

Cuando un número cualquiera de hombres, con el consentimiento de cada individuo, ha formado una Comunidad ha hecho de esa comunidad un cuerpo único con poder de actuar como tal; lo cual sólo se consigue mediante la voluntad y determinación de la mayoría. Puesto que lo que hace actuar a una comunidad es únicamente el consentimiento de los individuos que hay en ella, y es necesario que todo cuerpo se mueva en una sola dirección, resulta imperativo que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleve la fuerza mayor, es decir, el consenso de la mayoría. De no ser así, resultaría imposible que actuara o que continuase siendo un cuerpo, como una única comunidad, tal y como el consentimiento de cada individuo que se unió a ella acordó que debía ser. Y así, cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría [...] [la Mayoría] tiene, por la ley de la naturaleza y por la de la razón, el poder del conjunto.

Y así cada hombre, al consentir conformar con otros un cuerpo político único bajo un gobierno, se pone a sí mismo bajo la obligación, para con todos [los individuos] que pertenecen a esa sociedad de someterse a la decisión de la mayoría [...] De modo

⁸⁸ *ibid.* II.128-130.

⁸⁹ Locke, *Two Treatises, op. cit.* II.89, 95-99 y 131.

contrario el pacto originario por el que conjuntamente se incorporó a la Sociedad no significaría nada [...]

[...] si no se admite que el consenso de la mayoría es el acto del conjunto y que es resolutorio para cada individuo, nada podría ser acto del conjunto sino el consentimiento de todos los individuos. Pero tal consenso es casi imposible de obtener [...] allí donde la mayoría no puede resolver por el resto, la Comunidad [...] se desintegrará al instante.

Por tanto debe entenderse que quienes abandonan el Estado de Naturaleza y se unen en una comunidad transfieren todo el poder necesario para los fines en aras de los cuales se unen en sociedad a la mayoría [...] Dicha transferencia tiene lugar por el mero hecho de acordar integrar una sociedad política, que es en lo que consiste enteramente (o en lo que es necesario que consista) el pacto entre los individuos que conforman un Estado [...] Y es esto, y sólo esto, lo que dio origen (o pudo dar origen) a todo gobierno legítimo sobre el mundo.⁹⁰

Los hombres que se unen en sociedad tienen que ceder sus poderes naturales porque sólo de ese modo es posible formar un “cuerpo único”. Y tienen que ceder esos poderes a la mayoría (u otro número mayor si así lo estipulan expresamente) porque sólo ella puede mover al cuerpo único de la comunidad. Exigir la unanimidad de todos los individuos o negarle a la mayoría el poder que esta necesita para poner en movimiento a la Comunidad, como lo hacen algunos teóricos neoliberales contemporáneos⁹¹, es para Locke condenar a muerte a la Comunidad. Si de verdad se pretende resolver “los defectos e imperfecciones” del Estado de Naturaleza, es necesario que los hombres formen una Comunidad y esta no puede regirse por otra norma que la de la mayoría. Sería difícil pedirle a Locke que fuera más explícito sobre este punto y por eso no deja de resultar llamativo que, tal como señalaba Willmoore Kendall, fueran tan pocos los lectores de los *Dos Tratados* dispuestos a dejar un

⁹⁰ *ibid.* II.96-99.

⁹¹ Buchanan, James M. y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*. Madrid: Planeta-Agostini, 1993.

lado la figura de Locke como el “príncipe de los individualistas”⁹².

Una vez aceptada la idea de que Locke reconoce el gobierno mayoritario hay que evitar caer en el error de pensar este punto como una suerte de contradictoria claudicación por parte de un autor que, por ser “el padre del liberalismo”, no debería aceptar que se depositara semejante capacidad de acción en la mayoría. El error no reside, como insisten los contextualistas de Cambridge, en presuponer que Locke, al incorporar cuestiones como el gobierno mayoritario, no podría ser considerado uno de los fundadores del liberalismo político⁹³, sino en tener una visión estrecha de lo que el liberalismo es (o debería ser). La aceptación del gobierno mayoritario no resulta incompatible con el liberalismo, sino apenas con ciertas visiones (como el neoliberalismo) que muestran sólo uno de los rostros de esta larga y compleja tradición política⁹⁴. Al extraer de su premisa igualitaria una conclusión política mayoritaria, Locke no sólo no se aleja del liberalismo, sino que (vinculándolo con el principio democrático) lo presenta en su faz más prometeica y vibrante⁹⁵.

