

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## La determinación de la libertad, en John Locke

The Determination of Freedom in John Locke

*Cecilia Abdo Ferez*

Universidad de Buenos Aires/  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

ceciliaabdo@conicet.gov.ar

### A B S T R A C T

La libertà non ha un significato univoco nell'opera di Locke, nonostante la sua centralità. È intesa come un dovere e un diritto, ma anche come un potere o, come si sostiene in questa sede, come uno stato. Le variazioni dell'idea di libertà tra il *Saggio sull'intelletto umano* (1690) e il *Secondo trattato sul governo* (1690), tra le edizioni e in relazione a testi giovanili o posteriori, come *Ragionevolezza del cristianesimo* (1695), permettono di pensare la libertà come problema (soprattutto politico) prima che come evidenza. Essa si afferma come la caratteristica più eccelsa della natura umana e allo stesso tempo come sintomo della sua precarietà e corruzione. La libertà segue lo stesso percorso della ragione, in un pensatore che scrive per indagare i loro limiti, non per considerarli aggirabili.

PAROLE CHIAVE: Libertà; Ragione; Legalità; Cristianesimo; Locke.

\*\*\*\*\*

Freedom has no univocal meaning in Locke's work, despite its centrality. It is understood as a duty and right, but also as a power, or, as we will hold here, as a state. The successive modifications of the idea of freedom between *An Essay concerning Human Understanding* (1690) and *Two Treatises of Government* (1690), between the editions and in relation to early or later texts, such as *The Reasonableness of Christianity* (1695), allow us to think of freedom as a problem (above all, a political one), rather than as an evidence. Freedom affirms itself as the most sublime characteristic of human nature, as well as the symptom of her precariousness and corruption. Freedom could be compared with reason, as Locke intends to investigate the limits of both, without ever thinking them as franchisable.

KEYWORDS: Liberty; Reason; Legality; Christianity; Locke.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 71-93

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8392>

ISSN: 1825-9618



La idea de libertad en Locke ha recibido mucha menos atención de lo esperable<sup>1</sup>. Mucha menos que su concepto insignia, el de propiedad. En general, la idea es dada por supuesta en su significado y permanece, para la mayoría de los lectores no especializados, como un axioma anacrónicamente entendido desde el presente o como un vago telón de fondo, que se amalgama, o bien con el uso sin restricciones de la propiedad, o bien con el derecho de resistencia. Tampoco en la literatura especializada hay acuerdo sobre la «coherencia» de Locke, en lo que respecta a su tratamiento. Y, sin embargo, la idea de libertad es un prisma imprescindible que muestra no sólo las diversas y cambiantes perspectivas que el autor tuvo sobre ella, a lo largo de su obra, sino también los despegues del liberalismo respecto de otras cosmovisiones, como el cristianismo, y su progresivo pivote entre ser una teoría moral y una teoría económica. El recorrido argumental de la idea de libertad es un condensado de esos cambios, en Locke y también más allá de él, y permanece, por eso, como el lugar desde el cual ejercer una crítica posible a los devenires posteriores del liberalismo.

La idea de libertad, en Locke, no tiene un significado unívoco. Sin embargo, algunos puntos comunes pueden ser indicados. El primero es que es una libertad moral, que califica a un agente moral. La libertad no es ni *licencia* para hacer lo que se place, ni es lo opuesto a la determinación, sino que, cuanto más racional es el agente, más determinado estará a actuar *bien*. En los hombres (podría decirse “seres humanos”, pero Locke suele tener en cuenta la distinción de sexo), la libertad es sobre todo un deber, una obligación moral y también un privilegio como criatura inteligente, al que se debe responder con el correspondiente esfuerzo y trabajo de reflexión. Su relación con la ley es intrínseca, sobre todo con la ley natural, comprendida como una ley que regula el orden del cosmos, un orden dotado de sentido teológico. Por tanto, la libertad es una obligación para los racionales, un deber moral antes que un derecho, concomitante a la obligación de desarrollar la capacidad innata de la razón, que, sin embargo, será siempre limitada entre los hombres.

Pero la libertad es también un derecho que es el fundamento de todos los demás derechos y que funge como indicador, tanto de la diferencia antropológica – de los racionales y piadosos, respecto de los irracionales y ateos; de los hombres, respecto de los animales; de los hombres respecto de los animalizados o criminales –, como del tipo de régimen político – libre o esclavizante – y del nivel civilizatorio de una sociedad. Es un derecho consustancial a la naturaleza humana y, por tanto, inalienable: si se quiere ser

<sup>1</sup> Agradezco a Ignacio Mancini, del Instituto de Investigaciones «Gino Germani» por las búsquedas bibliográficas y a los referatos de este texto, por sus valiosos comentarios.



hombre, se debe ejercitar la libertad. Por tanto, es un derecho/deber activo, que precisa de la cooperación, del ejercicio del agente al cual califica. Si un gobierno atenta contra la libertad, ese atentado debe tomarse como causa legítima para la resistencia; como indicador de que, tras el golpe a la libertad, se irá contra todo. Por eso, la libertad es el concepto fundamento, cuya violación es indicador de riesgo y causal para ejercer una violencia que, para Locke, será razonable. Es la idea que permea a todas las demás, sobre todo al poder, porque la libertad es un modo del poder, un tipo de poder.

