

EL EGOCENTRISMO FORMAL

Una ontología del individuo liberal lockeano

KAREN JISET SAAVEDRA ESCOBAR

Dir. PhD Delfin Grueso Vanegas

Trabajo de grado para optar por el título de Magister en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD DEL VALLE

2015

EL EGOCENTRISMO FORMAL

Una ontología del individuo liberal lockeano

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	2
1. LA VIGENCIA DEL LIBERALISMO DE LOCKE EN LA AGENDA POLÍTICA ACTUAL	9
1.1 Apatía política, mercantilismo y ensimismamiento	11
1.2 las libertades subjetivas frente a la amenaza totalitarista.....	15
2. LA FORMULA BÁSICA DEL LIBERALISMO INDIVIDUALISTA	21
2.1 Libertad e igualdad en el “Estado natural”.....	22
2.2 Libertad y racionalidad	27
3. LA VISIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA SUPREMACÍA DEL INDIVIDUO .	32
3.1 Atomismo de la sociedad e individuo abstracto	33
3.2 La jerarquía del individuo sobre el todo.....	38
4. LOCKE: UNA ONTOLOGÍA DEL INDIVIDUO.....	43
4.1 La reducción estructural del individuo	45
4.2 Acerca de la voluntad y los alcances de la libertad.....	53
4.3 El “individualismo posesivo”. La posesión del cuerpo y de la labor de este.....	60
CONCLUSIONES.....	69
BIBLIOGRAFÍA.....	71

INTRODUCCIÓN

El ciudadano de las sociedades democráticas occidentales encarna una serie de ideas de valor básicas que se han construido históricamente, y que se manifiestan en una concepción particular de sociedad política y de bienestar humano. El énfasis en el bienestar individual, promovido como la negación de ultrajes, privaciones o cualquier acción que atente contra la libertad y dignidad de alguien, difícilmente se cuestiona, y ha sido el móvil de una variedad de luchas históricas especialmente reafirmadas desde el periodo que solemos denominar Modernidad. Las luchas en contra del absolutismo monárquico y la arbitrariedad de la iglesia, así como la implantación del capitalismo como régimen económico alternativo al feudalismo, supusieron intentos de emancipación del hombre respecto de limitaciones externas impuestas por los órdenes jerárquicos. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que fue el modelo político liberal clásico el que ordenó estos ideales asociados al principio de libertad individual en un cuerpo teórico coherente; y que aunque la evolución de la sociedad y del pensamiento han planteado serios retos a esta doctrina, ella aún nos dice algo sobre nosotros mismos.

El hecho de que nuestras sociedades estén sentadas sobre los valores del liberalismo clásico, aunque aparentemente estos entren en conflicto con nuevos ideales de sociedad y de integridad humana, nos impone la necesidad de comprender la manera como entraron a constituir nuestra conciencia. Abordándolos, desde sus fundamentos, y no desde sus presuntos resultados prácticos, quizá no se muestren en contradicción con las necesidades que plantea el mundo político contemporáneo. Quizá el atomismo, la indiferencia política, el mercantilismo, y otros fenómenos asociados al liberalismo no sean consecuencia necesaria de los presupuestos teóricos para la interpretación de la sociedad que hoy día están siendo cuestionados por las nuevas tendencias colectivistas y de izquierda. En cualquier caso, conviene saber en qué se fundó la fuerza ideológica de

este modelo de organización política, para evaluar qué tan cerca o qué tan lejos está hoy de nuestros presupuestos ontológicos básicos.

Partiendo de estas premisas, este trabajo se propone rastrear las fuentes de las ideas que identifican a la tradición liberal y su concepción de Estado. El autor que concretamente dio forma a este modelo político es John Locke, quien además, desarrolló las premisas epistemológicas de aquellas ideas sobre el hombre que reaparecen en su reflexión política y fortalecen toda una visión del mundo y de las relaciones humanas que es propia de la Modernidad. Pese a ello, “en la actualidad, el pensamiento de Locke, como el de otros tantos autores, ha sido reducido por la tradición historiográfica a un esquema rígido que oculta en gran medida la enorme sutileza y vitalidad de su obra” (Leyte, en Locke, 1992: X).

Una de las objeciones más frecuentes a la obra de Locke es la que se realiza a su propuesta política, no tanto desde su coherencia, sino señalando el tipo inapropiado de relaciones políticas que promueve, a partir de cierta ignorancia sobre la complejidad del ser humano. La reificación a la que nos conduce el presupuesto de establecer relaciones mercantiles con los otros y con el Estado, por el hecho de que se asume que están ya constituidos nuestros intereses y nuestros derechos con antelación a la sociedad civil, suele ser el foco de crítica de este modelo, desde Rousseau pasando por Hegel, Marx y luego por los fundadores de la escuela de Frankfurt, hasta los teóricos contemporáneos de la sociedad.

Desde este escenario, nos adentramos en el estudio de la obra de este autor inglés, suponiendo desde ya cierta correlación de contenido a pesar de la variedad temática que maneja. La riqueza de sus reflexiones en pedagogía, psicología y epistemología, no podía quedar aislada de la implantación de los principios de su filosofía práctica, más aun cuando notamos que, por ejemplo, la idea de tolerancia se configura

explícitamente desde un ideal de razonabilidad, desde una reflexión acerca de los límites de la razón y las consecuencias lógicas que se derivan de la afiliación al cristianismo. Por supuesto, quedará mucho material valioso del repertorio lockeano por fuera de esta presentación, que se limita a articular en una ontología del individuo las nociones más constitutivas de este sistema.

El papel determinante de la racionalidad en la teoría política de Locke ya ha sido advertido por el profesor Wilson Alcides Valenzuela, quien, en su libro *El racionalismo político en John Locke*, demuestra que los principios defendidos por este autor inglés pueden ser derivados de la naturaleza racional del hombre. El hilo conductor de su investigación es el papel de la razón, entendida esta “no solo como fundamento de un modo especial de vida, sino como facultad discursiva que partiendo de principios simples y evidentes procede mediante una cadena de inferencias hasta llegar a conclusiones claras y precisas” (Valenzuela, 2008: 15). Siguiendo esta hipótesis, este autor aborda la gran variedad de temas que constituyen la obra de Locke, desde su contexto histórico y en diálogo con las posiciones a que se enfrentaban. Según mi hipótesis, los resultados de este esclarecimiento conceptual tan importante para acceder al conocimiento teórico y moral, llegan a constituir una visión de mundo y del hombre que funciona como fundamento del orden social propuesto.

De este modo, además de demostrar esta correlación temática que nos permitiría reconocer la agudeza y penetración teórico-política de este autor, este trabajo se propone aportar a la comprensión de los fundamentos de los principios políticos que hoy tanto se cuestionan y que configuran buena parte del mundo político actual. Los principios liberales resultan siendo totalmente consecuentes con una crítica del entendimiento, representada en una caracterización básica de individuo. Desde su punto de partida, Locke se cuidó de no afirmar algo acerca del individuo que estuviese más allá de lo verificable por el entendimiento humano. Y así, dejó los elementos esparcidos para que,

cuatro siglos después, podamos construir una caracterización esencial del individuo lockeano, una ontología del individuo del liberalismo clásico.

“El egocentrismo formal” es el nombre con el que he bautizado tal ontología, dado que se trata de un yo que carece de cualidades sustantivas *per se*, pero que al situarse en el centro de la reflexión epistemológica, moral o política, adquiere unos rasgos que se convierten en criterios regulativos de la práctica. El primer rasgo que se vislumbra en estos ámbitos es el de la racionalidad humana. Particularmente en la teoría política, el ejercicio de la racionalidad justifica el ideal de libertad respecto de las posesiones, la vida y las acciones del individuo. Así que, en últimas, podremos advertir que los valores del modelo político liberal están fundados en un ejercicio de crítica del entendimiento y su subsecuente concepción de naturaleza humana.

En un nivel más superficial, esta tarea se puede formular así: partiendo de la preponderancia que el modelo contractualista que Locke adopta le adjudica a la figura del individuo, he decidido indagar sobre la naturaleza de este, queriendo encontrar allí las bases últimas de la visión liberal de la sociedad y el Estado. En principio pensé encontrar una formulación de tal naturaleza en el “Estado natural” expuesto por el autor en el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, sin embargo allí solo se puede hallar una afirmación aparentemente ciega de los valores liberales: libertad e igualdad. Así que este estadio pasó a ser el puente entre los ideales mencionados y los fundamentos, los cuales no pueden sino ser ontológicos, una idea acerca de lo que es ese órgano básico de la sociedad, que es el individuo.

Surge así la pretensión de construir una “ontología del individuo” acudiendo a otras reflexiones del mismo autor y de sus críticos que se postulan como pertinentes. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se encuentran la mayoría de las tesis que configuran “el egocentrismo formal”, pero sus huellas se evidencian en otros textos del

autor, como en los *Tratados sobre el gobierno civil*, la *Conducta del entendimiento*, los *Pensamientos sobre educación*, o la *Carta sobre la Tolerancia*. Y esta relación nos plantea una de las hipótesis que aquí se sostienen: la influencia de la epistemología moderna en todos los órdenes de reflexión, no solo de Locke, sino de todo el pensamiento occidental moderno. Los principios epistemológicos han llegado a constituir propiamente una visión del mundo, la visión del mundo moderna. Es por esta razón que el profesor Rodrigo Romero afirma que “lo epistemológico es el camino de lo ontológico en la modernidad”.

La estructura de este trabajo va revelando los pasos y los argumentos que articulan la “ontología del individuo lockeano”. Partimos, así, en el primer capítulo, de una reivindicación de la vigencia del liberalismo de Locke, precisamente para justificar este acercamiento. Allí se exponen, por un lado, las críticas a las consecuencias prácticas de este modelo y, por otro lado, la fuerza que los valores liberales tienen hoy en los discursos políticos y en la conciencia común. Las principales críticas a la concepción de Estado del liberalismo se refieren a la patología social de la indiferencia política, de la instrumentalización y del individualismo como fenómeno sociológico. Sobre este punto, procedo a presentar los ideales de la teoría con los que estos fenómenos se relacionan, con el fin de matizar su carácter negativo intencional. Es decir, dadas las necesidades y las apuestas del individuo liberal moderno, estos males, si es que son ineludibles, pueden resultar siendo hasta innegociables; o pueden entenderse como consecuencias de un proceso que ha desviado las premisas fundamentales de la doctrina.

En cuanto a la actualidad de los valores inaugurados por el liberalismo clásico en nuestra sociedad, se presentan los casos en que los reclamos por el libre desarrollo de la personalidad (con todo lo que en ella se incluye) cobran vigor; los casos en que en los ciudadanos se expresan las consignas de la igualdad; y por último, el tipo de reclamos que se asocian con la independencia económica.

En el segundo capítulo, me ocupo de un análisis de la fórmula básica con que se inicia la reflexión en el *Segundo Tratado*, la que refiere a la condición natural del hombre, para determinar aquellos presupuestos que el autor adopta antes del ejercicio de fundamentación política. Los dos valores (igualdad y libertad) ya existentes en el “Estado de naturaleza” lockeano serán conceptualizados aquí. Veremos el tipo de relación que hay entre ellos y la facultad racional humana; así como también la posibilidad de ejecución de estos dentro de la sociedad natural y la civil. Los resultados de esta indagación inicial serán los primeros pasos para configurar la “ontología del individuo liberal”, aunque no son suficientes todavía porque faltan los procesos epistemológicos que las sostienen.

Además, esta primera aproximación establece el resto del contenido del texto. Encontramos en la fórmula básica: a) la prioridad ontológica del individuo; b) una reducción en la estructura de la naturaleza humana que responde a una perspectiva más amplia de análisis; c) la idea de libertad, como valor moral, que se deduce de una observación de los procesos mentales del yo; y d) la idea de la posesión del yo de su persona, capacidades, acciones y propiedad, como parte de la ontología lockeana del individuo.

La prioridad ontológica del individuo en el estudio de la sociedad es común en la modernidad y se presenta en toda la tradición contractualista. En el capítulo 3 de este trabajo veremos las relaciones de esta perspectiva con la tradición científico-natural y científico-social.

La reducción estructural del yo es más propia de la teoría lockeana sobre la identidad personal, pero responde al anti-dogmatismo de su perspectiva empirista del conocimiento. Esta idea será ampliada en el primer acápite del capítulo 4, “Locke: una ontología del individuo”, donde seremos testigos de la profundidad del análisis de los conceptos implicados en las cuestiones prácticas por parte de nuestro autor.

Desde una reconstrucción del proceso del conocimiento humano, y consecuentemente del proceso de elección voluntaria, Locke nos demuestra la posibilidad de libertad o autogobierno de la que goza todo ser racional de manera absoluta. Así, este valor se erige como criterio de perfección humana y por tanto como criterio de legitimidad política. El análisis de la libertad del yo lockeano se llevará a cabo en el segundo acápite del capítulo 4.

Por último, en esta ontología del individuo encontramos el carácter central que Locke le adjudica a las posesiones materiales en su modelo. El diálogo con autores como Macpherson o Yolton nos permitirán tomar una posición acerca del lugar de esta pretensión dentro del cuerpo teórico esclarecido.

Al finalizar este recorrido acerca de la esencia del yo del liberalismo clásico, se espera que el lector cuente con herramientas para revalorar y dar sentido a los ideales liberales presuntamente deformados en la práctica, a partir de un reconocimiento de sus fundamentos. Tal vez podamos encontrar allí elementos de análisis recuperables para nuestro contexto social que no se vislumbran claramente desde una versión superficial de este modelo político.

1. LA VIGENCIA DEL LIBERALISMO DE LOCKE EN LA AGENDA POLÍTICA ACTUAL

Although Locke has sometimes been dismissed as an ideologue of the age of bourgeois revolutions, he is in many respects the 17th century thinker whose teaching is most relevant to the concerns of our own time.

Cranston.

Además del impacto inmediato que el contexto europeo le aseguró a la obra política de Locke, la referencia explícita a esta se extendió también a los confines del nuevo continente. Las consignas más fundamentales del liberalismo inaugurado por el pensador inglés, fueron aceptadas y proclamadas espontáneamente por los colonos del norte y sus líderes. En sus inicios como nación, los padres fundadores –*founding fathers*– (John Adams, Benjamin Franklin, Alexander Hamilton, John Jay, Thomas Jefferson, James Madison, and George Washington) fueron influenciados por la visión de John Locke con respecto al contrato social, que mantiene el poder en manos del pueblo y se centra en los derechos del individuo.¹ La libertad e igualdad natural del hombre, el derecho a la propiedad, la superioridad del régimen Constitucional, y la autoridad de la ley, son algunos de las consignas que aún funcionan como premisas normativas en los discursos políticos. Tales premisas configuran un sistema político cuya principal motivación fue el rechazo a los abusos de un régimen monárquico absolutista.

¹ La idea del *Segundo Tratado* de que un pueblo tiene derecho a rebelarse contra la arbitrariedad de los magistrados, y de que todos los hombres hemos nacido libres e iguales, motivaron a los colonos del norte para enfrentarse a Inglaterra en una guerra de independencia. Ver, Cranston, 1976. específicamente aquellos derechos propios de la ideología burguesa: propiedad, libertad y vida.

En este aspecto fundamental, esta nueva concepción de Estado tuvo resonancia en otros territorios, cuyos miembros ya no consentían las arbitrariedades de algún autoproclamado poder absoluto. Así pues, no podemos negar que las mismas ideas, reforzadas por los sucesos de la Revolución Francesa, hicieron eco en nuestra región.

Sin embargo, en el entorno académico actual, las ideas políticas de Locke y de la tradición liberal resultan bastante cuestionadas. Las críticas al individualismo de su teoría contractual, que promueve un tipo de egoísmo auto-interesado; a la idea de que este autor defiende el capitalismo voraz -con una sociedad civil pensada para defender la propiedad privada- a ultranza de la igualdad económica; o a la pretendida distorsión que esta tradición comete sobre la naturaleza humana, nos presentan una teoría lockeana como inadecuada para nuestro más inmediato contexto histórico. Además, el liberalismo burgués de Locke es acusado como insuficiente para afrontar los cambios sociales promovidos por la globalización cultural y económica, sin mencionar las especificidades de la sociedad latinoamericana y colombiana.

Ciertamente, hoy asistimos a una realidad social cuyos problemas son aparentemente irresolubles desde algún esquema normativo unitario, entre otras cosas porque los ideales que ella alberga son irreconciliables. Sin embargo, aquí sostengo que un examen de los ideales del liberalismo clásico, como doctrina fundante de un nuevo orden social, puede develar algunas confusiones en lo que consideramos como aspectos problemáticos que ésta ha legado a las sociedades contemporáneas. Es decir, fenómenos como la apatía política, el instrumentalismo mercantil, y la simplificación de las relaciones humanas, no deben considerarse solo como patologías de la sociedad², porque estos son actitudes evasivas de fenómenos mucho más graves, en nombre de la libertad y

² En el sentido acuñado por la tradición crítica de la escuela de Frankfurt. Esto es, como fenómenos que dan cuenta de una distorsión en las relaciones sociales, debida a la estructura capitalista de la sociedad, que no permite una realización plena de los individuos y unas relaciones armónicas. No cuestiono el hecho de que los fenómenos mencionados se experimentan como malestares, lo que pretendo defender es la viabilidad de sus premisas y su relación con ciertos logros conquistados históricamente.

una adecuada concepción del individuo. A su vez, tal examen puede aportar a una reapropiación de unos ideales, que bien conducidos, pueden representarnos todavía como pertenecientes a una tradición de lucha por la dignidad humana.