En el mismo sentido, no parece plausible la lectura que presenta al gobierno mayoritario lockeano apenas como una exploración analítica sin pretensiones teóricas ni consecuencias políticas, ya que –de acuerdo a esta perspectiva– Locke partía de una concepción en la que el pueblo no podía tener una participación práctica en la dirección de la sociedad⁹⁶. Obviamente es discutible quiénes conforman (y de qué modo lo hacen) el pueblo lockeano que se encargará no sólo de formar un Gobierno

⁹² Kendall, Willmore, *John Locke and the doctrine of majority-rule*. Urbana: The University of Illinois press, 1959, pp. 63-65 (reedición facsimilar de Kessinger Publishing’s Rare Reprints, s/f, s/d).

⁹³ Skinner, Quentin, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *History and Theory*. Vol. 8, no. 1 (1969): pp. 15-18; Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003, p. 567.

⁹⁴ Ryan, Alan, *The making of modern liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

⁹⁵ Esta cuestión lleva de forma natural a la reflexión sobre la tensa convivencia entre principios republicanos y premisas liberales en la obra de Locke. Al respecto, véase Morresi, Sergio Daniel, “John Locke, la crisis del Republicanismo y el surgimiento del Modelo Liberal”, *Modernidades*. Vol. 1, no. 2 (2005).

⁹⁶ Dunn, *The Political Thought...*, *op. cit.* pp. 128-129.

Civil, sino también de controlarlo⁹⁷. No obstante, aún dejando de lado ese debate (y pasando por alto la cuestión de que no es lo mismo ser parte del pueblo que tener derecho a representarlo⁹⁸), nos parece bastante claro que Locke no expone este tema simplemente como parte de su análisis formal de las fuentes de la legitimidad política, sino que se detiene sobre él porque se toma en serio los corolarios de sus proposiciones igualitarias.

Pero también sería un error suponer que Locke claudica ante el argumento del poder de la mayoría como resultado de una suerte de realismo político, de una visión hobbesiana oculta o de un pensamiento mecanicista⁹⁹. Locke no concibe el poder de la mayoría solamente como un poder físico, sino también (y principalmente) como un poder moral; la mayoría gobierna al conjunto “por la ley de la razón” y no porque tenga la fuerza para imponerse a la minoría o por motivos de pura conveniencia práctica¹⁰⁰. En este sentido, quisiéramos aportar dos argumentos con los que podemos cerrar esta sección.

El primero argumento fue delineado originalmente por Kendall y sostiene que la propuesta mayoritaria de Locke supone (aunque no lo haga explícito) los principios del teorema del jurado de Condorcet¹⁰¹. En general, los intérpretes contemporáneos se han mostrado escépticos con respecto a esta idea, no tanto por incorporar una hipótesis sin apoyo textual directo, sino porque Locke mismo establece que “la mayor

⁹⁷ Rinesi, Eduardo, “Who Shall be judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia”. *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Ed. Eduardo Rinesi. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 9-75. Cf. Ashcraft, “The politics ...”, *op. cit.*

⁹⁸ Morresi, Sergio Daniel, “En el nombre del pueblo libre. El lugar de pueblo y su representación en los inicios del pensamiento liberal”. *Modernidades*. Vol. 3, no. 7 (2007).

⁹⁹ Véanse las notas de Laslett en Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.95 y 98. En el mismo sentido, se expresan las notas de las pp. 116-117 de la edición en español de Amor y Stafforini, *op. cit.*

¹⁰⁰ Locke, *Two Treatises*, *op. cit.* II.96.

¹⁰¹ Kendall, *Locke ...*, *op. cit.* pp. 112-119. Debe recordarse que en su formulación más simple, el teorema de Condorcet sostiene que si cada miembro de un grupo que debe decidir sobre una cuestión que sólo puede ser respondida de dos maneras (sí o no, verdadero o falso) tiene al menos 50,1% de posibilidad de llegar a la respuesta correcta, entonces la posibilidad de acierto aumenta proporcionalmente al tamaño del grupo. Para un tratamiento en extenso del teorema, ver Williams, David, *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 186-194. Cf. una argumentación distinta en Wyckoff, Jason, “Rousseau's General Will and the Condorcet Jury Theorem”. *History of Political Thought*. Vol. 32, no. 1 (2011): pp. 49-62.