Estos puntos respecto de la libertad son evidentes en la obra madura de Locke, sobre todo en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690) – que son los textos a los que aquí aludiremos mayormente. Sin embargo, las sucesivas modificaciones de la idea de libertad entre uno y otro, así como entre las diversas ediciones – y mucho más, si se consideran los textos tempranos, escritos entre 1660 y 1670, o posteriores, como *The Reasonableness of Christianity*, de 1695, permiten pensar a la libertad como problema (sobre todo, como problema político). Como una indagación, antes que como una evidencia. Porque la obligación moral de la libertad, la obligación de estar a la altura del raciocinio, que es una capacidad innata en los hombres, es vista por Locke como una obligación poco respetada y por pocos – e incluso por esos pocos, no todo el tiempo. La libertad corre el mismo derrotero que los límites de la razón, en un pensador que escribe para explorar esos límites, pero nunca para considerarlos franqueables. Y, por tanto, la libertad precisa de muletas, de dispositivos que suplan lo que ella no puede ser: ser la guía preferencial para actuar, entre los hombres.

Por eso, la libertad se afirma como la característica más excelsa de la naturaleza humana, a la vez que el síntoma de su precariedad y corrupción. Se despliegan, por tanto, dispositivos sustitutos, que la complementan y muchas veces, parecen contradecirla, como el hábito, la pedagogía o la fe. Esos dispositivos son necesarios porque Locke no sólo crea al agente moral, al agente libre y responsable por sus actos, sino que ese agente es el elemento del consenso social, que funda y hace durar a una sociedad política, que es una sociedad donde reina cierto acuerdo moral básico en torno a ciertos modos de hacer y creer. Por eso, y no paradójicamente, la libertad, en tanto deficiente para gobernar la conducta siempre – y esto implica una definición de la naturaleza humana – precisa ser completada, reparada, complementada por otras formas de establecer esa guía – desde la educación a la religión –, que también inciden – y quizá más que ella – sobre el juicio del agente. Se debe propiciar el ser libre entre los que se pueda y encontrar modos de gobernar la

conducta de los que no lo son, por razones de inmadurez, pobreza, envilecimiento o diferencia sexual.

Comparar entre obras implica un modo de interpretar a Locke, que obviamente no es el único, y que pareciera dar una cierta idea de evolución<sup>2</sup>. Como si los problemas que plantea el tratamiento lockeano de la libertad, al ser identificada privilegiadamente con la deliberación del agente, restringido el alcance de la razón y planteada, a la vez, la necesidad de que ese mismo juicio individual haga perdurable la sociedad política, se resolvieran paulatinamente con la imposición de una «ideología» – digamos, el cristianismo –, en el texto de 1695<sup>3</sup>. Un uso utilitario y moderno de la religión, que acercaría a Locke a muchos otros pensadores de la época.

No se pretende aquí, sin embargo, plantear una línea argumental evolutiva, porque no se sostiene que *Reasonableness* clausure el problema de la libertad, al pretender reconciliar la razón y las Escrituras. La libertad permanece siempre un deber del sujeto y Locke fue un pensador que creía que allí radicaba lo mejor de la naturaleza humana, pero también algo difícil de lograr y de sostener. Quien toma a la libertad como una obligación, aun cuando fracase en ser feliz por ella, no es el problema. Él no constituye un problema social, sino que fue alguien que erró en sus preferencias, con las consecuencias que eso depare para su vida o su salvación. El dilema es cómo formar sociedades en las que incluso aquellos que, por alguna razón u otra, no adoptan esa obligación de la libertad, permitan una existencia social compatible con ella. Pero el dilema es también cómo, en el mismo sujeto, pueden convivir momentos de ejercicio de la libertad con momentos de puro hábito y de compenetración en las faenas cotidianas, y cómo, a nivel social, puede suceder que la libertad pueda seguir siendo un horizonte para guiar mayormente la conducta individual. O, para decirlo en la estela de Hannah Arendt, cómo vivir socialmente, de modo que pueda ejercerse el juicio sobre *cómo actuar* y no se aplaque su posibilidad con rutina, inercia o técnica.

1. «*Quedar en libertad*». *La libertad como estado, en el Ensayo sobre el entendimiento humano*

El *Ensayo* fue escrito, como se sabe, para inquirir sobre los límites de la capacidad humana de conocer. Es un texto que afirma esos límites y, lo que es más importante, sostiene la necesidad moral de aceptarlos y no pretender, orgullosamente, ir más allá de ellos, ponerse «en osado conflicto» con la

<sup>2</sup> Es así, al menos, en la sugerente lectura de S. WOLIN, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2004, capítulo 9, pp. 257-315.