En el presente capítulo desarrollo ambas caras del liberalismo clásico de Locke: los elementos que son foco de objeciones por parte de los pensadores políticos contemporáneos, y los elementos que sobreviven en nuestra cultura como una huella de una tradición que la teoría representa. Después de ello estaremos autorizados para indagar sobre los fundamentos de este cuerpo teórico.

1.1 Apatía política, mercantilismo y ensimismamiento

El terror con que Slavoj Žižek interpreta el “deseo” de participación política en la actualidad nos recuerda una de las muchas consecuencias atribuidas al modelo teórico liberal individualista:³

Esto es lo problemático cuando se dice: “Necesitamos una ciudadanía más activa” (...) No es así, salvo en situaciones de emergencia, en estos hermosos momentos de revueltas y demás. Pero en el largo plazo, lo que la gente quiere es un orden público, organización estatal, que las cosas funcionen y me permitan hacer bien mi trabajo (Revista Clarín).

Según esta advertencia, aun cuando la gente se congregate por una causa común, lo hace desde una mirada muy particular del Estado y sus funciones: aquella según la

³ La preocupación por el aislamiento de los individuos en las sociedades modernas ha llevado a algunos a proclamar que realmente se trata del resultado psicológico de una estructura social amenazante. Como rasgos se encuentran, no solo las instituciones políticas burocráticas, frente a las que podemos sentirnos impotentes; sino otros poderes impersonales que acompañan las dinámicas a escala mundial; pero, remontándonos aún más, ya los estudiosos de la modernidad (Anthony Giddens, Jean Paul Margot, Charles Taylor) resaltan las implicaciones de fenómenos como: el descubrimiento del nuevo mundo, la reforma protestante, el descrédito del logos óntico, que marcaron un nuevo entendimiento de un mundo vasto y ajeno.

cual, una vez instaurado el gobierno, la libertad es algo que se disfruta en el “silencio de las leyes”, no en el autogobierno (Merquior, 1997). Se teme que los ciudadanos de hoy han perdido esa dimensión participativa que alguna vez llenaba de plenitud la existencia humana, y que, como resultado, nos vemos movidos por un vacío autointerés que achata la vida. Las instituciones, así pensadas, parecen estar dirigidas a unos fines que no tocan a los ciudadanos porque para ellos, es el Estado quien debe asumirlos. Si todo marcha bien, si el gobierno respeta los derechos humanos, “(...) cuidando de la seguridad física de las personas y sus posesiones, encerrando a los delincuentes en las cárceles y conservando las calles libres de atracadores, mendigos y extraños detestables y malévolos” (Baumman, 2001: 61), el individuo se siente libre para hacer con su vida lo que quiera y para ocuparse de sus intereses.

Aunque la literatura contemporánea muestre tal tono de preocupación, esta concepción del Estado se adecúa a una serie de ideas que han ganado fuerza en la cultura occidental. La teoría política del liberalismo clásico adopta tales ideas y configura esta manera específica de entender las relaciones políticas. Siendo así, haremos bien en evaluar tales ideas al lado de sus resultados prácticos. La tesis que aquí se sostiene parte de la convicción de que estas ideas encuentran sustento en la visión del yo, o del individuo que promueve el teórico más representativo de la teoría liberal clásica: John Locke⁴. Esta concepción del individuo sustenta las prescripciones morales del liberalismo, esto es, la defensa de la libertad individual y, en consecuencia, del título de propiedad sobre la propia vida y bienes. Entonces, para poder juzgar la validez de tal

⁴ “For thinkers like Hobbes, Locke, and Rousseau, individualism was first and foremost a morally neutral condition that presented the problem from which political theorizing starts. Individualism is the basic condition of the state of nature in early liberal thought. But it is only a condition; it is not, in itself, a problem or goal. Johnson y Walls en “The transformation of individualism”. (Para pensadores como Hobbes, Locke, y Rousseau, el individualismo fue primero y principalmente una condición moralmente neutral que presentó el problema del cual inicia la teorización política. El individualismo es la condición básica del estado de naturaleza en el pensamiento político temprano. Pero es solo una condición, no es, en sí mismo, un problema o meta) Traducción propia.

concepción de las relaciones políticas, será menester comprender el sentido del valor moral más importante de este modelo: *la libertad individual*.

Antes de pasar a ese examen más fundamental, es necesario advertir que, efectivamente, la protección de la propiedad de los individuos, y con ella la seguridad, es el objetivo explícito de la sociedad civil en la teoría de Locke. Hablando de las ventajas de esta sociedad, afirma:

El único modo en que alguien se priva a sí mismo de su libertad natural y se somete a las ataduras de la sociedad civil es mediante un acuerdo con otros hombres, según el cual todos se unen formando una comunidad, a fin de convivir los unos con los otros de una manera confortable, segura y pacífica, disfrutando sin riesgo de sus propiedades respectivas y mejor protegidos frente a quienes no forman parte de dicha comunidad (Locke, 2000b: VIII, § 95)

El establecimiento de este fin tan restringido responde a la concepción que el autor tiene de “hombre en estado de naturaleza” y de las razones que, para él, llevan a este a firmar un pacto para entrar en una comunidad política. El hombre naturalmente tiene todas las condiciones para su plena auto-realización, pues cuenta con la racionalidad que le permite acceder a una norma que garantice el bienestar de la humanidad. Pero, la sola inseguridad que ocasiona la posibilidad de que existan agresores de esa ley, legitima la necesidad de instaurar una autoridad, cuyo único papel es

(...) decidir entre las controversias y castigar a los ofensores (...) este es el poder de hacer las leyes, y a él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella, y ambos poderes están encaminados a la preservación de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible (Locke, 2000b: VII, § 87-88).

Entonces, la participación política, que ha llegado a concebirse como un valor vital para otras culturas y que incluso hoy se nos reclama, no tiene ningún sentido en este modelo cuando cada quien tiene la posibilidad de disponer de sus bienes y de sus vidas con libertad. Más aun cuando esta posibilidad abarca todas las condiciones para la felicidad y la realización humana. Al estar situados en el estado de naturaleza, la libertad

e igualdad natural adquieren legitimidad moral y se convierten en exigencias dentro de la asociación política. Todo individuo, en estado natural, tiene pleno derecho a disponer de su persona, y con ello, de su vida, libertad y bienes, por lo que su protección se fija como objetivo principal del Estado.

Esta descripción, y la centralidad que se le da a los bienes materiales, contribuye a construir una concepción particular de libertad, asociada con la independencia económica, que fortalece la tendencia contemporánea a centrarnos en proyectos particulares y a hacer nuestra vida sin el auxilio de otros, mientras estén protegidos los derechos individuales. El sentimiento de dignidad que resulta de haber conseguido las cosas por mérito propio es la manifestación de esta concepción de independencia. Las fuentes de esta idea, de acuerdo con Macpherson y Victoria Camps, estarían fijadas por las dinámicas económicas de la época de su autor (Locke). Los hombres, temerosos de perder lo que les pertenece, entran, en el modelo lockeano, a una sociedad política que se presenta como una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sus bienes. “La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio” (Macpherson, 2005: 15).

Como se ve aquí, en esta propuesta opera una nueva concepción de libertad como independencia económica que podría ser incompatible con la “libertad de los antiguos” o libertad como autogobierno, precisamente porque se sitúa la posibilidad de maniobra en los criterios económicos. Pero lo más determinante en esta consideración, creo yo, es la idea que tengamos de bienestar humano, de aquello que el hombre requiere para realizar su ser. Y es este punto del que nuestra ontología del individuo liberal dará cuenta, entre otros. Aunque la plena libertad económica pueda ser percibida como un antivalor, que desafía las condiciones de igualdad social, la concepción de individuo que bosquejaremos aquí la respalda, al lado del ideal ético de la autorrealización individual.

Además de la apatía política y la sed generalizada de acumulación de capital, otro cuestionamiento muy usual a las premisas del liberalismo se ha gestado en las recientes propuestas multiculturalistas. De acuerdo con Habermas, la “auto-comprensión liberal del derecho” no permite hacer frente a las luchas por el reconocimiento de identidades colectivas, porque no reconoce la *cooriginariedad* de la autonomía, ni el carácter intersubjetivo de la identidad (Cfr. Habermas, 1997: 28). Así, en un nivel más fundamental, más allá de sus efectos prácticos, estas críticas resaltan una concepción errada y reducida del individuo, que está en la base del modelo liberal lockeano. Al respecto, encontramos las representaciones de Taylor y Sandel de un yo “desvinculado”, fragmentado, al que no se le reconoce lo complejo de su naturaleza, como premisa de pensamiento de las teorías liberales contractualistas.

Esta crítica nos acerca más directamente al tópico que aquí se busca desarrollar, pues podemos asumir la presencia de tal descripción antropológica, pero en vez de reclamar una consideración de la complejidad humana a la teoría liberal, me propongo comprender el tipo de ideas que la configuraron en sus inicios. Esta comprensión podría aportarnos un nuevo criterio para evaluar la legitimidad del liberalismo individualista.

1.2 las libertades subjetivas frente a la amenaza totalitarista

Antes de entrar en materia, cabe advertir que, a pesar de las objeciones presentadas, los principios básicos del liberalismo clásico movilizan, desde las conciencias, la mayoría de las exigencias de las democracias modernas. Podríamos resumir estos principios básicos en tres puntos: a) la libertad de conciencia, creencia y autorrealización, y en consecuencia, b) un poder limitado del gobierno, basado en la soberanía de los gobernados, que es consecuente con c) una libertad y seguridad en la adquisición y conservación de la propiedad. Estos principios se dicen de todos los

ciudadanos, es decir, están soportados en el principio formal de igualdad universal. Así, podríamos decir, aparecen sistematizados en el pensamiento político de John Locke, básicamente en *La carta sobre la tolerancia* y los *Tratados sobre el gobierno civil*.

La principal preocupación de Locke en el momento de escribir estas obras era el peligro del absolutismo monárquico que amenazaba las libertades civiles y el dogmatismo de las guerras de religión en la Inglaterra del siglo XVII. “Locke vivió la época de la Restauración en Inglaterra, caracterizada por un singular desorden político y disputas religiosas que dejaron a la nación cansada de tantas querellas” (Valenzuela, 2008: 28).

En las obras mencionadas, Locke intentó remarcar los límites del poder político en aras de preservar las libertades de los individuos. Siguiendo con el fin establecido de la autoridad política –el de velar por la paz y la seguridad de los ciudadanos- se sostiene que el magistrado no tiene ninguna incumbencia en la conciencia religiosa de los particulares, mientras no desestabilice el orden civil, pues ni siquiera él puede tener certeza sobre su confesión y esto es asunto de conciencia. En esa medida, “La naturaleza del entendimiento implica que nadie puede ser obligado a creer determinadas opiniones, los medios para ejercer influencia en la mente y en las “persuaciones” de los hombres no son la fuerza, sino los argumentos y las razones” (Valenzuela, 2008: 45).

Además, hablando ya en términos de los límites del poder estatal, “(...) todo el poder del gobierno civil se relaciona solamente con los intereses civiles de los hombres, está limitado al cuidado de las cosas de este mundo, y no tiene nada que hacer con el venidero” (Locke, 2002: 120)⁵. En el mismo sentido, Locke declara que los magistrados no pueden tener poder absoluto sobre la vida, libertad y posesiones de los súbditos porque este poder es personal e intransferible, y porque precisamente están llamados a proteger ese título individual. Las funciones del poder político se van definiendo en

⁵ (...) all the power of civil government relates only to men's civil interests, is confined to the care of the things of this world, and hath nothing to do with the world to come (Traducción propia).

forma negativa, es decir como negación de una potencial violación de las libertades particulares, en una época en que tal violación podía llegar a aceptarse como natural.

Ahora, ¿cómo hacen, estos principios, su aparición en los reclamos políticos hoy? Pues bien, en los debates sobre la legalización de prácticas como el aborto, la eutanasia, o el matrimonio gay, florecen las consignas acerca de la libertad de autorrealización. Una fracción significativa de estos debates defiende la libertad de la mujer en el control de su propio cuerpo, de las personas en la disposición de sus vidas, y de la libre elección sexual como legítima manifestación del ser. La libertad de conciencia, que otrora refería solamente a la fe religiosa, se ha ampliado hasta cobijar – podemos decir- otras dimensiones de la vida; esto dado que ha aumentado la diversidad cultural y se han conquistado los espacios de grupos sociales antes invisibilizados o degradados. Este tipo de exigencias eran reprimidas en la época de Locke, y éste se atrevió a contribuir al desarrollo de una tradición que defiende la soberanía del individuo y sus libertades civiles frente a un poder que solía invadir todas las esferas individuales.

En tal vía, la literatura reaccionaria como la de George Orwell o Milán Kundera refleja los miedos que despiertan en las mentes modernas los regímenes totalitarios y despóticos que Locke intentaba deslegitimar, en su expresión primigenia. La total inmersión del Estado en los asuntos privados de los individuos, imaginable después de los regímenes fascistas de los años 30, se manifiesta en el control y manipulación del pensamiento y la forma de vida de los personajes de novelas como *1984* o *La Broma*. Es cierto que la monarquía de los Estuardo no alcanzaba tal nivel de control, pero la tendencia a reducir las funciones del Estado se funda en el mismo tipo de temor a la invasión al ámbito privado del individuo. Por ello, “[c]uando la Segunda Guerra Mundial planteó un desafío aún más intenso a la democracia, Winston Churchill proclamó el objetivo de la victoria en términos de Locke, como "la entronización de los

derechos humanos”⁶ (Cranston, 1976: 93). Sin embargo, la limitación de las funciones del Estado, necesariamente, conlleva a un olvido de la asistencialidad y el bienestar de los desfavorecidos; cuestión que se nos impone en otros términos en las sociedades y gobiernos latinoamericanos.

Yendo aún más lejos, las demandas contemporáneas por el reconocimiento de la identidad cultural, solo fueron posibles, históricamente, después de la declaración de universalización de los derechos individuales y de la dignidad de todas las personas. Los grupos culturales alegan que sus formas de vida y sistemas de creencias son dignos de ser vividos. Evidentemente este fenómeno es resultado de un proceso de más envergadura que la sola argumentación lockeana, pero la defensa universalista de la libertad individual sin duda contribuyó a él.

En cuanto al derecho a la propiedad privada, además de las construcciones teóricas en su defensa basadas en lo que ha dicho Locke⁷, la gente suele reclamar lo que se ha ganado “con el sudor de su frente”; los grupos feministas exigen, entre otras cosas, libertad, seguridad e igualdad laboral, como posibilidad de ganar independencia económica. Estas exigencias llaman la atención sobre los niveles de inseguridad en las zonas urbanas, la estructura económica y las políticas laborales. Y todo ello, se articula bajo la idea de que los ciudadanos requieren condiciones para realizar su modo vida particular y que estas condiciones de posibilidad son demandables al aparato estatal, que es el encargado de velar por la protección de la propiedad y los frutos del esfuerzo

⁶ “When World War II posed an even more intense challenge to democracy, Winston Churchill proclaimed the aim of victory in Lockean terms, as “the enthronement of human rights” (Traducción propia)

⁷ “En la actualidad, estas tesis del liberalismo clásico parecen cobrar nueva fuerza, en un clima marcado por el desencanto con la experiencia del socialismo real, por la crisis de las políticas de bienestar (...). Las tesis defendidas por Nozick, Hayek, Friedman, para citar solo a los autores más representativos, no resultan particularmente novedosas. La diferencia más notable frente a los exponentes del liberalismo clásico consiste quizás en el hecho de que en estos últimos el olvido o descuido de la solidaridad no llegaba por lo general hasta una oposición directa y explícita hacia las políticas de bienestar” (Papaccini, 1995: 83-84)

personal. En este principio, podemos advertir, se funda la aversión al “castro-chavismo”, que sostienen incluso personas de los sectores más desfavorecidos en Colombia.

La división de poderes en las democracias contemporáneas también fue apoyada por Locke, en el contexto de una lucha contra la facción conservadora de su tiempo. En Colombia y en la mayoría de países de occidente nos hemos acercado al modelo constitucional que este autor teorizó. El poder legislativo es el poder supremo en este modelo, que está limitado a proteger el bien público de la comunidad, con las siguientes condiciones: a) deben gobernar por leyes establecidas en invariables para casos particulares b) encaminadas al bien del pueblo, c) ejercer de manera intransferible a como el pueblo lo ha dispuesto. El poder ejecutivo debe vigilar la puesta en práctica de las leyes. Y el poder federativo se encarga de las relaciones exteriores, de hacer la guerra la paz o establecer alianzas (Locke, 2000b: XII). Y aunque los nombres y funciones varíen en las democracias constitucionales modernas, la idea de dividir el poder se pensó con el objetivo de controlar las disposiciones de un monarca absoluto.