parte [de los hombres] no observa estrictamente la equidad y la justicia”¹⁰². Ross Corbett, por ejemplo, señala este pasaje como prueba irrefutable de que la visión de un Locke mayoritarista debe ser abandonada sin pena ni gloria¹⁰³. Sin embargo, debe notarse que el parágrafo II.123 se refiere claramente a personas en el Estado de Naturaleza. En esa situación “precaria e insegura” la mayoría de los hombres actúa de forma inicua e injusta, pero una vez formada una sociedad e instaurado un Gobierno Civil, las personas pueden seguir mejor y de modo más constante las reglas de justicia y equidad porque las incorporan a partir de las leyes civiles. Y las incorporan no sólo negativamente (porque en sociedad los castigos y las recompensas son más claros que en el Estado de Naturaleza¹⁰⁴), sino también positivamente (porque se trata de reglas que las personas han consentido imponerse a sí mismas para garantizar el bien público¹⁰⁵). No se trata de que el ciudadano de Locke sea una suerte de “nuevo hombre” cuya naturaleza se ha transformado por obra y gracia de la Comunidad. Se trata, simplemente, de que al vivir en sociedad y al establecer conjuntamente las normas por las que van a regirse, los hombres pueden, efectivamente, mudar sus inclinaciones y actuar de forma diferente. Esta mudanza (que no es una metamorfosis de la naturaleza humana) se vuelve plausible al considerar que, ya sea por sí mismos o por medio de sus representantes, los miembros de la comunidad tienen una participación colectiva en la definición del Bien Público¹⁰⁶.

El segundo argumento que quisiéramos presentar apunta a que la insistencia de Locke en la moralidad de la mayoría denotaba varios supuestos: 1) que el hombre no sólo puede, sino que debe formar sociedades políticas (pues sólo así puede alcanzar la dignidad humana que Dios le había destinado¹⁰⁷) y 2) que esas sociedades políticas tienen que reflejar la igualdad básica de los seres humanos (ya que nadie consentiría en pasar voluntariamente a una situación peor de aquella en la que se encuentra y toda

¹⁰² Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.123.

¹⁰³ Corbett, Ross J., *The Lockean commonwealth*. Albany: State University of New York Press, 2009, pp. 45-46.

¹⁰⁴ Locke, *Essay*, op. cit. II.28.9; Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.136.

¹⁰⁵ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.131 y 134.

¹⁰⁶ Locke, *Two Treatises*, op. cit. II.140.

¹⁰⁷ *ibid.* II.15.

aceptación de una desigualdad básica implica un empeoramiento¹⁰⁸) y 3) que la regla de la mayoría no sólo no corroe la igualdad básica, sino que la refuerza (porque es la única que garantiza que las opiniones de cada individuo reciban la misma consideración y que ninguno se ponga por encima de otro¹⁰⁹). Así, aunque obviamente Locke no podía conocer en detalle los corolarios de los teoremas de May y de Rae-Taylor, sí podía percibir que el único modo de mantener unida –como un “cuerpo único”– a una sociedad plural (algo que debería hacerse para llegar a la vida digna) y, al mismo tiempo, mantener el principio de que los hombres deben tratarse a sí mismos como iguales era que todos consintieran en ser gobernados por la mayoría¹¹⁰.

4. Coda

Al comienzo de este artículo planteamos distintos temas sobre los que apenas pudimos comenzar a tratar. Por un lado, la noción lockeana de igualdad humana con la que se comenzó el recorrido de estas páginas es más compleja que la versión teísta que aquí se expuso. Por el otro, las consecuencias políticas de esa igualdad se extienden más allá de la aceptación de la regla de la mayoría sobre la que se abundó en la última sección. Además, creemos que la forma en que Locke aborda la idea del

¹⁰⁸ *ibid.* II.121 y 137.

¹⁰⁹ *ibid.* 4 y 140.

¹¹⁰ El teorema de May muestra que la regla de la mayoría es 1) decisiva, porque independientemente de cuáles sean las preferencias de los ciudadanos, su aplicación siempre produce la toma de una decisión; 2) neutral, por lo que no favorece a ninguna de las alternativas sobre las que se aplique; 3) monótona, porque es sensible a los cambios de preferencias de los sujetos y 4) anónima, en el sentido de que sus resultados no dependen de la identidad de los agentes. Véase, May, Kenneth O., “A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision”. *Econometrica*. Vol. 20, no. 4 (1952): pp. 680-684. Asimismo, de acuerdo con Rae y Taylor, la regla de la mayoría es el único mecanismo que permite maximizar la coherencia entre la toma de decisión a nivel individual y las decisiones colectivas, lo que implica que para cada persona es razonable *a priori* aceptar esa norma porque maximiza la probabilidad de que las opciones elegidas colectivamente sean las que ella prefiere, Rae, Douglas W. y Michael Taylor, “Decision rules and policy outcomes”. *British Journal of Political Science*. Vol. 1, no. 1 (1971): pp. 71-90. Para un análisis más accesible y menos centrado en las fórmulas matemáticas, cf. Mueller, Dennis C., *Public choice III*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 136-137. Disponible online en: <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=218062> (acceso en 20/9/2013).