Como se ve, el liberalismo clásico de Locke ha inaugurado la discusión sobre el límite del Estado y el fortalecimiento de la esfera privada. Esta región de lo privado comprende y da sentido a las exigencias ya esbozadas: la libertad de conciencia, de pensamiento y de opinión; y libertad de preferencias e intereses; en fin todo lo que no entorpezca el orden civil y permita el disfrute de la independencia personal.⁸ Con esto se ha fortalecido la concepción del Estado que repudian los espíritus cívicos, según la cual, a este le compete garantizar la tranquilidad y seguridad de unos ciudadanos ajenos a los público.

Al respecto, podemos concluir con la afirmación de Cranston:

Una actitud Americana hacia la política –incluso hacia la vida- aún puede ser pensada como “lockeana”, con su conexión profunda con la primacía de la ley, con

⁸ Ver Steven Lukes, 1975.

el igual derecho a la vida, libertad y propiedad, al trabajo y la empresa, a la tolerancia religiosa, a la ciencia, el progreso y el pragmatismo (Cranston 1976: 82)⁹.

La idea de que el hombre, de manera natural, se halla en estado de perfecta libertad e igualdad, sintiendo que debe respeto a la vida, salud, libertad y posesiones de otros, característica del planteamiento del autor, puede resultarnos hoy bastante comprensible, dada nuestra tradición cultural cristiana y la preeminencia de la creencia en los derechos humanos universales desde acontecimientos como la Declaración de los derechos humanos. Tal formulación quedó grabada en la conciencia moderna, y descansa, como hemos afirmado, en las exigencias de las nuevas democracias constitucionales. Pero esta imagen antropológica se enmarca en un conjunto de ideas que surgen de una tradición y una perspectiva de análisis específicos.

El objetivo aquí es, entonces, evaluar el modo en que este liberalismo adopta una cierta concepción del yo en la construcción de sus ideales políticos. Mi tesis es que estos principios ya esbozados, como la visión de sociedad política que representa, estarían basados en una ontología del individuo que es menester esclarecer. La obra de John Locke, como referencia, nos permite movernos desde la historia económica hasta la teoría del conocimiento, pasando, obviamente, por la teoría política, para construir una imagen completa de lo que llamaremos “una ontología del individuo”.

⁹ “an american attitude toward politics- indeed, toward life- can still be thought of as “Lockean,” with its deep attachment to the rule of law, to equal rights to life, liberty, and property, to work and enterprise, to religious toleration, to science, progress, and pragmatism” (Traducción propia).

2. LA FORMULA BÁSICA DEL LIBERALISMO INDIVIDUALISTA

Earlier philosophers had theorized about justice, order, authority, and peace. Locke was the first to build a system around liberty.

Cranston.

El pensamiento político de Locke se encuentra precedido por un intenso debate entre la facción conservadora (*Tories*) y la facción liberal (*whigs*) de la Inglaterra del siglo XVII, cuyo desacuerdo fundamental estribaba en la legitimidad o no del poder absoluto del monarca. Defender su posición acerca de este debate parecería ser -si partimos de este dato y de su conocido exilio en Holanda durante el régimen de los Estuardo-, la principal motivación de su *Tratado*. Locke habría de reivindicar allí el régimen constitucional, representado por Guillermo de Orange, y, el *Segundo Tratado*, como el primero, serviría, teóricamente a este propósito, en un caso rebatiendo las premisas teológicas de la monarquía absoluta, acuñadas por Robert Filmer, y en otro fijando una nueva fuente de legitimidad política, centrada en el individuo (ciudadano).

Pero más allá de este propósito, la construcción teórico-política de este autor se ha constituido como representación de unas posturas concretas inmersas en su constitucionalismo. Entre estas tenemos: la defensa de la apropiación capitalista, la formulación del ideal de tolerancia y libertad de expresión, la propuesta de un orden liberal de división de poderes, etc. Además, entre las herencias de su participación en la filosofía política, tenemos los principios y valores sociales que expusimos en el capítulo anterior.

Los resultados que reporta la teoría política lockeana se deben en gran parte a la fuerza de sus enunciados. Aquí prestamos atención particularmente a los enunciados

básicos sobre el hombre, que es, como desarrollaremos en el siguiente capítulo, el elemento principal de la sociedad política, y con ello, la fuente última de su justificación. Todo, en este modelo teórico, se deriva de la concepción que de él se tenga.

Para empezar, diré que, pese a su rechazo del tipo de teología en que se para Robert Filmer, es importante recalcar el rol del elemento teológico en el trabajo de Locke: la idea de un legislador divino dotaría el aparato teórico contractualista lockeano de ciertas premisas morales sustantivas imprescindibles. Este, y otros elementos de su teoría política, serán anunciados aquí, donde nos detendremos en el contenido de la premisa “antropológica” de la que parte Locke para, luego retroceder a sus fundamentos y articular la “ontología lockeana del individuo”.

2.1 Libertad e igualdad en el “Estado natural”

Según mi hipótesis, la premisa que analizamos aquí -fundada en un criterio específico de legitimidad política: el consenso de los individuos- no da cuenta de los hechos, esto es, de un nivel descriptivo de la naturaleza humana, que debería estar basado en una exhaustiva observación o investigación científica de pueblos primitivos¹⁰; puntualiza más bien el nivel prescriptivo, de cómo debemos concebirnos hipotéticamente, siguiendo, como pilar, la naturaleza racional del hombre. El pacto político no se encuentra en la historia de las comunidades, sino en la disposición a preservarnos a nosotros mismos de la arbitrariedad de los demás. Esto es racional y es lo que dicta la naturaleza. Locke, en el capítulo II del *Tratado*, sobre el “Estado de naturaleza”, afirma que ese estado en el que se encuentran los hombres es de

¹⁰ Aunque él afirme que, en defensa del modelo contractualista, podemos hallar los rasgos expuestos por él en sociedades primitivas.

(...) perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y persona como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás (Locke, 2000b: II, §4).

Pensar en tal estado de armonía donde primen estos dos valores solo es posible bajo la idea de un mandato divino. Ciertamente, la libertad puede juzgarse como una potencia inherente al hombre, que se puede verificar empíricamente si analizamos el acto de elegir. Pero la imposición de unos límites y el valor de igualdad, que se piensa en relación con otros y bajo ciertos cánones, no pueden ser más que pretensiones normativas impuestas al hombre. De hecho, el mismo Locke reconoce que no todos los hombres obedecen los mandatos naturales, es decir, en los hechos, y de manera natural estos no realizan estos valores. Se necesitó, en la hipótesis de Locke, la instauración del Gobierno civil para garantizar una condición mejor para los individuos, pues allí se superan las circunstancias de inseguridad de un estado de guerra a las que estos estarían sometidos si no constituyeran el pacto y las leyes civiles.

Entonces, estos rasgos debieron presentarse prescriptivamente, acudiendo al constructo de la “ley natural”, para poder defender su carácter de necesidad. Más tarde, Kant defendería el mismo tipo de principios basándose en la naturaleza racional de la humanidad y en la universalización de la ley de la razón¹¹, pero Locke debió acudir a un

¹¹ La semejanza entre esta idea y el sistema kantiano es más clara cuando Locke cita a Hooker: “The like natural inducement hath brought men to know it is no less their duty to love other than themselves; for seeing those things which are equals must needs all have one measure, if I cannot but wish to receive good, even as much at every man’s hands as any man can wish unto his own soul, how should I look to have any part of my desire herein satisfied, unless my self be careful to satisfy the like desire, which is undoubtedly in other men, being the one and the same nature? To have anything offered them repugnant to this desire, must needs in all respects grieve them as much as me, so that, if I do harm, I must look to suffer, there being no reason that others should shew greater measures of love to me than they have by me shewed unto them” (Locke, 2002: II: § 5) (el incentivo de la igualdad natural ha hecho que los hombre sepan que no tienen menos deber de amar a los otros que a sí mismos; pues todas las cosas que son iguales deben tener necesariamente una misma medida, si no puedo sino desear recibir el bien, incluso tanto como

argumento teológico, quizá siguiendo los prejuicios de su época. El estado natural está, según él, regulado por la existencia de un legislador universal que dicta los límites de las acciones humanas, sin que de la existencia de esta ley natural se siga la perfección moral real de todos los seres racionales, pues algunos deciden voluntariamente no seguir estos mandatos, amenazando así la paz y preservación de la humanidad.

Empecemos pues analizando el primer valor: la libertad. Se trata de una disposición racional de todo lo que pertenece a la persona. En la siguiente afirmación podemos advertir la complejidad de este, el principal valor del liberalismo clásico.

La libertad no es, como se ha dicho, la falta de impedimentos que cada hombre tiene para hacer lo que guste, (...) la verdadera libertad es que cada uno pueda disponer de su persona como mejor le parezca; disponer de sus acciones, posesiones y propiedades según se lo permitan las leyes que le gobiernan, evitando, así, estar sujeto a los caprichos arbitrarios de otro, y siguiendo su propia voluntad” (Locke, 2000b: VI, §57)

Como se ve, la genuina libertad es la posibilidad del individuo de disponer de tres objetos: sus acciones, su propia persona y su propiedad material; pero disponer de ellos bajo criterios objetivos de racionalidad y bondad, a partir de leyes superiores preestablecidas. Este tipo de libertad se contrapone en algún modo a la libertad negativa, según la famosa tipificación berliniana, donde la pretensión es la de no encontrar impedimentos a las acciones, en vez de ello, se trata de una libertad regulada por criterios “objetivos” para un correcto autogobierno de lo que en esencia nos pertenece, pues una disposición arbitraria, que afecte la ley de naturaleza, no es libertad.

cada hombre desea recibirlo en su propia alma, ¿cómo debería yo esperar tener alguna parte de mi deseo satisfecho a menos que yo sea cuidadoso de satisfacer el mismo deseo, que está indudablemente en otros hombres, siendo todos de la misma naturaleza? Ofrecer cualquier cosa repugnante a sus deseos, debe, necesariamente, causarles el mismo daño que a mí, así que si yo lastimo, debo esperar sufrir, pues no hay razón para que otros muestren para conmigo más amor, que el que yo les he mostrado a ellos) (Traducción propia).

Sin embargo, ya visto desde otro ángulo, desde el espacio que está fuera del límite de la libertad individual, este valor responde a la descripción negativa de la descripción de Berlin. No es licencia absoluta sino una posibilidad de acción y disposición que no debe afectar la vida, salud o seguridad de los otros. En este sentido, encontramos una definición de libertad vista desde el posible afectado de la imposición de otros: “la libertad consiste en estar libre de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley” (Locke, 2000b, VI, §57). La famosa definición de “libertad negativa” puede ayudarnos a entender el valor asumido en esta teoría. No se trata, desde este ángulo, de la posibilidad de ejercer el autogobierno, sino de la salvaguardia de un ámbito de acción para el individuo donde se le asegure la plena soberanía sobre sí mismo.

Además, este valor se presenta tanto como derecho como un deber porque es un medio para lograr la auto-preservación y la preservación de toda la humanidad a que nos llama el hacedor. Así,

Por la misma razón que cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo y a no destruirse por propia voluntad, también se verá obligado a preservar al resto de la humanidad en la medida en que le sea posible, cuando su propia preservación no se ve amenazada por ello (...) (Locke, 2000b: II, §6).

La libertad, entonces, parece ser ese factor que ha de ser controlado por los presupuestos teológicos. Pero para poder cumplir con este deber de auto-preservación se requiere de la satisfacción del segundo principio: la igualdad. Así, la igualdad se presenta como condición de posibilidad de la libertad que es el valor fundamental. Así, la plena disposición de mi persona y mis acciones se verá amenazada cuando otro me arrebate la libertad, creyendo que tiene poder sobre ella, creyendo que es superior a mí. Es decir, cuando otro ser humano ignore el principio de igualdad, y atente contra mi libertad, pierdo incluso la posibilidad de conservar mi propia vida.

La libertad es el fundamento de todas las cosas, porque yo tengo razón cuando concluyo que todo aquel que quiere ponerme bajo su poder sin mi consentimiento

podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana” (Locke, 2000b: III, §17)

La igualdad, como un mero límite a la licencia y condición de salvaguarda de la libertad como se ha definido, requiere de la elaboración de la premisa teológica de la creación para su justificación. Todos somos criaturas del mismo Dios, dice Locke, por lo que tenemos el mismo rango, y no debe haber jerarquía entre criaturas de la misma especie. Se trata pues de una igualdad de jurisdicción, de una igualdad pensada como condición de la libertad de disponer autónomamente de los bienes y de la propia persona, bajo los límites que impone la ley natural. Al respecto cabe la siguiente cita aclaratoria:

Aunque ya he dicho más atrás (capítulo 2) que ‘todos los hombres son iguales por naturaleza’, no quiero que se me entienda que estoy refiriéndome a toda clase de igualdad. La edad o la virtud pueden dar a los hombres justa precedencia; la excelencia de facultades y de méritos puede situar a otros por encima del nivel común; el nacimiento puede obligar a algunos, y los compromisos y el beneficio recibido puede obligar a otros a respetar a aquellos a quienes la naturaleza o la gratitud o cualquier otro signo de respetabilidad hace que se le deba sumisión; y, sin embargo, todo esto es compatible con la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro; y ésa es la igualdad de la que allí hablaba a propósito del asunto que estaba yo tratando, es decir, del mismo derecho que todo hombre tiene a disfrutar de su libertad natural, sin estar sujeto a la voluntad o a la autoridad de ningún otro hombre (Locke, 2000b, §54)

Locke le estaría apuntando, realmente, a una igualdad formal, mientras el valor sustantivo sería la libertad. Por otro lado, esa igualdad moral tiene sus fuentes en la creencia en Dios. Como la versión estoica y romana de este principio de la igualdad, también se funda en el supuesto metafísico de la hermandad universal de todos los seres humanos, como hijos de un Dios, de la “divina providencia”.

En un estudio de este tipo, que intenta ir a los fundamentos últimos de un paradigma, resulta difícil, en medio de un relativismo religioso, considerar los presupuestos teológicos de la igualdad humana lo suficientemente determinantes para la

teoría. Estamos acostumbrados a encontrar la justificación de los trabajos de filosofía política en la racionalidad del método, su eficacia práctica y su legitimidad moral (universal), no en los principios de una religión que los filósofos contemporáneos intentan relegar de los argumentos básicos de sus propuestas. Pero,

En este sentido, el trabajo no es una obra de prudencia política, consejos acerca de qué hacer; cuyo estatus depende de los datos de hecho; sino una afirmación de los límites del derecho político, cuyo estatus depende del conocimiento de la ley de naturaleza (Dunn, 1995: 50)¹²

Admitiendo pues que el principio de igualdad en la antropología lockeana no puede buscarse más allá de una convicción religiosa o metafísica, nos concentraremos en el principio de libertad individual, que, además de constituir el pilar de este modelo político que Locke inauguró, su significación contiene una riqueza de la que seremos testigos en lo que sigue.

2.2 Libertad y racionalidad

La libertad, como asegura Helena Béjar, se asocia con la esencia del individuo en la filosofía moderna¹³, por lo que su estudio nos obliga a articular la imagen de este, que aquí hemos denominado “ontología del individuo”. Adelantémonos un poco haciendo referencia a la asociación que el mismo Locke establece entre libertad y racionalidad humana:

¹² In this sense the work is not a piece of political prudence, advice on what to do, the status of which depends upon matter of fact, but a statement of the limits of political right, the status of which depends upon knowledge of the law of nature (traducción propia).

¹³ Para llegar a establecer esta relación, afirma la autora, el protestantismo y el cartesianismo cumplieron un papel central, pues “tanto en la certidumbre religiosa como en la especulación filosófica el individuo se halla solo con sus desvelos (...). Así, todo lo que pertenezca al hombre, sea conciencia, creencia, voluntad o acción es, por definición, libre” Ver, (Béjar, 1988: 24).

Así, la libertad de un hombre, y la de actuar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en que dicho hombre posee una razón que lo capacita para instruirlo en las leyes por las que ha de regirse y para poner en su conocimiento los límites de su voluntad libre (Locke, 2000b, §63).

Dios da al hombre la facultad de la razón para que haga uso de ella, por lo tanto, todo hombre libre debe poder participar del establecimiento del gobierno y las normas bajo las cuales vive. Cuando el razonamiento se torna difícil podemos hallar la solución por medio de la discusión con otros, donde lo único que cuenta es el mérito del razonamiento. John Locke afirma la capacidad de todos los hombres –excepto los idiotas o retrasados mentales- de juzgar por sí mismos. Además de ello, este último plantea un método específico, accesible incluso a los más pobres, para disciplinar el razonamiento en asuntos epistemológicos, morales y/o políticos. Este método consiste, básicamente, en el análisis de los términos implicados. En vez de acudir a una autoridad, Locke propone que desarrollemos las habilidades analíticas necesarias para llevar a cabo su método. Todos pueden usarlo y hacer lo que Dios manda por sola evidencia de la razón¹⁴. Un caso sencillo donde podamos aplicar el análisis conceptual para elaborar un juicio, podría ser el de evaluar la vida matrimonial de un ser querido a partir de la definición de matrimonio, teniendo a esta definición y sus implicaciones como marco de referencia para las condiciones concretas.

¹⁴ Pese a ello, Edmund Leites, en “Conscience, Leisure and Learning: Locke and the Levellers”, cuestiona las condiciones de posibilidad de ese tipo de ejercicios. Se requiere de momentos de ocio – vedados para aquellos que se deben someter al trabajo duro para satisfacer sus necesidades básicas- para llegar a analizar términos morales abstractos; y se necesita un nivel intelectual para acceder a un libro como el *Essay*. Al parecer, tal como lo anota Leites, el mismo Locke fue consciente de estas exigencias. En un texto intitulado “Labour” el filósofo inglés plantea que el orden económico y social debería dar a todo hombre 6 horas diarias para entrenar su mente y 6 para la preservación de su salud y las provisiones del cuerpo. En adición, propone, en *The Reasonableness of Christianity*, al *Nuevo Testamento* como guía para aquellos hombres que no tienen momentos de ocio ni acceso a la literatura. Llega incluso a afirmar esta fuente bíblica como requisito indispensable en tanto el ejercicio de la razón no es suficiente para elaborar el juicio moral correcto. En este punto, el autor manifiesta las evidentes inconsistencias en la obra de Locke. Estas se presentan cuando el inglés intenta universalizar las distintas convicciones que sostiene como hombre católico, creyente en las facultades humanas naturales y, al mismo tiempo, partidario del orden liberal de propiedad (cfr. Leites, 1978).

Además, es la facultad de la razón la que, según Locke, nos permite acceder a las normas de la ley natural, y así a la libertad humana, pues, “[l]a libertad consiste en estar libres de la violencia de los otros, lo cual no puede lograrse donde no hay ley” (VI, §57). La forma como este acceso es posible quedará desarrollada cuando estemos dibujando la ontología del individuo, en el capítulo IV de este trabajo, pues se requiere de una elaboración de esta para exponer el proceso de cognición de la ley natural y la deliberación moral. Lo que importa aquí es que la ley natural se nos presenta como el puente entre racionalidad y libertad.

En el *Segundo Tratado*, Locke asume que esta ley es inteligible y clara para cualquier criatura racional, pues se nos presenta incluso en un estado natural, sin leyes positivas. En tal Estado, los hombres saben que para convivir en armonía, deben evitar transgredir a los demás, en su vida, libertad y propiedades, y así,

Al trasgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua (Locke, 2000b: II §8).

La instauración de la propiedad privada, así como sus límites son presentados también como procesos racionales. Es racional, primero, en vista a la auto-preservación, usar de los recursos naturales que pertenecen en común a toda la humanidad. Pero este uso no requiere de un acuerdo explícito entre todos los hombres, pues moriríamos de hambre antes de obtenerlo, sino solamente del trabajo impreso en ellos por parte de quien los requiera¹⁵. Este trabajo le otorga al hombre el título sobre el objeto y así la libertad para disponer de él como le plazca, teniendo en cuenta que no es racional tomar más de lo que se necesite y echarlo a perder (Locke, 2000b: V). La propiedad se constituye así como un elemento imprescindible para la vida y realización individual.

¹⁵ Esta afirmación también será desarrollada en el capítulo IV.

Ahora bien, el ejercicio de la racionalidad, manifestado en el juicio propio y en el acceso a la propiedad, es una condición propia de hombres adultos. Es precisamente en los grados de racionalidad donde se encuentra la diferencia entre el poder paternal y el poder político, que, a decir de Locke, tanto ha confundido a sus contemporáneos. Los niños, al no haber desarrollado su racionalidad, deben estar bajo jurisdicción absoluta de sus padres, pero el fin de esta jurisdicción es el bienestar del gobernado, pues

Dejarlo a rienda suelta, sin cortapisa alguna a su libertad, antes de que posea esa razón que pueda guiarlo, no es concederle su privilegio natural de ser libre, sino arrojarlo entre las bestias y abandonarlo a un estado tan miserable y tan inferior al hombre como el de aquellas (Locke, VI §63).

Así, antes que la igualdad, la racionalidad resulta ser la condición primera de posibilidad de la libertad, pues incluso ella nos permite aceptar la condición de igualdad. Pero como el niño es un hombre racional solo en potencia y no ha adquirido esa capacidad de discernimiento, se debe compensar su carencia con la implantación de un poder paternal. En cambio, los individuos de un cuerpo político son ya seres racionales, y no requieren de este poder absoluto que los dirija en el manejo de sus cuerpos, propiedades y personas. El poder político tiene otros objetivos que se relacionan con la naturaleza de los gobernados y la búsqueda de su bienestar, esto es, el de instaurar un orden que permita el disfrute pleno de los bienes individuales, tal como ordena la naturaleza y la razón.

Las primeras preguntas que se nos imponen en un plano ontológico a este respecto son: ¿Cómo es posible establecer esa escisión entre las acciones y el agente?, o ¿qué papel cumple la propiedad en la constitución de la persona? Estos problemas serán abordados en los siguientes capítulos. Lo que nos interesa aquí es presentar los elementos problemáticos en contexto para resaltar la necesidad de comprender el sentido de los valores que defiende el liberalismo clásico.

La formulación de los valores de libertad e igualdad -valores pilares de las democracias modernas, como de las teorías liberales de corte rawlsiano-, se dirige

directamente contra la pretensión absolutista e intervencionista de parte de la ideología política imperante en su momento, y a favor del bienestar de los ciudadanos. Pero el lector puede encontrar aquí una justificación a ellas que trasciende el nivel de lo dado y nos permite concebirlas como resultado de concepciones más amplias relacionadas con la naturaleza del individuo.

3. LA VISIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA SUPREMACÍA DEL INDIVIDUO

Hemos revisado la premisa lockeana que afirma la libertad y la igualdad natural de los hombres y la manera como estos valores se asocian con la racionalidad reinante en los primeros estadios de nuestra civilización, en la esencia de la humanidad. Este es el presupuesto inicial de la propuesta política del *Tratado*, que, como hemos notado, nos resulta hoy muy familiar, pero cuya fundamentación se puede hallar en una “ontología del individuo” construida y reflejada en las reflexiones del autor sobre variados tópicos.

Uno de los aspectos de esta “ontología del individuo”, incluso anterior a los supuestos sustantivos sobre la libertad, se deduce de la sola pretensión de establecer un momento de pacto como fuente legitimadora de la autoridad política. El contractualismo y la teoría del derecho natural suponen a un individuo constituido con independencia de su contexto social, y en esta medida, el Estado se le presenta como un artificio para la consecución de unos fines previamente establecidos.

Esta pretensión se conoce en teoría como *individualismo* o *atomismo* y se encuentra entrelazada con un grupo de ideas de repercusión sociológica, pero se analizará aquí meramente como supuesto metodológico. Steven Lukes, quien realizó una exégesis del concepto de individualismo, habla de un nivel meramente formal de este, distinto de los valores sustantivos que el individualismo encarna, lo llama “individuo abstracto”. Se trata, entonces, de una concepción de individuo como abstraído de su entorno, como constituido a partir de rasgos pre-impuestos y que no dependen del contexto social de este. Esta concepción soporta la pretensión científico-social de observar a la sociedad como un conjunto que se compone de elementos más primarios y fundamentales: los individuos. En seguida veremos más de cerca esta relación.

Como artificio metodológico, el atomismo es producto, ciertamente, de toda una tradición de pensamiento que encontró mayor representación en el periodo de la ilustración europea. Locke y los demás contractualistas hasta Rawls adoptaron unos supuestos que se erigieron primero en el campo de la teoría del conocimiento y la ciencia, por lo que afirmo aquí que sus fuentes son epistemológicas. Más concretamente, he identificado dos características necesarias para llegar a pensar la sociedad como un contrato firmado por individuos libres y racionales, que le viene a la reflexión política de unos marcos de pensamiento nacidos en las ciencias del conocimiento y de la naturaleza. Estas dos características son: la idea de descomponer la sociedad en partículas independientes, y la primacía ontológica y autoridad moral del individuo.

3.1 Atomismo de la sociedad e individuo abstracto

El modelo contractual, inicialmente propuesto por Thomas Hobbes, toma prestado el modelo compositivo-resolutivo de Galileo -también propuesto por Descartes y Locke- que consiste en descomponer el objeto en sus componentes últimos para analizarlo mejor. Este proceder se da en la filosofía del lenguaje lockeana, donde se conocen las realidades a partir de un análisis de los conceptos últimos implicados. En el campo de la experimentación científica, se estudian los átomos, como partes de la realidad física, para comprender su naturaleza. En la ciencia social o política, se identifican, entonces, las “causas constitutivas”, completas en sí mismas, de la sociedad, para que estas se revelen mejor cómo son y aporten a la comprensión del todo. Jean Hampton, en su libro *Hobbes and the social contract tradition*, recoge esta filiación con las siguientes palabras: “él [Hobbes] cree que la disección del estado redunda en el descubrimiento de los individuos separadamente definidos, quienes, después de instituir

al soberano, son partes de ese ‘hombre artificial’ interactuando” (Hampton, 1988: 7)¹⁶. Entonces, a diferencia del modelo aristotélico¹⁷, donde la sociedad aparece como una entidad orgánica con una dinámica propia, que pasa por distintas etapas para llegar a su perfecto desarrollo o *telos*, ahora parece entenderse no como un ente, sino simplemente como un agregado de un componente básico y ya constituido: una suma de cierto número de individuos. El individuo termina siendo ese elemento básico y ontológicamente anterior a la sociedad, aquel que le imprime su dinámica de acuerdo con sus fines. Por esto, el científico social ilustrado debe estudiar la esencia del hombre para comprender la sociedad, debe ir de la parte al todo. En esto consiste el individualismo radical o atomismo de las teorías contractuales clásicas.

Según la tesis de Hampton, las propiedades inherentes al individuo son aquellas que en otros modelos se pensaron como resultados de la interacción con los otros, por ejemplo, la capacidad de lenguaje es individual aquí, no social (Cfr. Hampton, 1988: 9). Muchos han advertido el absurdo de esta última afirmación. “La noción de individuo abstracto fue blanco de los ataques de numerosos pensadores del siglo XIX, casi todos basados en que se trataba de un dogma, miope y superficial, típico de la ilustración” (Lukes, 1975: 98). Según Lukes, la mejor exposición crítica de esta idea es la obra de Marx, para quien “el *hombre* no es un ser abstracto, ajeno a lo que ocurre en el mundo. El hombre es el *mundo humano*, el Estado, la sociedad” (Marx, 1844: 43, citado en Lukes, 1975: 95). El hambre y el instinto sexual son potencias esenciales al hombre que desarrollan cierta forma de acuerdo con las estructuras sociales y relaciones de producción y comunicación en las que está inmerso. El individuo particular es, en principio, una materia prima, y finalmente, un producto de la historia. (Cfr. Fromm, 1997: 36-37).

¹⁶ Does he think that dissection of the state results in the discovery of separately defined human individuals who, after instituting the sovereign, are interacting parts of this ‘artificial man’ (traducción propia).

¹⁷ Donde la descomposición de la sociedad llega solamente hasta la postulación de los núcleos familiares.

Asimismo, la discusión entre liberales como Rawls y comunitaristas como Taylor, Sandel, Walzer y MacIntyre en los 80s, se centraba en esta concepción del individuo y la sociedad. Ambos bandos se vieron influenciados por paradigmas clásicos. Por un lado, en la tradición liberal tenemos teóricos como Locke, Kant y Mill, quienes asumieron la completitud del individuo, a partir de la fe en su racionalidad natural, por otro, en la tradición comunitarista, tenemos a Aristóteles, Hegel e incluso Gramsci, quienes consideran al hombre particular como parte de un todo trascendente (Cfr. Mulhall y Swift, 1992: XII).

Lo que los comunitaristas, como Taylor, reclaman es el lugar de la comunidad en la conformación del individuo. No podemos pensar al hombre en términos individuales, pues la comunidad actúa como constitutiva de éste en dos sentidos: a) como iniciadora de la personalidad y b) como referente en la identificación de alguien. Veamos.

a) La comunidad es indispensable en la introducción de la personalidad en la medida en que es ella, por medio del lenguaje, la que nos proporciona el sentido de los sentimientos y emociones a las que no podríamos tener acceso en forma individual. ¿De qué otra forma podríamos hablar del amor, la ansiedad y demás sentimientos humanos? Estos solo surgen en el intercambio con otros y nos permiten experimentar el mundo de una forma humana. Según Taylor, una vez inmersas en nuestro vocabulario, este tipo de expresiones modifican nuestra percepción de las cosas, y es gracias a la comunidad que experimentamos el mundo en estos términos (Cfr. Taylor, 1996a: cap. II).

b) Además, cuando tratamos de responder a la pregunta ¿quién soy?, necesariamente hacemos referencia a los otros. Esto es, al estatus social, relaciones familiares, orientaciones religiosas, etc. Así nos identificamos en relación con los demás. Este es el segundo sentido en el que la comunidad es constitutiva del yo. Lo que se deriva de aquí es un yo “contextualizado”, cuya razón de ser es el contacto con una comunidad específica.

Esta crítica apunta a la imposibilidad práctica de tal tipo de extracción científica del objeto en el ámbito de las cosas humanas, pues si se retira un hombre de la comunidad ya no queda sino una ficción, un subhumano que ya no puede tomarse como objeto de estudio de la sociedad. Parece que la imposibilidad empírica invalida la metodología de análisis. La abstracción se lleva muy lejos en la hipótesis. Particularmente, creo que la cuestión debe debatirse en otro nivel, en el nivel de la validez de los criterios científicos prevalecientes en la cultura, y de su relación con los ideales de aquella cultura.

El conocimiento de las características esenciales del individuo en general, como partícula de la sociedad, debe poder decirnos algo acerca lo que persigue y necesita, aunque sin quererlo terminemos incluyendo en su descripción unos valores propios contruidos históricamente. El hallazgo será útil para el pensamiento social del entorno inmediato y dejará huella en el sucesivo. Hobbes, Locke y los contractualistas estarían aplicando así, al ámbito de lo social, el método de esclarecimiento de los elementos simples para acceder a la verdad de manera independiente, en una crítica del entendimiento que disparó el desarrollo de la ciencia social en nuestra cultura.

Ahora bien, cuando descubrimos propiedades específicas inherentes al individuo con independencia de la sociedad y su historia estamos frente a una concepción reguladora de la naturaleza humana y de su relación adecuada con la sociedad, es decir, tenemos las bases para una teoría normativa de la sociedad. ¿Qué es el hombre si lo abstraemos a él solo de la sociedad? ¿Ya posee unos rasgos definidos que la sociedad viene a reprimir o desarrollar? O ¿es solo materia prima a ser modelada y determinada por esta? Erich Fromm, en *El miedo a la libertad*, nos brinda una respuesta alternativa que se encuentra en medio de esta dicotomía planteada por la teoría freudiana y el positivismo sociológico. “Aun cuando no exista una naturaleza humana prefijada, no podemos considerar dicha naturaleza como infinitamente maleable y capaz de adaptarse a toda clase de condiciones sin desarrollar un dinamismo psicológico propio” (Fromm,

1977: 34). Fromm cree que la necesidad de autoconservación y la necesidad de evitar el aislamiento y la soledad moral son inherentes a la naturaleza humana, pero las condiciones sociales, el régimen político y económico determinan los resultados de la satisfacción de tales necesidades. En esa medida, la estructura social debería permitir la realización armónica de tales necesidades fijas.

En el mismo sentido, Rousseau¹⁸ intentó una caracterización de la naturaleza humana. Cierta condición física, el ejercicio de las facultades propias de la autopreservación, la libertad, perfectabilidad y la compasión hacia los demás, se nos presentaron como constituyendo la imagen del hombre en tanto hombre. La pretensión de Rousseau es hacer un hombre nuevo a partir de instituciones legítimas, un hombre que no es el mismo primitivo, pero que conserva las estructuras que le permiten desplegar su ser de la mejor manera. No podemos volver a un estado pre-racional, sino que debemos sacar el mejor provecho de los desarrollos humanos. Las condiciones sociales se consideran como determinantes para la formación moral de los individuos, y la instauración de un buen estado de cosas es la esperanza para esta humanidad agobiada.