gobierno mayoritario merece una mirada más profunda y abarcadora que la que se ha podido esbozar; en este sentido, parece necesario incorporar, por ejemplo, la idea de Locke de que el único modo de poner coto a los problemas del mayoritarismo es confiando en el buen juicio de las mismas mayorías. De todos modos, y aunque ha sido necesario dejar varias cosas en el tintero, pensamos que a lo largo de estas páginas logramos dar algunos pasos en el camino de presentar una visión del nacimiento de las ideas liberales que es más compleja y más rica que la tradicional porque intenta incorporar el “otro rostro” de la propuesta de Locke. Sin embargo, nuestro espacio se agota y, entonces, dejamos esas cuestiones planteadas para ser desarrolladas en futuros trabajos.

Bibliografía

Almond, Gabriel A., “Political Science: The History of the Discipline”. *A New Handbook of Political Science*. Ed. Robert E. Goodin y Hans-Dieter Klingemann. New York: Oxford University Press, 1996.

Ashcraft, Richard, “The politics of John Locke's Two Treatises of Government”. *John Locke's Two Treatises of Government: New interpretations*. Ed. Edward J. Harpman. Lawrence: University of Kansas Press, 1992, pp. 14-49.

Ashcraft, Richard, *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.

Astell, Mary, *Political writings*. Ed. Patricia Springborg. New York: Cambridge University Press, 1996.

Biblia. Levoratti. Amado J. y Trusso Alfredo (Pbros.). Buenos Aires, Ediciones Paulinas 6ª ed., 1992. Versión King James disponible online en <http://www.kingjamesbibleonline.org/> (acceso en 2/9/2013).

Buchanan, James M. y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso*. Madrid: Planeta-Agostini, 1993.

Buchanan, James M., “Democracia Limitada o Ilimitada”. *Estudios Públicos*. No. 6 (1982): pp. 37-51.

Butler, Melissa A., “Early Liberal Roots of Feminism: John Locke and the Attack on Patriarchy”. *The American Political Science Review*. Vol. 72, no. 1 (1978): pp. 135-150.

Coby, Patrick, “The Law of Nature in Locke's Second Treatise: Is Locke a Hobbesian?”. *The Review of Politics*, vol. 49, no. 1 (1987): pp. 3-28 y Zuckert, Michael P., *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Colomer, Josep María, “La ciencia política va hacia adelante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori”. *Revista Española de Ciencia Política*. Vol. 9, no. 2 (2006): pp. 41-45.

Corbett, Ross J., *The Lockean commonwealth*. Albany: State University of New York Press, 2009, pp. 45-46.

Cox, Richard Howard, *Locke on War and Peace*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Dahl, Robert A., *On political equality*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Dunn, John, *Interpreting Political Responsibility*. London: Polity Press, 1990.

Dunn, John, *The Political Thought John Locke. An historical account of the argument of the Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Dworkin, Ronald, “In defense of equality”. *Social Philosophy and Policy*. Vol. 1, no. 1 (1983): pp. 24-40.

Filmer, Robert, *Patriarcha, or the natural power of Kings*. Ed. A. P. Martinich. London: R. Chiswell, 2002. Traducción de Gutiérrez de Gamba, Carmela, en *La Polémica Locke-Filmer*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.

Forde, Steven, “Natural Law, Theology, and Morality in Locke”. *American Journal of Political Science*. Vol. 45, no. 2 (2001): pp. 396-409.

Grant, Ruth W., *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Hancey, James O., “John Locke and the Law of Nature”. *Political Theory*. Vol. 4, no. 4 (1976): pp. 439-454.

Hirschmann, Nancy J. y Kirstie Morna McClure (eds.), *Feminist Interpretations of John Locke: Re-reading the canon*. University Park, Penn.: The Pennsylvania State University Press, 2007.