La desigualdad y la falta de libertad son los principales elementos del diagnóstico que Rousseau hace de la sociedad moderna. Cada individuo se ve sometido a otro, ya sea esclavo o amo, burgués o proletario, noble o plebeyo. La mutua dependencia en tales condiciones de desigualdad es el factor clave que es menester superar para que emerja el

¹⁸ Tomamos a Rousseau como ejemplo de este tipo de análisis porque Axel Honneth lo ubica dentro de la categoría de filosofía social o crítica de la sociedad, como el primer pensador que, a partir de un estudio de la naturaleza humana, se propuso diagnosticar las patologías sociales y brindar una solución ventajosa para el bienestar del individuo. (Cfr, Honneth, 2009). Estas referencias me permiten asumir que también Locke se encuentra frente a este tipo de preocupación, pues su construcción de la naturaleza humana le permite abogar por unos principios que estaban siendo vulnerados en su contexto según la concepción de autodesarrollo que esa naturaleza configura. En cambio, acerca de Hobbes, quien por ser el primer contractualista pionero del método aquí defendido, debería ser desarrollado, me excuso diciendo, con ninguna experticia en su obra, que el planteamiento político de una monarquía absoluta no significaba una transformación a las condiciones sociales de su surgimiento, sino una aprobación racional de estas. Por lo tanto no hay un diagnóstico social negativo que se proponga superar con el estudio de la naturaleza humana.

individuo y se desarrolle plenamente. Se debe fortalecer la libertad individual y reducir la desigualdad en su interior, de modo que ningún individuo pueda imponer su voluntad a los demás.

La imagen de la esencia o naturaleza del individuo que podemos hallar implícita en la obra de Locke se sienta en una serie de principios epistemológicos de su tradición, y estos, en última instancia, le permiten abogar por una serie de ideales políticos asociados con la libertad e independencia individual.

El hombre de la teoría de Locke se encuentra completamente desarrollado, portando unos derechos, y guiado por unos deberes que vienen de su racionalidad natural y que la sociedad civil debe conservar. La teoría de Locke lleva este individualismo aún más lejos, podríamos agregar, pues la obediencia a una norma moral, la persecución de ciertos valores y la existencia de acuerdos tácitos no necesitaron ser implantados socialmente, sino que el individuo, de manera natural, accedería a ellos por medio de una reflexión propia, subjetiva. Y sólo así es posible pensar en la instauración artificial de una sociedad política, precedida por un estadio de libertad.

3.2 La jerarquía del individuo sobre el todo

Como ya se debe haber notado, de este particularismo propio del contractualismo se deriva también un tipo de jerarquía para el individuo, quien se postula como principal fuente de legitimidad política. “Los individuos constituyen la sociedad para la realización de fines que son primariamente individuales” (Taylor, 2005: 225). Esta supremacía moral y política del sujeto se presentó primero –históricamente- en los intentos por acceder a un verdadero conocimiento o certeza, es decir, en el ámbito epistemológico.

El elemento que se encuentra, pues, en la base del contractualismo político que adopta Locke es el hecho de partir, en la búsqueda de la legitimidad política, de un constructo metodológico que privilegia el papel de la voluntad individual en la configuración de las sociedades políticas. El sujeto, amo de la razón, y auto-reflexivo, es el principal protagonista en las reflexiones políticas modernas.

Es preciso advertir que este sujeto es entendido en una forma abstracta y universal, no como aquello que está allí y que no necesita conceptualización porque es el punto de origen de la reflexión, sino como aquello cuya estructura debe definirse porque en teoría es el criterio de lo adecuado, lo verdadero, lo legítimo, etc. La dificultad en el intento de definir al yo de manera objetiva está en que estamos relacionados de manera íntima con él, y al mismo tiempo se nos escapa.

En el aspecto óntico, estamos en la máxima proximidad al ente que somos nosotros mismos y que llamamos existencia. Más si ónticamente éste es lo más cercano a nosotros, ontológicamente es justo lo más lejano. Descartes circunscribe la segunda de sus meditaciones a la metafísica *De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus* (...) Pese a esa supuesta excelente familiaridad del sujeto, o precisamente por ella, su manera de ser se desconoce y pasa por alto no solo en Descartes sino también en la época siguiente, de tal modo que ninguna dialéctica del espíritu puede anular esa negligencia (Frank, 1995: 26)

El paso a la subjetivización de la filosofía está dado tan pronto como se piensa la representación como autorreflexiva o se le atribuye al sujeto como poseedor. El yo se convierte en el criterio de legitimidad de la verdad acerca del mundo. No es posible el pensamiento ni la evidencia sino a partir de una conciencia, en forma de primera persona del singular.

La metáfora kantiana del giro copernicano en moral y epistemología ilustra la forma en que el individuo aparece como criterio de la realidad y fuente del conocimiento, así como de las verdades morales. A partir de Descartes, el yo desvinculado o trascendental se constituye como punto de vista objetivo y universalmente válido, un estado ideal que se extiende hacia otros ámbitos de la vida del

hombre. Esta supremacía, en cuanto a criterio de legitimidad, es, precisamente la concepción que se adopta en el contractualismo. En la teoría del contrato aparece el individualismo como un valor fundamental. El Estado es legítimo en tanto es producto de la voluntad de los individuos, que se asocian libremente. Específicamente, para el liberalismo, “(...) el individuo es la unidad explicativa básica, siendo su preservación, sus necesidades y el logro de su felicidad las metas principales de esta doctrina” (Béjar, 1988: 24). La idea de pensar acerca de los orígenes del Estado, consiste en acercarse, hipotéticamente, a los motivos por los cuales los individuos deciden cambiar de Estado (natural al civil).

En las relaciones políticas, esta concepción supone un giro respecto de la tradición pre-moderna, ya no es el hombre quien está determinado por la sociedad sino que es él quien construye el orden social. Y es así como se le plantea la cuestión a Locke: El régimen absolutista de los Estuardo no reconoce la primacía moral del ciudadano en la conformación del cuerpo político. Este reclamo se trasladó a las colonias americanas y hoy permanece en la conciencia del ciudadano de las democracias contemporáneas.

Hablamos de una supremacía moral que se sigue de la ontológica o del denominado individuo abstracto en el análisis social. Yendo aún más lejos en los términos,

El individualismo metodológico, aplicado a la moral, se traduce en el “individualismo posesivo”: el punto de vista de un individuo que solo quiere lo que le beneficia a él solo (Camps, 1999: 30).

En esta cita, Camps analiza el deseo impreso en las conciencias de nuestros contemporáneos, no ya como científicos de lo social, sino como ciudadanos. Según ella, hemos asumido esta pretensión de bienestar de forma individualista, al parecer excluyendo a los intereses de los cohabitantes. Este resultado podría calificarse como negativo si se le imputa al modelo político que estamos abordando, pero podemos

asumir que los valores que aquí se defienden, se toma como universales, propios de todos los seres racionales, por lo tanto, solo pueden promoverse en lenguaje universal.

3.3 La naturaleza de este individualismo

Pese al carácter generalizado de la caracterización hecha, el contenido de los supuestos con que este constructo metodológico se elabora, varía de autor a autor (de la tradición contractualista). El *egocentrismo formal* refiere a este último nivel. Este egocentrismo no es lo mismo que un egoísmo antropológico, entendido como el rasgo psicológico más esencial del hombre en su trato con otros. Hobbes parte de esta idea sustantiva en la elaboración de su teoría política, según la cual, cuando los individuos activan su razón en un estado en que reina la voluntad y las pasiones particulares, y empiezan a temer por su seguridad, le delegan su voluntad a un ente superior.

Este tipo de egoísmo imperante, como deseo de imponer la propia voluntad, no se encuentra en el estado de naturaleza lockeano. Es más, algunos autores sostienen la idea de que lo que hay en el fondo de la teoría social del autor es un comunitarismo¹⁹ o un voluntarismo divino²⁰, que a mi parecer sería la fuente del primero

En otras palabras, en la medida en que ha quedado demostrada la ausencia de un individualismo radical en el estado de naturaleza [de Locke], es preciso admitir que la primera consecuencia es que el Estado no existe para resguardar los presuntos derechos individuales (...) (Fernández, 2011: 334).

La obligatoriedad del pacto, según Fernández, no se deduce allí de la consideración de intereses particulares egoístas, sino, en últimas, del mandato divino de auto-preservación, que se constituye como un deber del hombre. Este debe asociarse con

¹⁹ Un comunitarismo, entre otras cosas, porque la premisa inicial de la apropiación es la propiedad común de la naturaleza. Ver, Kramer, Matthew, *John Locke and the origins of private property*.

²⁰ Ver, Fernández, ¿es posible matizar el individualismo en Locke?

otros para la defensa de la paz y el bienestar de la humanidad, así como por la preservación de sí mismo, que le compete de manera directa.

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

Los premios y los castigos que el Todopoderoso establece en la otra vida (...) tienen un peso suficiente como para inclinar la elección de los hombres en su favor contra cualquier placer o dolor de esta vida, siempre y cuando se considere la posibilidad de un estado eterno que nadie puede poner en duda (Locke, 2000a, II, 21, §72. Citado en Fernández, 2011: 331).

En resumen, además de la presuposición de una prioridad tanto cronológica u ontológica, como sistemática, pero jamás voluntarista, para el individuo, frente al todo social, para la construcción de la teoría contractualista lockeana, afirmo otras características que sustentan la pretensión sustantiva de libertad individual en la premisa antropológica desplegada en el capítulo primero. Esto nos lleva a la consideración de la forma o estructura ontológica del yo, cuyas características no sobrepasan el nivel de la autoafirmación. Veamos cómo se nos aparece tal concepción del individuo.

4. LOCKE: UNA ONTOLOGÍA DEL INDIVIDUO

Para iniciar este momento de la tesis, es necesario advertir que el nivel ontológico del individuo es anterior al antropológico. No se construye, como la antropología, en comparación con otros seres de la naturaleza, ni con las funciones que el hombre realiza al respecto. Todos estos elementos están por fuera en la reflexión ontológica. En esta se enfrenta al individuo consigo mismo, con su propia estructura de ser, con sus propiedades intrínsecas o inmanentes.

Este tipo de formulación la podemos encontrar en el famoso *Dasein* heideggeriano o en el *ser-para-sí* sartriano, que intentan dar cuenta de la naturaleza o esencia del ser en que participan sus mismos autores, para poder comprender su relación con el mundo. En el caso que abordamos aquí, en el pensamiento de John Locke, no existe tal formulación, sino una reflexión sobre el sentido de varios conceptos con los que hacemos referencia a ese ser (el yo, la persona, el hombre, el agente), en el contexto de lo que podría entenderse como una *filosofía del lenguaje*²¹.

Pese a que tales términos puedan definirse de maneras distintas, es claro que todos tienen la misma referencia, lo que los distingue es el nivel en que usamos un término u otro. Locke habla del *hombre* en el ámbito de la reflexión política, en la que ofrece unos principios propiamente antropológicos sobre el comportamiento de este, sus deberes y expectativas comunes. Habla del *yo*, la *mismidad* o la *identidad personal* en el contexto de la epistemología, pero con miras también a resolver el asunto de responsabilidad moral, lo que lo lleva también a emplear el término *agente* para señalar al mismo ser cuanto es activo, cuando es fuente de acción.

²¹ El *Ensayo sobre el entendimiento humano* se ocupa de un estudio sobre las ideas, que no pueden expresarse sino en conceptos. Entonces, ir a la génesis de las ideas con las que operamos para averiguar los límites de nuestro entendimiento, nos conduce necesariamente a un estudio sobre el sentido de los términos. Esta reflexión se queda al margen de la realidad, pues el escepticismo empirista de Locke solo le permite dar cuenta de fenómenos y conceptos.

Pero, la pregunta central aquí es: ¿cómo está constituido este ser en el nivel más fundamental? Ciertamente, la idea de yo, identidad personal o mismidad se acerca más a una respuesta a esta pregunta, pero de ella es posible derivar los rasgos que se establecen en los otros niveles. A todo ello lo comprenderé aquí bajo la amplia categoría “ontología del individuo”. Lo que me interesa es pasar de tal ontología a la validez de los principios liberales, y el puente entre estos es la caracterización que se ha hecho en el segundo capítulo acerca del hombre en estado de naturaleza.

La manera como el pensador inglés entiende la libertad, referida al autocontrol de lo que pertenece al individuo: sus acciones, persona y propiedad, solo es comprensible bajo una manera específica de entender la constitución de este.

Además del aspecto de su supremacía en la reflexión, hemos encontrado tres rasgos del individuo que se desarrollarán aquí. Estos son: la reducción de la estructura del yo, al que no se le atribuyen elementos sustantivos sino solo formales; una idea de libertad radical que resulta de una observación de los procesos de deliberación; y consecuente con ello, la idea de que lo que sobrepasa el nivel formal es aquello que no es el individuo pero que le pertenece. He denominado *egocentrismo formal* a este conjunto de rasgos porque lo que los articula es la idea de centralidad que juega el yo – entendido de manera estrecha- respecto de todos los demás elementos. Tal estrecha característica implica una naturaleza meramente formal para ese yo, al que difícilmente puede adjudicársele alguna propiedad sustantiva independientemente de lo que le exigen los campos en que se mueve y la naturaleza procedimental de la racionalidad.

4.1 La reducción estructural del individuo

Charles Taylor denunció las consecuencias negativas del atomismo político²² y sugirió una conexión entre él -y algunos otros elementos de la cultural- y las imágenes que nos construimos de nosotros mismos. A su vez, estas últimas, según el canadiense, son el producto de una tradición epistemológica. Él ve, en el contractualismo, los efectos de una reducción ontológica a la que debe someterse el sujeto de conocimiento en la modernidad para lograr la validez universal. Los atomistas, dice,

(...) obtienen respaldo para esa actitud en las tradiciones filosóficas que llegan a nosotros desde el siglo XVII, basadas en la postulación de un sujeto sin extensión, concebido epistemológicamente como una tabula rasa y políticamente como un derechohabiente sin ninguna otra presuposición (Taylor, 2005: 225).

La concepción que, según el canadiense, encuentra su plenitud en la filosofía de Locke tiene sus orígenes en el *cogito* cartesiano. Se refiere a un yo que puede desvincularse de todo aquello que no lo constituye y que se define solamente por su pensamiento; un pensamiento sin extensión que, en función de la objetividad –en principio epistémica-, establece relaciones instrumentales con su medio y con los otros. Una salvedad habría que incluir en esta afirmación. El mundo físico y las impresiones de los sentidos se le imponen al sujeto de la teoría lockeana, y estas constituyen la materia prima del pensamiento. El acto de la desvinculación encuentra sus límites en estas, pero a partir de allí, el sujeto tiene la posibilidad de crear y afirmar su libertad como ser pensante.

El papel preponderante de la epistemología se refleja, pues, según esta tesis, en nuestras suposiciones últimas acerca de nosotros mismos. La reducción del yo, entendido éste como la instancia desde la que se piensan las relaciones epistemológicas,

²² Esta expresión refiere al conjunto de teorías contractualistas que sitúan la fuente de la autoridad política en la voluntad de los individuos.

éticas y políticas, es percibida como una actitud generalizada en la filosofía moderna; una suerte de patología -en cuanto distorsiona la naturaleza de las relaciones morales y políticas- que ha infectado todas las esferas de reflexión.²³ Taylor atribuye su formulación filosófica al *cogito* cartesiano, donde esta instancia se define, esencialmente, como “una cosa que piensa” independiente de su corporeidad (Descartes, 1901, Segunda meditación). La filosofía de John Locke también da ejemplo de aquella actitud. Veamos más de cerca en qué sentido.

Para empezar, es necesario establecer que Locke circunscribe en cada ámbito de estudio una caracterización del yo que funciona como marco conceptual básico. Y tiene que ser así porque sin una caracterización presupuesta sobre el sujeto en política, ética o epistemología, le sería imposible afirmar algo acerca de los procesos y las relaciones que definen estas materias involucradas con el hombre. Empero, existe cierta coherencia entre las caracterizaciones del sujeto que Locke da en cada caso. Lo llamativo es que, básicamente, estos rasgos obedecen a la función que éste desempeña según el dominio de reflexión, la que impone una definición analítica del sujeto, hombre, yo. No es raro, por ello, observar este tipo de descripciones: el hombre (del contrato) es un ser libre e igual, la persona (mismidad) está constituida por una identidad de conciencia, el yo (cognoscente) es un ser que tiene razón y reflexión. A su vez, estas definiciones se conforman con sus tesis e intenciones anti-dogmáticas. El rasgo común en estas definiciones es la racionalidad. Tendremos que averiguar, para los propósitos de este trabajo, las implicaciones de este rasgo mínimo y sus posibles conexiones con la propuesta política.

Es así como la perspectiva empirista, en la teoría del conocimiento de Locke, contiene una idea de sujeto sin la que sería imposible sostener sus tesis. El sujeto de conocimiento obtiene todo el contenido de su pensamiento del mundo exterior a él, de

²³ Como ya lo hemos mencionado, Charles Taylor es quien sostiene esa idea dentro de una empresa genealógica. Ver (Taylor 1989).

aquello que le es independiente. No posee ningún contenido teórico o moral de manera innata, tal como se lo atribuyen otras corrientes epistemológicas²⁴. Las únicas herramientas de las que se sirve para conocer son sus órganos sensoriales internos y externos. En este sentido, se presenta una determinación de la naturaleza del sujeto de conocimiento como una *tabula rasa* o papel en blanco dispuesto a ser provisto con información que le viene del mundo (Cfr. Locke, 2000a, I).

El individuo o sujeto político, dentro de la reflexión sobre la legitimidad del Estado, debe concebirse como libre y racional para hacer posible la deliberación política de la teoría contractual. Las libertades de acción, de disponer de la propia persona y de las propiedades se relacionan todas con la racionalidad del individuo, y su realización posibilitaría la consecución de la independencia y la autonomía en la construcción de un plan de vida propio. Así, afirmando la correlación esencial entre racionalidad y libertad como constitutivas de yo -muy propia de un pensamiento crítico moderno-, se puede sostener el carácter normativo natural del principio de libertad. La libertad debe contenerse en cualquier acto de racionalidad, pues lo contrario supondría la intervención de entidades distintas al yo, lo que excluye la participación de la propia razón. Este principio es procedimental y así se traslada a la reflexión sobre la legitimidad política. Por tal motivo, decimos, se trata de un *egocentrismo formal*, no sustantivo.

Es necesario apuntar, además, que el hecho de adoptar la reflexión sobre la identidad personal como un intento de definición de la naturaleza del yo, esto es, como criterio que permita nombrar a una persona de la misma forma en dos momentos

²⁴ “Descartes no limitó lo innato a los conceptos (como los de Dios, substancia o los conceptos matemáticos), también consideró que *hay principios innatos* o verdades eternas, por ejemplo en lógica y en física. Las proposiciones “cosas que son iguales a una misma cosa, son iguales entre sí”, o “de la nada nada sale” son principios de este tipo. La experiencia perceptual no permite nunca establecer nada con absoluta universalidad, y sin embargo tenemos verdades que se presentan como universales, luego estas no pueden descansar en la experiencia sino en la naturaleza de la propia razón”. Ver, <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/FilosofiaMedievalYModerna/Descartes/Descartes-Ideas.htm>.

diferentes²⁵, se debe a que la empresa epistemológica de Locke está llamada a determinar, fundamentalmente, la naturaleza del agente moral, en torno a lo que permite concebir a éste como el mismo en distintos tiempos y lugares, y así poder atribuirle responsabilidades. Con esto quiero decir que en este abordaje, Locke no se propone la empresa que realizo en este trabajo: la determinación de la estructura esencial del yo, que sirva como elemento de base para pensar en todos los ámbitos donde este se mueve. De todas maneras, es la reflexión sobre la identidad personal la que nos permitiría conocer los fundamentos de la perspectiva reduccionista del yo, en tanto que allí se encuentra su justificación. Ésta se halla en un escepticismo o reconocimiento de la ignorancia acerca del tema de las sustancias que nos constituyen y sus relaciones²⁶.

El argumento se presenta como sigue. Habiendo definido al conocimiento como “la comprensión de la conformidad o repugnancia entre las ideas” (Locke, 2000a IV, II, § 4), Locke empieza por estudiar la génesis de éstas en nuestra mente, pues son los materiales últimos del conocimiento. Cuando este camino lo lleva al concepto de identidad, se ve obligado a distinguir las ideas a las que se puede aplicar. La identidad es una relación (Locke, 2000a, II, XXVII, § 1), esto es, la percepción de la mismidad de algo en distintos tiempos y lugares- relación que nos llevaría, por su parte, al conocimiento de la cosa que se dice idéntica. Así que para conocer la mismidad de algo, debemos aclarar primero a qué nos referimos con ese algo (Locke, 2000a, II, XXVII, § 8). Una aclaración de los términos sería el primer paso para acceder al conocimiento entendido como “la percepción del acuerdo o repugnancia entre las ideas”. Por este camino, Locke llega a diferenciar términos que suelen tomarse como sinónimos, como es el caso de la palabra *hombre* y la palabra *persona*. Hombre se toma como un término

²⁵ Ver, por ejemplo, Parfit, *Reasons and Persons*, 1984. Citado en (Taylor 1989).

²⁶ Locke considera que la idea de sustancia es el resultado de una inferencia, que se realiza a partir de la percepción de ciertas cualidades. Estas cualidades “necesitan” un soporte en el que existir, pero, aunque nadie puede dudar de su existencia, este permanece desconocido para nosotros. En sus palabras: “...al no imaginarnos de qué manera puedan subsistir por sí mismas esas ideas simples, nos acostumbramos a suponer algún *substratum* donde subsistan y de donde resultan; el cual, por lo tanto, llamamos sustancia” (Locke, 2000a, II, § 23)

biológico, mientras que persona se refiere a lo moral, es un término forense (Locke, 2000a, II, XXVII, § 26). Las implicaciones en la definición de estos es determinante en la regulación del orden social, pues tanto ‘hombre’ como ‘persona’ están en la base de la teoría política lockeana, el primero como poseedor del segundo, y como demandante de las condiciones para su subsistencia, y para el ejercicio de su racionalidad.

Creo que es en la perspectiva filosófica de Locke donde se encuentra la razón por la que él mismo no intentó definir la naturaleza esencial del hombre-persona-agente-yo. Dado su escepticismo metafísico²⁷, la indagación sobre el conocimiento se convierte en una indagación sobre las ideas que representan las cosas, no sobre las cosas mismas. Entonces, esto solo da lugar a una caracterización por separado de cada uno de estos términos, determinada por el ámbito de la reflexión. Se trata de un esclarecimiento de los términos, propio de una filosofía del lenguaje, que resulta aportando supuestos sustantivos para el ordenamiento social y el autodesarrollo.

El problema de la identidad personal, cuyo objetivo es la identificación de un criterio básico para la imputación de responsabilidad moral, ha de recurrir a una definición de *persona*, pues sólo sabiendo qué caracteriza a esta última, se puede hacer seguimiento de su continuidad y, de esta manera, determinar qué es lo que hace que yo sea responsable de lo que pretendidamente hice, por ejemplo, un mes atrás. Así pues, en orden a establecer ideas claras para diferenciar lo mismo y lo diverso, el autor distingue lo que entendemos por *hombre* y lo que es una *persona*. La idea de un *hombre*, por ejemplo el presidente, nos remite, básicamente, a una cierta forma, unida a un cuerpo y, tal vez, a un tipo de comportamiento, dentro de una misma vida. En esta idea son determinantes la sustancia material y la espiritual. Tanto así que cuando vemos la misma forma física, pensamos que se trata del mismo hombre²⁸. Sin embargo, el concepto

²⁷ Es decir, la suspensión del juicio acerca de la existencia y naturaleza de las propiedades del mundo material.

²⁸ Para ilustrar la importancia de la sustancia material en nuestra asignación de identidad a los hombres, Locke cuenta la historia de un loro al que, aunque parecía pensar y sostener conversaciones propias de los

persona alude a la mismidad del sí mismo para sí mismo, lo que hace que nos podamos concebir los mismos en diferentes tiempos y lugares, como el agente responsable de sus propias acciones.

Con este último término, Locke intenta dar cuenta del sujeto susceptible de castigos y recompensas. Por tal razón, algunos comentaristas afirman –como yo- que no se trata de una reflexión ontológica –acerca de la naturaleza esencial de la persona- sino ética²⁹. De acuerdo con esta postura, Locke no pretende establecer cuál es la naturaleza del yo como tal, sino del yo visto desde una perspectiva moral. Esto es, establecer qué es lo que nos permite atribuir la responsabilidad moral: El yo (o persona) sería, así, el fundamento de las reflexiones éticas y consecuentemente, de las políticas. Ahora bien, esta búsqueda se contamina por el espíritu escéptico del autor, combinado con la adopción de una ontología dualista. Veamos:

Admitiendo que el cuerpo se concibe como una sustancia material y el alma como una sustancia espiritual, Locke asegura que es tal nuestra ignorancia respecto de cuál de estas sustancias nos constituyen y -en caso de que sean ambas- de la relación entre estas, que debemos limitar nuestras afirmaciones al respecto. Busca, entonces, un criterio totalmente independiente del cuerpo y del alma (sustancia material y espiritual) -atributos que a menudo se asignan a nuestra naturaleza-, que contenga, además, una idea clara y precisa correspondiente con su origen o referencia y que sea diferente de otras ideas, tal como la de *hombre*. El término *persona* se define como “ser pensante, inteligente, dotado de razón y de reflexión y que puede considerarse a sí mismo como el

hombres, se le seguía considerando un loro (por su forma) aunque muy inteligente. Tal como se lo describe en la historia, cabía la posibilidad de considerarlo un hombre dentro de un cuerpo de loro, pero esto es, precisamente, lo que no hacemos en este caso.(Locke, 1995, II, XXVII, § 8)

²⁹ Cfr, por ejemplo, la tesis de Ayers: “What links past to present is not cognitive consciousness of the past in the sense of memory, but an act of moral concern or acknowledgment which sets up a kind of non-natural proprietary relationship. On this view Locke’s notion of a person is so thoroughly “forensic” (...) that the identification of persons and questions of their continuity fall right outside the scope of ontology, being come on concepts of pure ethics”. (Ayers, 1993, p. 266).

mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares” (Locke, 2000a II, XXVII, § 9).

El caso del príncipe que aparece en Locke 2000a, II, XXVII, § 15 ilustra cómo se puede ser el mismo hombre pero no la misma persona y viceversa:

Si suponemos que el alma de un príncipe, que lleve consigo la conciencia de la vida pasada de ese príncipe, entra e informa el cuerpo de un zapatero apenas éste haya sido abandonado por su propia alma, todo el mundo advierte que sería la persona del príncipe, tan solo en cuanto responsable de las acciones realizadas por el príncipe, pero ¿Quién diría que es el mismo hombre? El cuerpo también entra en la formación de un hombre, y en el caso que hemos supuesto, me imagino que eso sería lo que determinaría al hombre para todo el mundo, y que el alma, acompañada de todos sus pensamientos principescos, no constituiría otro hombre, sino que sería un zapatero para todos, menos para sí mismo. (Locke, 2000a, II, XXVII, § 15).

De acuerdo con lo anterior, lo único que me permite considerarme la misma persona de hace 10 años es que adopto las decisiones de entonces como mías. Se excluye la participación del mismo cuerpo e incluso de la misma sustancia inmaterial. ”El yo no está determinado por la identidad o diversidad de sustancias, (...) sino solamente por la identidad de conciencia” (Locke, II, XXVII, § 23). Tener la misma conciencia es tener una continuidad en las sensaciones y percepciones, es decir, en el pensamiento, de modo que la persona se pueda considerar a sí misma como la misma sin importar los periodos de tiempo y espacio ni los cambios en las sustancias.

Ahora bien, aunque Locke admite que no es seguro que podamos conservar la misma conciencia en diferentes espíritus o cuerpos, se deduce de sus propias premisas que es sólo imaginando tal separación, en contra de lo que normalmente

experimentamos, que podemos saber qué es lo que nos constituye como personas, para propósitos éticos, normativos.³⁰

En este punto es importante advertir que esta separación, fruto de una evasión dogmática, muestra cuál es el objeto de reflexión de Locke. Se trata de la determinación de la identidad del agente moral, por ende, del criterio para imputarle la responsabilidad por sus acciones u omisiones. Esto es lo que muestra el siguiente pasaje:

La analogía entre vida y conciencia suministra el marco principal para el argumento de Locke de que la identidad del agente moral es conceptualmente independiente de cualquier teoría particular acerca de la naturaleza, el número y la continuidad de lo que sea en el plano sustancial, que subyace a la identidad (Ayers 1993, p. 261)³¹

Dada la ignorancia en que estamos respecto de la naturaleza del alma, cualquiera de las suposiciones que hagamos sobre ella y su relación con el cuerpo nos conduce a esta conclusión: “el yo es esa cosa pensante” (Locke 2000a, I, XXVII, § 17).

Además de la falta de evidencias, el concepto mismo de persona, evaluado analíticamente, no incluye referencias a una sustancia ya sea de tipo material o inmaterial. “La posibilidad que le interesaba era la posibilidad epistémica originada por las ideas inadecuadas: nada en nuestra idea de una cosa pensante autoconsciente finita implica su simplicidad o su inmaterialidad” (Ayers 1993, p. 261)³². Cuando reflexionamos sobre la idea misma de persona, sobre el agente responsable de sus actos,

³⁰ Con este criterio, se pueden formular las leyes civiles y penales. Un juez puede juzgar la inocencia o culpabilidad de alguien bajo el supuesto de que, a pesar de los cambios, quien se encuentra en el proceso legal es la misma persona que cometió o dejó de cometer el crimen. Sin esta suposición no habría castigos, méritos ni responsabilidad moral.

³¹. “The analogy between life and consciousness supplied the main framework for Locke’s argument that the identity of the moral agent is conceptually independent of any particular theory about the nature, number and continuity of whatever at the substantial level, underlies that phenomenal identity” (traducción propia).

³² The possibility he was concerned with was the epistemic possibility left open by our inadequate ideas: nothing in our idea of a finite self-consciousness thinking thing entails either its simplicity or its immateriality (Traducción propia).

ésta no incluye nada más que un tener conciencia de acciones, pensamientos y percepciones.

Su explicación de las condiciones límite de una persona es una explicación del núcleo más fundamental de la “propiedad natural” la cual es “nuestra” en el sentido de que literalmente y físicamente nos compone, o es tan inseparable de nosotros como el acto del agente (Ayers 1993, p. 268)³³.

Los actos son inseparables del agente moral, le pertenecen de una manera más fundamental que el cuerpo o el alma, cuando inquirimos sobre la imputación de responsabilidades. En la medida en que actúa, piensa y elige, su identidad se debe a la continuidad de conciencia de esas acciones. Esta determinación también aplica para la identidad del sujeto de conocimiento y para la del sujeto político, atendiendo, claro está, a las especificaciones de cada ámbito.

El segundo capítulo de este trabajo nos mostró el fundamento moral del liberalismo político lockeano. La libertad individual y, como condición de esta, la igualdad, se presentaron como derivadas de una racionalidad básica, asociada con el deber divino y el impulso laico de auto-preservación. La libertad y la racionalidad, siguiendo el reduccionismo estructural del yo esbozado aquí, son los aspectos esenciales del sujeto político, no del hombre en tanto hombre, sino en tanto contratante. Locke, siendo consecuente con un rechazo a las afirmaciones dogmáticas que sobrepasen la razón, no parte de una concepción positiva y amplia de ser humano en su Tratado político. La idea de autorrealización lockeana llega hasta la independencia de la arbitrariedad de los otros.

4.2 Acerca de la voluntad y los alcances de la libertad

³³ His account of the boundary conditions of a person is an account of the most fundamental core of natural “property” which is “ours” in the sense that it either literally and physically composes us, or is as inseparable from us as act from agent. (Traducción propia)

Sobrepasando el mero hecho de la racionalidad humana, la afirmación de la completa libertad de los hombres, acorde con las normas de la razón, encuentra respaldo en la reflexión sobre la autodeterminación que Locke desarrolla en el capítulo 21 del libro II del *Ensayo*. Esta radicalidad de la libertad, como potencia, puede contribuir a reafirmar el elemento prescriptivo del contrato, donde la libertad aparece como un valor a defender aun cuando se presente solo como una posibilidad.

La libertad se da acompañada por un acceso a lo bueno por parte del entendimiento. “(...) Dios, al haber dado al hombre un entendimiento que dirija sus acciones, le ha concedido también un libre albedrío y la libertad de actuar en consecuencia, dentro de las leyes a las que está sometido (Locke 2000b, VI, § 58). Los datos de los que podemos deducir cómo dirigir las acciones hacen parte del mundo. La ley de la naturaleza, como la formula Locke, nos es cognoscible a través del orden manifiesto en el mundo natural. De él se discierne la idea del bien a la que podemos acudir en el proceso de autodeterminación. Asumiendo, pues, la fuerza de los datos empíricos en la valoración de las acciones, es menester indicar en qué consiste y hasta donde llega la libertad o potencia de autodeterminación. El proceso de deliberación mismo nos muestra, en el plano de un estudio epistemológico, los alcances de la independencia del yo.

En efecto, habiendo mostrado que no existen ideas innatas, que el sujeto de conocimiento es una *tabula rasa* dispuesta para ser dotada de información, Locke presenta al lector la forma como adquirimos el conocimiento. Las ideas son el objeto y material principal de éste. Según su clasificación, existen ideas “simples” y “complejas”; es decir, aquellas que llegan a la mente por vía de la sensación y la reflexión; y aquellas que son compuestas por la mente a partir de la combinación de ideas simples. En las primeras, la mente adopta un papel pasivo, pues se deja afectar por las impresiones internas y externas, en cambio en las segundas, la mente funciona en la elaboración activa de nuevas relaciones, repeticiones y comparaciones.