Kendall, Willmore, *John Locke and the doctrine of majority-rule*. Urbana: The University of Illinois press, 1959, pp. 63-65 (reedición facsimilar de Kessinger Publishing's Rare Reprints, s/f, s/d).

Lasalle Ruiz, José María, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Universidad Carlos III-Editorial Dykinson, 2001.

Locke John, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Traducción de Claudio Amor y Pablo Stafforini: Bernal: Universidad de Quilmes, 2005.

Locke, John, “A Paraphrase and notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I and II Corinthians, Romans, and Ephesians”. *Works of John Locke in nine volumes*.

Vol. 7. London: C. and J. Rivington, 1824, p. 154. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1438> (acceso en 23/10/2011).

Locke, John, "An Essay concerning Human Understanding". *Works of John Locke in nine volumes*. London: C & J Rivington, vols. 1 y 2, 1824. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/76> (acceso en 09/01/2012).

Locke, John, "The Reasonableness of Christianity: as delivered in the Scriptures". *The works of John Locke, in nine volumes. Vol. 6*. London: C. and J. Rivington, 1824, pp. 139-140. Disponible online en: <http://oll.libertyfund.org/title/1556> (acceso en 06/07/2013)

Locke, John, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Locke, John, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a translation, introduction, and notes*. Ed. W. von Leyden. Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.

Locke, John, *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1988.

Macpherson, Crawford B., *La teoría política del individuo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella, 1970.

May, Kenneth O., "A Set of Independent Necessary and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision". *Econometrica*. Vol. 20, no. 4 (1952): pp. 680-684.

Morresi, Sergio Daniel, "En el nombre del pueblo libre. El lugar de pueblo y su representación en los inicios del pensamiento liberal". *Modernidades*. Vol. 3, no. 7 (2007).

Morresi, Sergio Daniel, "John Locke, la crisis del Republicanismo y el surgimiento del Modelo Liberal", *Modernidades*. Vol. 1, no. 2 (2005).

Mueller, Dennis C., *Public choice III*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003, pp. 136-137. Disponible online en: <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=218062> (acceso en 20/9/2013).

Parker, Kim Ian, *The Biblical Politics of John Locke*. Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion & Wilfrid Laurier University Press, 2004.

Pateman, Carole, *The sexual contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003.

Pojman, Louis P., *Equality: selected readings*. New York: Oxford University Press, 1997.

- Rae, Douglas W. y Michael Taylor, "Decision rules and policy outcomes". *British Journal of Political Science*. Vol. 1, no. 1 (1971): pp. 71-90.
- Riker, William H., *Liberalism against populism: a confrontation between the theory of democracy and the theory of social choice*. San Francisco: W.H. Freeman, 1982.
- Rinesi Eduardo (ed.), *En el Nombre de Dios: Razón Natural y Revolución Burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla, 2009, pp. 127-171.
- Rowen, Herbert H., "A Second Thought on Locke's First Treatise". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 17, no. 1 (1956): pp. 130-132.
- Ryan, Alan, *The making of modern liberalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- Schochet, Gordon J., *The authoritarian family and political attitudes in 17th- century England: patriarchalism in political thought*. New Brunswick: Transaction Books, 1988.
- Simmons, A. John, *The Lockean theory of rights*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
- Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory*. Vol. 8, no. 1 (1969): pp. 15-18.
- Springborg, Patricia, "Mary Astell (1666-1731), Critic of Locke". *The American Political Science Review*. Vol. 89, no. 3 (1995): pp. 621-633.
- Strauss, Leo, "Locke's Doctrine of Natural Law". *American Political Science Review*. Vol. 52 (1958): pp. 490-501.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Tarleton, Charles D., "A Rope of Sand: Interpreting Locke's First Treatise of Government". *The Historical Journal*, vol. 21, no. 1 (1978): pp. 43-73.
- Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Waldron, Jeremy, "Response to Critics". *The Review of Politics*. Vol. 67, no. 3 (2005): pp. 495-513.
- Waldron, Jeremy, *God, Locke, and equality: Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2002.
- Williams, David, *Condorcet and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 186-194.
- Wyckoff, Jason, "Rousseau's General Will and the Condorcet Jury Theorem". *History of Political Thought*. Vol. 32, no. 1 (2011): pp. 49-62.
- Zuckert, Michael P., *Launching Liberalism. On Locke Political Philosophy*. Lawrence: University Press of Kansas, 2002.