Estas ideas simples, los materiales de todo nuestro conocimiento, le son sugeridas y proporcionadas a la mente por sólo esas dos vías arriba mencionadas, a saber: sensación y reflexión. Una vez que el entendimiento está provisto de esas ideas simples tiene el poder de repetirlas, compararlas y unirlas en una variedad casi infinita, de tal manera que puede formar a su gusto nuevas ideas complejas. (Locke, 2000a, II, I)

La idea de libertad es una idea compleja que es formada por la idea simple de potencia, esto es, la capacidad de mover o ser movido por algo³⁴. Así, la potencia es un ejemplo de una idea simple que sirve para la edificación del conocimiento, y la mejor manera de abordarla, según Locke, es considerando la forma como opera en nuestra propia mente. “*La idea más clara de potencia activa nos viene de lo espiritual*” (Locke 2000a II, XXI, § 4), accedemos a ella por medio de las operaciones de nuestra mente, pues allí experimentamos aquellas que provocan las principales acciones humanas: el pensamiento y el movimiento. Se trata pues, de la potencia de percibir y la de preferir.

La voluntad es aquella potencia que manda a que se haga o no se haga una acción particular, a que se considere una idea o a que el cuerpo se mueva, es decir, es la potencia de preferir. Entonces, si consideramos el alcance de esta última sobre las acciones humanas, tenemos la idea de libertad en su expresión básica. Ahora bien, esa preferencia de la mente debe poder llevarse a cabo. Constituye el impulso de la acción, pero para que se realice son necesarias ciertas condiciones. En resumen, la libertad consiste en “(...) que seamos capaces de actuar o de no actuar, a consecuencia de nuestra elección o volición” (Locke, 2000a, II, XXI, § 27) De esto se sigue que

(...) no puede haber libertad donde no hay pensamiento, donde no hay volición, donde no hay voluntad; pero puede haber pensamiento, puede haber voluntad, puede haber volición donde no hay libertad (Locke, 2000a, II, XXI, § 8).

Se suman, entonces, la potencia de operar y la potencia de preferir para dar lugar a la libertad humana, entendida esta como la ausencia de impedimentos para llevar a

³⁴ Existen varios casos en los que podemos ver esta idea de potencia activa y pasiva. El oro, por ejemplo, tiene la potencia de ser derretido por el fuego, y el fuego tiene la potencia de derretir el oro.

cabo la voluntad propia. En este sentido, la libertad se define por referencia a los factores externos que pudieran impedir el curso de la acción que ordene la voluntad. La sola idea de libertad supone una relación entre nuestros estados mentales y un mundo independiente a éstos que la determinan.

Ahora bien, el mérito de Locke está en superar esa concepción de la libertad como posibilidad de actuar de acuerdo con lo que se elige. En la propia elección se ve comprometida la libertad del agente, pues lo que le constituye es aún más esencial que esa elección, y puede él no participar plenamente. En otros términos, ¿soy yo quien elige? Para sostener la tesis de la autodeterminación, como meta-nivel de la libertad de actuar, debemos sentar el fundamento de la acción en el agente mismo, lo que puede quedar oscurecido si nos detenemos en una definición de la libertad, donde la voluntad ocupa un papel central. Frente a este inconveniente, el mismo Locke nos persuade de no confundir la voluntad con un agente independiente actuando en nosotros, pues ella es una parte de nosotros mismos.

Si esto es así aún podemos preguntar ¿Qué es lo que determina a la voluntad? La respuesta a esta pregunta puede llevarnos a aprobar por un momento el determinismo en la acción, pero el siguiente paso del análisis nos devuelve al plano de la completa libertad humana, de la idea de que somos capaces de autoconstruirnos, autodeterminarnos, sin que el entorno y los demás intervengan³⁵. Lo que dice Locke aquí es que “*El malestar causado por el deseo determina la voluntad*” (Locke, 2000a, II, XXI, § 33).

No es la percepción del bien sino el sentimiento de malestar lo que nos empuja a actuar, pues cuando éste se va, dice Locke, el hombre no encuentra ningún motivo para mudar de estado.

³⁵ Sobre esta posibilidad, diré, se sienta la defensa del catálogo de libertades políticas.

Por más que se convenza a un hombre que la abundancia tiene ventajas sobre la pobreza; por más que se le haga ver y admitir que las agradables comodidades de la vida son mejores que la penuria molesta, sin embargo, mientras esté satisfecho con lo segundo y no experimente malestar por ello, no se moverá; su voluntad no se determinará a ninguna acción que lo saque de ese estado. (Locke, 2000a, II, XXI, § 35)

En cambio, cualquier malestar o dolor mueve a la acción de forma directa, aunque se admita la existencia del bien mayor, cuya acción sea contraria a la demandada por el malestar. Es decir, aunque yo sepa que fumar me causa lesiones pulmonares y reconozca que no está bien hacerlo, si aún me queda un mínimo de ansiedad, esta se impondrá y me llevará a buscar cómo encender un tabaco. Y, según Locke, nuestra vida esta tan llena de malestares por nuestras necesidades naturales y hábitos adquiridos que nos queda poco lugar para perseguir cualquier bien lejano, trascendente o admitido por la razón.

La razón principal para que la molestia tenga prioridad sobre la percepción del bien en el móvil de la acción es que el dolor es incompatible con la felicidad, así que eliminarlo es el primer paso para acceder a ella, que es el objetivo de todos los hombres. Además, “porque solamente el malestar está presente, y porque va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está” (Locke, 2000a, II, XXI, § 37). En este punto, cabe recordar la fuerza operativa de los objetos sobre el sujeto. El dolor se le impone a este, a pesar de lo que admite su entendimiento, porque tiene un origen externo; mientras la percepción del bien parece depender de una operación interna pasiva. ¿Podría tener esta pasividad algún efecto en la acción? Desde aquí empezamos a entrever que la dicotomía externo-interno nos empieza a perfilar una ontología del yo asociada con la racionalidad.

Siendo así, podríamos objetar que, en todo caso, el hombre no es libre si se encuentra dominado por las molestias que surgen en su precaria condición. Y si aun cuando reconoce el valor del bien, reacciona por los dolores angustiantes, entonces ¿En qué sentido decimos que es un agente capaz de autodeterminación? He aquí el meollo

del asunto: Tenemos la capacidad de convertir la percepción pasiva o teórica de un bien en un deseo y, a éste, en un malestar que nos motive a actuar. En el caso del fumador, según esta tesis, una vez admitido científicamente el carácter perjudicial de fumar, este puede aumentar por sí mismo el deseo de estar sano, hasta que llegue a sentir malestar físico y moral con el solo hecho de sentir el olor a tabaco. Y así, espontáneamente y sin suponer algún sacrificio para la felicidad del fumador este dejará de fumar porque ahora su sentimiento se adecua a lo que se puede admitir racionalmente.

Pero a este proceso debería antecederle, evidentemente, un examen riguroso de los objetos del deseo, del bien y del mal. Un examen detenido y juicioso, que es posible dada la capacidad humana de suspender la acción y el juicio para hacer una crítica de estos.

Porque como en la mayoría de los casos, según se ve por experiencia, la mente posee la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos, y así respecto a todos, uno tras otro, puede quedar en libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para pesarlos en compara (Locke, 2000a, II, XXI, § 47).

El agente tiene la capacidad, entonces, de reprimir la complacencia de sus deseos y de examinar su adecuación a su propia felicidad bien evaluada. El malestar percibido, aunque es el móvil directo de la acción, es gobernado por un razonamiento acerca del bien; ambas actividades de una conciencia sin extensión.

Razonamiento moral → deseo → malestar → acción

Si el agente obedece a su malestar inicial, sin hacer uso de su entendimiento, no está ejerciendo su libertad de autodeterminación, aun cuando se considere libre de interferencias externas. El tipo de libertad que defiende este liberalismo clásico combina los dos niveles sin excluirlos, pues los principios defendidos por este sistema abogan por una forma de autorrealización que se considera la más racional, sin que su logro

signifique una lesión para la independencia personal porque este es precisamente el ideal del sistema. La legitimidad, expresada en la ley de la naturaleza y fundada en Dios, puede sostenerse desde el criterio de lo que más nos conviene para auto-conservarnos como particulares y como especie. Entonces, habría un criterio objetivo de bondad que redundaría en el beneficio individual. Se rechaza cualquier artificio metafísico y se afirma la independencia del yo pensante respecto de su entorno.

Empero, el agente puede encontrarse en dificultad de alcanzar lo mejor para él, debido a un mal cálculo de los bienes, ya sea por ignorancia, inadvertencia, pereza o negligencia. Por ello debemos ejercitarnos en discernir el bien y el mal en las acciones o estados y, después de ello, convertir los más adecuados en placenteros, de modo que muevan a la voluntad en su persecución. Locke se dedicó a la tarea de dirigir correctamente el entendimiento de sus lectores, basado en esta creencia. En *On conduct of understanding*, afirma la importancia del hábito en el logro de la perfección de la mente, pues “(...) la diferencia tan notable entre los entendimientos de los hombres no procede tanto de sus facultades naturales como de sus hábitos adquiridos” (Locke, 1992:§1, 215). Se trata de una serie de operaciones realizadas por un yo sobre sus propias inclinaciones. Nuestro autor atribuye al hombre la capacidad de hacerlo mediante el hábito o costumbre: “Los hombres pueden y deben entrenar el paladar y tomarle sabor a lo que no lo tiene, o a lo que suponen que no lo tiene” (Locke, 2000a, II, XXI, § 69). Hablamos de dos capacidades: la de “(...) detenerse, abrir los ojos, mirar en torno y ver las consecuencias de lo que vamos a hacer, en proporción a lo que requiera la importancia del asunto” (Locke, 2000a, II, XXI, § 67); y la de obtener el gusto por lo que, después de ello, juzgamos bueno.

En suma, si intentamos responder a la pregunta ¿Qué es lo que, en últimas, nos determina?, tendríamos que responder, con Locke, de esta forma: “El resultado de nuestro juicio, a base de ese examen, es lo que en últimas determina al hombre” (Locke,

2000a, II, XXI, § 71). Con tal convicción inicia Locke su texto póstumo *On the conduct of inderstanding*, pues la conducta nunca deja de obedecer los dictados de la razón:

El medio al que un hombre recurre en última instancia para dirigir sus actos es su entendimiento: porque aunque, al distinguir las facultades de la mente, concedamos el mando supremo sobre nuestros actos a la voluntad (como si fuera su agente), la verdad es, sin embargo, que uno (que es el verdadero agente) se decide a esta o aquella acción voluntaria basándose en algún conocimiento previo, o apariencia de conocimiento, procedente del entendimiento (Locke, 1992: §1, 205).

La libertad humana y la capacidad de autodeterminación son posibles, pues, gracias a la racionalidad. El ejercicio de la razón es, además de la propiedad esencial del yo, el fundamento de la libertad pues actúa como determinante para la voluntad, para la potencia de preferir. Pero más fundamentalmente, siguiendo con nuestro razonamiento, la libertad es esencial a la racionalidad. Esta regla ontológica se confirma en la deliberación moral, y se ha de satisfacer en el sistema político. Se ha de primar la libertad individual como principio moral si es que se busca reconocer lo más propio del yo: su racionalidad.

4.3 El “individualismo posesivo”. La posesión del cuerpo y de la labor de este

En lo que va de la argumentación, hemos visto a un concepto de yo, en principio reducido a mera racionalidad, un yo al que no se le impugna ningún elemento o tendencia sustantiva distinta al ejercicio de su razón. De la admisión de este ejercicio, como ideal y como norma, se deriva la primera cualidad del individuo político: la libertad. La libertad se dice respecto del uso de la propia persona y de la propiedad material. Como veíamos en el capítulo II, la libertad es el fundamento de todo porque permite tener control sobre la vida, el cuerpo y los bienes, quien arrebate mi libertad, quedará con disposición total sobre mí y sobre lo que me pertenece.

Así nos queda clara la centralidad del principio de libertad para este sistema. Pero lo que se ha de discutir ahora es porqué la propiedad material llega a ser tan determinante para la autorrealización plena del individuo lockeano. ¿Qué lugar ocupa este elemento en esta ontología del yo?

Locke retoma, en el capítulo V, “De la propiedad” del *Tratado*, la distinción entre hombre y persona ya bosquejada en el *Ensayo*. Allí afirma que el hombre (político) es dueño de su persona y de las acciones de esta. Es decir, sitúa al yo político por encima del yo moral de la identidad personal, y a este como perteneciéndole. Pero, más importante aún, las acciones despliegan el ser del hombre hacia los objetos de la naturaleza, y así estos entran en el catálogo de lo que a hombre, en esencia pertenece.

La génesis de este proceso nos vuelve a situar en el orden de lo racional. “Dios, al dar a los hombres el mundo en común, les dio también la razón para que hagan uso de los bienes en beneficio propio, con el objeto de mejorar las condiciones de su existencia” (Valenzuela, 2008: 229). Sin esta facultad, el hombre no podría aprovechar los recursos de la naturaleza para su bienestar. La condición física del hombre lo lleva a necesitar recursos materiales, porque moriría de hambre si careciera de ellos. “Así que es la misma condición de la vida humana, la cual requiere trabajo y bienes materiales en los que trabajar, la que da lugar a que haya posesiones privadas” (Locke, 2000b: V, §35). Pero el beneficio de trabajo y de la apropiación no solo se manifiesta en el individuo particular. Locke afirma que la productividad del trabajo se refleja en el aumento del recurso de la tierra para toda la humanidad, pues después de labrada, una tierra produciría 10 veces más de lo que produce sin la intervención humana (Locke, 2000b: V, §42). Así, nuestro autor concluye que las materias primas son menos valiosas que la labor humana.

De todo lo cual resulta evidente que aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajo de esta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad (Locke, 2000b: V, §44).

La defensa de la propiedad privada, cuyos alcances pueden verse hoy en las tendencias neoliberales, que defienden una completa libertad de mercado y una exención de los impuestos y las medidas de bienestar social³⁶, ha encontrado justificación en la concepción de sujeto sostenida por Locke: el hombre es dueño de su persona y, por lo tanto, del producto de su trabajo. Macpherson ha sostenido que esta idea responde a unos intereses particulares de la época en que fue formulada, y que por ello, no corresponde con una descripción universal del hombre. Con el objetivo de sostener esta tesis, se dedica a mostrar las incoherencias teóricas del modelo de apropiación de Locke, y los presupuestos implícitos en ella.

Así, inicia listando los criterios de la apropiación legítima defendidos por Locke:

a) [u]n hombre puede apropiarse de algo en la medida en que deje «suficiente y de igual calidad» para los demás; b) en la medida en que «se puede utilizar las cosas con provecho para la vida antes de que se echen a perder»; y c) la apropiación justa parece estar limitada a lo que un hombre se puede procurar con su propio trabajo. (Macpherson, 2005: 200).

El problema es que en la sociedad de Locke, ya estaba instaurado el dinero, y el modelo capitalista-asalariado; lo que invalida, por lo menos, los dos últimos criterios. Entonces, la solución fue suponer un acuerdo pre-contractual donde quienes carecían de tierra pudiesen conseguir la subsistencia por medio de su trabajo. Es aquí donde Macpherson identifica el presupuesto del individualismo posesivo lockeano: el trabajo como propiedad del sujeto. Según mi tesis, tal presupuesto obedece a la tradición que se ha ido reconstruyendo, que, como se verá a continuación, se basa en la afirmación de la propiedad del individuo sobre su propia persona. En cambio, Macpherson interpreta tal idea con las categorías marxistas de la alienación, “pues la propiedad, en el sentido burgués, no es solamente un derecho a disfrutar o usar: es un derecho a disponer, a cambiar, a enajenar” (Macpherson, 2005: 212). Entonces, desde esta perspectiva, el

³⁶ Como sucede, por ejemplo en la teoría de Robert Nozick. Ver, *Anarquía, Estado y utopía*, 1988.

individuo, en el intercambio mercantil termina cediendo parte de su ser, y el que posee, adquiere un poder que aliena al que no tiene.

A esta interpretación, Macpherson la alimenta con la idea de que en la época de Locke, los asalariados “no eran vistos como ciudadanos sino como un conjunto de fuerza de trabajo potencial o real disponible para los objetivos de la nación” (Macpherson, 2005: 225). Sus derechos, por tanto, se diferencian de los de los propietarios, pues ni siquiera se poseen a sí mismos, ni pueden participar de una sociedad civil instaurada para proteger tal propiedad.

La enajenación subsecuente del producto y la labor del trabajador se asocia aquí con la irracionalidad, puesto que “Locke dio siempre por sentado que el comportamiento plenamente racional era un comportamiento acumulador, pudo advertir, cuando el trabajo y la apropiación se volvían separables, que la racionalidad plena residía en la apropiación y no en el trabajo” (Macpherson, 2005: 232). El hombre incapaz de acumular y que sólo subsistía, se consideraba incapaz, así, de cualquiera acción racional, moral y, en consecuencia, política.

El juicio que Macpherson lanza contra Locke consiste en que su teoría es resultado de una pretensión de reproducir las contradicciones inherentes a la sociedad mercantil, sin ser consciente de ello (*Cfr.* Macpherson, 2005: 263). Para este autor, el último fin político en Locke es la preservación de la propiedad, y en su artículo “Locke on capitalist appropriation” él advierte una definición bastante coherente de propiedad en Locke, cuando incluye en ella a la vida y a la libertad, pues estas se conciben allí como condiciones para la apropiación material.

En mi opinión, en cambio, el valor de la libertad cumple el papel preponderante en la triada, y no el de simple medio para la posesión material. La libertad es un valor complejo que, en este sistema, constituye la autorrealización humana y al mismo tiempo

es su fundamento. Podemos decir que el ejercicio pleno de la racionalidad y la independencia se imponen como ideales de perfección humana, pero para que sean materializables, el individuo debe poder disponer de sí mismo y de lo que le pertenece. La independencia material y de espíritu, así como la salud, son tan importantes para Locke porque suponen la posibilidad de realizar empresas superiores. La primera se logra con la propiedad y la segunda y tercera con la educación. Fomentar este tipo de perfección es lo que el autor se propone en *Pensamientos sobre educación*.

Reconozco que algunos hombres tienen una constitución corporal y espiritual tan vigorosa y tan bien moldeada por la naturaleza, que apenas necesitan del auxilio de los demás; desde su cuna son arrastrados por la fuerza de su genio natural a todo lo que es excelente, y por privilegio de su feliz constitución son aptos para las empresas más admirables (Locke, 1986: §1).

Así, se consideran los requisitos objetivos para que el individuo pueda realizar el ideal liberal de perfección. Cuando Locke asume que la propiedad sobre la libertad y la vida son el objetivo político primario, está significando con ello, la importancia de la posibilidad de disponer de las acciones (libertad) y de la persona (vida), tal como quedó formulado inicialmente, esto es lo que recogimos con la definición de libertad, para, con estas bases, llegar a la cumbre del desarrollo individual. Esto en cuanto al origen de la propiedad, el resto del proceso, diría Locke, es natural y se da antes de la fundación de la sociedad civil, por lo que la compra de mano de obra también le aparece como un proceso racional.

Mientras tanto, Fernández adjudica la necesidad de Locke de construir una teoría en la que queden resguardadas las *propiedades* de los hombres al mantenimiento de un criterio que trascienda al individuo. El fundamento divino de la ley natural y de los derechos del hombre le sirve para sostener que “la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia que se sigue de obedecerla” (Fernández, 2011: 316). La apropiación capitalista es ordenada por un Dios trascendente que es fundamento normativo. Pero, en vez de la afirmación de fuentes teológicas o de la legitimación del orden social vigente, mi tesis sugiere que los enunciados del capítulo

“De la propiedad” del *Tratado*, encuentran respaldo en la ontología del individuo en la que se sienta Locke, y comienzan a integrarse a ella, pues se sigue de la reducción estructural del yo, desarrollada en el acápite 4.1.

Según ya quedó establecido, para Locke, aquello que el yo puede atribuirse como constitutivo de su ser son sus acciones, pensamientos y percepciones, es decir, lo que realice con su facultad racional. Este es un ser activo en su forma, sin ninguna característica sustantiva que sobrepase el hecho de su racionalidad, y todo aquello que pueda garantizarse con o se deduzca de ella.

Ciertamente, la facultad de actuar, parece sugerir la unión del hombre con su cuerpo, que es el elemento material en la constitución dualista. El sujeto de la reflexión política es el hombre, que se pertenece a sí mismo, y recordemos que Locke, en su definición de hombre esbozada en 4,1, incluye la forma corporal. Como bien anota Yolton en su artículo “Locke’s man”, “en la discusión sobre el hombre en Locke hay una firme convicción acerca de una constitución fundamental de la cual las propiedades surgen como su fuente causal, un intrigante paralelo entre la constitución del hombre y la estructura corpuscular del cuerpo” (Yolton, 2001: 665)³⁷. De esta estructura básica, sostiene este autor, surgen las especificidades de los demás conceptos, como el de agente. Este, antes que agente, es un hombre. Entonces, “el poder o habilidad de actuar moralmente, de pagar las deudas, de decir la verdad, de ayudar a otros, implican tanto la mente como el cuerpo” (Yolton, 2001: 670)³⁸. Esto es muy cierto, pero de aquí Yolton deriva una conclusión que no sería afirmada por Locke: que las partículas corpóreas están “vitalmente unidas” al yo pensante, esto es, esencialmente.

³⁷ “in Locke's discussion of man there is a firm suggestion of an underlying constitution from which the properties come as their causal source, an intriguing parallel between the constitution of man and the corpuscular structure of body” (Traducción libre).

³⁸ “The power or ability to act morally, to repay debts, to tell the truth, to help others, involves the mind as well as the body” (Traducción propia).

Es precisamente en este punto donde debo distanciarme de la posición de Yolton, pues para sostener la correspondencia entre el yo reducido del *egocentrismo formal* con la posesión sobre el propio cuerpo y sus acciones, es imperativo resaltar la escisión conciencia-cuerpo. Si bien esta división es más una suspensión de juicio que una afirmación –pues Locke reconoce su ignorancia sobre la relación de estas sustancias y sus naturalezas–, el solo hecho de aceptar solamente la participación de la conciencia en la constitución de la persona, determina la imagen que de ella se forme. Y aunque la experiencia nos muestre que la acción se ejecuta por un cuerpo, esta dificultad epistémica en la definición influye en el lenguaje y la concepción de las mismas relaciones.

En consecuencia, el individuo lockeano puede decir “mi cuerpo me pertenece” porque a este le constituye solamente su conciencia, su razón. Asimismo, el hombre político puede decir “mi persona me pertenece”, porque se refiere a una naturaleza distinta que mora en sí mismo. Así, el yo se objetiva de su cuerpo y del producto de su labor, lo que le permite la consecución de la propiedad privada³⁹. De este modo se opera una división conceptual que se refleja en las relaciones ideales del individuo con el mundo. El hombre es dueño de su persona y de sus acciones. Esta posee un cuerpo pero no está unida esencialmente a él. Entonces, los bienes materiales que resultan de su trabajo están para el uso y la conservación de esa unidad básica que es la persona, y para la realización plena del hombre.

Esta posibilidad de maniobra es al tiempo un ejercicio de la libertad. El yo es un punto que se proyecta, como en la representación gráfica, en todo lo que le rodea, incluido su cuerpo⁴⁰.

³⁹ Agradezco inmensamente al profesor Delfin Grueso la luz que me brindó al sugerirme esta relación entre el individualismo posesivo y el resto del trabajo.

⁴⁰ La imagen del yo putual es tomada de Taylor, en *Sources of the self*, 1984.

Ahora bien, ¿cómo es que el hombre llega a tener tal título respecto de objetos de la naturaleza que son independientes de él? El proceso de apropiación está determinado por el hecho de la propiedad de la propia persona y la obra de sus manos, es decir, por el ejercicio libre de sí mismo. Pues nadie más puede gozar del derecho de disponer de sí que el mismo yo, porque la libertad pertenece a su esencia por estar asociada con la racionalidad que lo define. Así,

(...) siempre que cualquiera alcanza una cosa del estado en que la creó y la dejó la naturaleza, ha puesto algo de su esfuerzo en esa cosa, le ha añadido algo que es exclusivamente suyo; y, por ello, la ha convertido en su propiedad (Locke, 2000b, V, 26).

Pero este resultado se da, además, por el carácter desposeído de las cosas del mundo. En contraposición con la defensa de Robert Filmer de la propiedad exclusiva del monarca por herencia de Adán, Locke cita el salmo CXV, 16 de David, para sustentar uno de los argumentos en pro de la comunión de la tierra o *common wealth*. Dios, dice, “entregó la tierra a los hijos de los hombres, se la dio al género humano en común” (Locke, 2000b, V, 24). Y lo que esta propiedad de todos supone es que los productos de la naturaleza están a disposición de quien se las apropie legítimamente. Pero más importante, creo yo, que la revelación divina, los frutos de la tierra están a disposición del hombre que los requiera porque con ello está respondiendo a una tendencia natural a la autopreservación, que, además de constituir el primero de los mandatos de la ley natural, se le impone de manera categórica. La preservación de la vida es la condición fundamental de la afirmación del yo.

Entonces, ahora son más claros los motivos por los que Locke reparte el principio de libertad entre las acciones, la persona y las posesiones, de manera independiente. Realmente lo que está haciendo es identificando aquello que el yo debe poder disponer si ha de afirmar la esencial libertad humana asociada con la racionalidad. A este respecto, remato con esta cita de Robertson, traída por Steven Lukes en su estudio exegético del individualismo:

No es cierto, como hoy sugieren demasiados autores, que la diferencia entre el esquema de vida individualista y el típico medieval, o el típico socialista, estriba en que el primero carece de objetivos sociales, en tanto los otros sí los tienen. Lo que ocurre es que los ideales del individualismo son otros. El individualismo, como doctrina, ve en el individuo y sus aptitudes psicológicas, el necesario fundamento de la organización económica de la sociedad; persigue el progreso social a través del individuo, por medio de la concesión de la máxima libertad posible para su autoperfeccionamiento. El individualismo cree que para ello se precisan dos instituciones: la libertad económica (es decir, libertad de iniciativa) y propiedad privada. Cree que a distintos individuos corresponden distintas aptitudes, y que toda persona tiene derecho a desarrollarlas, en competencia con otros y en la medida de su capacidad. Por tanto, como sistema, el individualismo lo es del librecambio, la competencia y la propiedad privada” (Robertson, 1933, citado por Lukes, 1975: 112)

Como se ha visto, la defensa de la propiedad privada del sistema capitalista no está fundada en la falta de objetivos sociales o en un egoísmo estrecho; antes que ello, estos objetivos sociales se plantean en términos individuales. No es posible buscar un fundamento para el orden social distinto a este, porque este es cognoscible, en tanto que parte última y esencial del todo. Además de ello, el perfeccionamiento del individuo repercute en el progreso social de manera natural, siguiendo las mismas premisas.

CONCLUSIONES

Lo que aquí hemos denominado el “egocentrismo formal” se ha tomado como el telón de fondo de la propuesta política lockeana, que, al tiempo, representa al liberalismo clásico y sus valores. La relación entre estos valores -resumidos en el anhelo de seguridad, libertad e independencia individual- y el universo cultural moderno sale a la luz cuando consideramos los fundamentos epistemológicos de la idea del yo con la que opera –casi de manera inconsciente- el autor más representativo de esta tradición política. Esta evidencia explorada aquí da cuenta de la forma como el liberalismo lockeano respondió a la *weltanschauung* moderna, a una completa visión de mundo que sugería también una imagen de individuo y de su lugar en el todo. Lo determinante aquí es que nuestro entendimiento se encuentra, en buena medida, aún inmerso en este paradigma ontológico.

Esta ontología se manifiesta desde la misma elección del contractualismo como elemento argumentativo, hasta la afirmación de la libertad natural, particularmente del tipo de libertad respecto de las acciones, persona y bienes del individuo. Fuimos testigos de cómo estas pretensiones se alinean con los resultados de un análisis conceptual de lo

que es la persona, el yo, y el hombre, desde la perspectiva de una crítica del entendimiento humano. La teoría del conocimiento moderna apoya así el surgimiento y fortalecimiento de unos principios reguladores para la sociedad y una concepción de lo que es el Estado.

El “egocentrismo” describe a un yo que es el centro dentro del universo de ámbitos en los que se mueve, particularmente del político, donde aparece como criterio último de legitimidad. Se trata de un individuo pensado desde su estructura esencial básica como único objeto accesible. La racionalidad que se le presenta como su primera cualidad, determina en teoría política la existencia de unos derechos y unos deberes que buscan promover su máximo desarrollo.

En el mismo sentido, Locke, en el nivel más fundamental, se prende de los procesos “formales” de deliberación porque teme hacer afirmaciones sustantivas que sobrepasen sus niveles de certidumbre. Esta actitud se manifiesta en la reducción del yo a “cosa pensante” o conciencia, que se caracteriza por ejercer la racionalidad que le es propia. La libertad, como autodeterminación, se plantea como la posibilidad real de todos los seres racionales porque estos pueden sustraerse de sus motivaciones para examinarlas detalladamente. En esta figura, el individualismo posesivo se presenta como la consecuencia lógica de la reducción estructural del yo, pues al estar este constituido por su racionalidad, puede maniobrar los elementos subsidiarios.

En definitiva, La “ontología del yo” que aquí reconstruimos es resultado de los procesos formales de pensamiento que el autor observa en su reflexión epistemológica, y que constituyen la visión de mundo característicamente moderna. Espero, con este excursus, haber contribuido a enriquecer la imagen de nuestra identidad moderna y la raíz de muchas de nuestras valoraciones morales y políticas. Pero, advierto también que de este esclarecimiento no derivo una conformidad estática con aquellos presupuestos reconstruidos; todo lo contrario, desde una comprensión casi holista de ellos, tendremos

más herramientas para pensar en sus consecuencias y en nuevas alternativas de pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

AYERS, Michael (1993) *Locke. Epistemology and ontology*, London: Routledge

BÉJAR, Helena, (1988) *El ámbito íntimo (Privacidad, individualismo y modernidad)*, Madrid: Alianza.

BERLIN, Isaiah (1984) *Age of Enlightenment: The Eighteenth Century Philosophers*, New York: Penguin group.

_____, (1988) *Cuatro ensayos sobre libertad*, Madrid: Alianza.

CAMPS, Victoria, (1999) *Paradojas del individualismo*, Barcelona: Crítica.

COHEN, G. A. (2001) *Self ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

CRANSTON, Maurice (1976) “Locke and Liberty”, en *The Wilson Quarterly*, Vol 10 (Tomado de www.jstor.org).

DESCARTES (1901) *Meditaciones Metafísicas*, Trad., por Mensel and John Veitch. Euiubourgh and London.

DUMONT, Louis (1987) *Ensayos sobre el individualismo, una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid: Alianza.

DUNN, John (1995) *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge: Cambridge University Press.

FAULKNER, Robert (2001) "The first Liberal Democrat: Locke's Popular Government" en *The Review of Politics*, Vol. 63, No. 1, Notre Dame: Cambridge University Press.

FERNÁNDEZ, Diego (2011) "¿es posible matizar el individualismo en Locke?" en *Revista Principios Natal*, vol. 18, N. 30.

FORDE, Steven (2001) "Natural law, Theology, and Morality in Locke", en *American Journal of Political Science*, Vol. 45, No. 2. Midwest Political Science Association.

FROMM, Erich (1977) *El miedo a la libertad*, Bogotá: Paidós.

_____, (1997) *Marx y su concepto de hombre*, México: Fondo de Cultura económica.

HAMPTON, Jean (1988) *Hobbes and the Social Contract Tradition*, New York: Cambridge University Press.

_____, (2007) *The intrinsic worth of person*, New York: Cambridge University Press.

HARRIS, Ian (2004) *The Mind of John Locke. A study of political theory in its intellectual setting*, New York: Cambridge University Press.

HONNETH, Axel, (2009) *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

KRAMER, Matthew (2004) *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*, New York: Cambridge University Press.

LOCKE, John, (1986) *Pensamientos sobre educación*, Madrid: Akal.

_____,(1992) *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, Edición bilingüe, Madrid: Anthropos.

_____, (1995) *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus books.

_____, (2000a) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Bogotá: Fondo de cultura económica.

_____, (2000b) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.

_____, (2002) *The Second Treatise of Government and The Letter Concerning Toleration*. New York: Dover Publications, Inc.

_____, (2007) *La ley de la naturaleza*. Estudio preliminar y traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Tecnos.

_____, (2009) *Some thoughts concerning education*. London: WLC Books.

LOWE, E. J (1995) *Locke on human understanding*, London: Routledge

LUKES, Steven, (1975) *El individualismo*, Barcelona: Península.

MACPHERSON, C.B. (2005) *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta S.A.

_____, (1951) “Locke on capitalist appropriation”, *The Western Political Quarterly*, Vol. 4, No. 4

MERQUIOR, José (1997) *Liberalismo Viejo y Nuevo*, México: Fondo de Cultura económica.

MULHALL, Stephen & SWIFT, Adam (1992) *Liberals & Communitarians*, Oxford: Blackwell Publishers.

NOZICK, Robert (1988) *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

RILEY, Patrick (1976) “Locke on “Voluntary Agreement” and Political Power” en *The Western Political Quarterly*, Vol. 29, No. 1, University of Utah on Behalf of the Western Political Science Association.

_____, (1982) *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*. Cambridge: Harvard university press.

SENNETT, Richard (2003) *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Barcelona: Anagrama.

_____, (2011) *El declive del hombre público*, Barcelona: Anagrama

TAYLOR, Charles (1989) *Sources of the Self. The making of Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University Press.

_____, (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.

_____, (1996) *La ética de la autenticidad*. Madrid: Paidós.

_____, (2005) *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

TUGENDHAT, Ernst (1989) Conferencia: *El "yo"*. Cali: Ediciones para la fundación de la filosofía.

VALENZUELA, Wilson Alcides (2008) *El racionalismo político en John Locke*, Tunja: UPTC.

WALDROM, Jeremy (1989) "Social contract versus Political Anthropology" en *The Review of Politics*, Vol. 51, No. 1, Cambridge University Press.

YOLTON, John W, (1996) *Locke and the way of ideas*, England: Thoemmes Press.

_____, (2001) "Locke's man" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 62, No. 4