<sup>3</sup> *Ibí.*, p. 300.



«propia constitución» (E 1.1.5) y pecar de soberbia<sup>4</sup>. La pregunta central que plantea Locke es qué conocimiento es legítimo esforzarse por tener. Ese conocimiento válido, para el cual, además, es suficiente el corto entendimiento que se posee, es sobre la conducta, sobre los deberes morales, que son deberes cristianos. Es dentro de estas *restricciones* epistemológicas y desde este énfasis en la «conducta» – antes que en la práctica –, en detrimento de las especulaciones teóricas, que debe entenderse la libertad en Locke. Dice:

«Por cortos que se queden sus conocimientos [los de los hombres C.A.F.] respecto a una comprensión universal o perfecta de lo que existe, asegura, sin embargo, a su gran interés tener suficiente luz para conducirlos al conocimiento de su Hacedor, y para mostrarles cuáles son sus deberes» (E1.1.5).

La moral es entonces el «mayor interés de los hombres en general» y «la ciencia más propia» – y no las ciencias naturales, que no son ciencias, dado que las cualidades últimas de los cuerpos nos son incognoscibles (E4.12.11).

Los hombres están situados en una posición intermedia en el orden jerárquico de la creación. Esa posición media deja en manos del intérprete dilucidar si se trata de un lugar más cercano a la nada (E3.6.12) o privilegiado respecto de los otros seres, como mostrará el desarrollo de la idea de libertad, en el *Ensayo* (donde los hombres, ante una acción dada, tendrán un rango mayor de libertad que los animales no-humanos, también capaces de volición o libertad, y uno menor que el de los ángeles o Dios, que no precisan deliberar sobre el bien, antes de actuar o no) (E2.10.9). En el orden de la creación, que debe ser visto como una «imagen integral»<sup>5</sup>, un todo significativo, cada rango de seres tiene una función que aporta al conjunto y derechos de dominio sobre los seres inferiores, pero no sobre sus congéneres. Y todos permanecen propiedad de Dios, el único de los seres en el que soberanía y propiedad se identifican absolutamente<sup>6</sup>. En ese orden, en esa «gran cadena del ser» que es normativa y sujeta a leyes, dado que la mayoría de los seres cumplen con la regularidad de las leyes físicas, los hombres han perdido su *status* con la caída de Adán. Desde entonces, su posición intermedia conlleva además la obligación a trabajar en el desarrollo responsable de sus capacidades innatas, de su razón, en pos de seguir la ley moral, a la que deben plegarse voluntariamente, dada su inteligencia. Tener una interpretación de qué

<sup>4</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E), Buenos Aires, FCE, 2005. Cotejado con J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. NIDDITCH, Oxford, Oxford University Press, 1975. A E sigue parte, capítulo, parágrafo.

<sup>5</sup> J. DUNN, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 87.

<sup>6</sup> Al respecto, ver K.M. MCCLURE, *Judging Rights. Lockean Politics and the Limits of Consent*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1996.

alcance tiene para Locke la caída de Adán y cómo ella tiñó a la humanidad en su conjunto, es importante para dilucidar qué implica la idea de libertad.

La libertad es una idea derivada de la idea de poder. A la idea de poder, la mente llega conjuntamente por las fuentes de las sensaciones y la reflexión, al observar que pensamos o que movemos el cuerpo (E2.7.8). Cuando la mente, informada por los sentidos, advierte que una cosa *deja de ser o empieza a existir*, o nota un *cambio* en sus ideas, adquiere la idea de poder (E2.21.1). Poder, por tanto, es una idea simple, que implica cambio y relación, comparación entre ideas, porque no puede decirse que haya cambiado algo en la cosa. El poder es de dos clases: pasivo, cuando se es capaz de sufrir un cambio; o activo, cuando se es capaz de efectuarlo, que es para Locke la «significación más propia de poder» (E2.21.2,4.) y aquello que asemeja a Dios y los hombres. La idea de libertad es presentada entonces como subsidiaria de la idea de poder, como un tipo de poder, como la «idea de un poder en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente que prefiera lo uno sobre lo otro» (E2.21.8).

Algunas cuestiones son remarcables: la libertad es una idea a la que se arriba, sobre todo, reflexionando sobre el poder. Implica, por tanto, pensamiento; es pensamiento. Como dirá Locke, «no puede haber libertad donde no hay pensamiento» (E2.21.8). Pero es un pensamiento que refiere a la acción – sea o bien en su *consecución* o bien para *evitarla*. Supone, por tanto, entendimiento y voluntad, que son poderes de la mente, con los cuales ella *percibe* ideas, signos y sus relaciones y *prefiere* una cosa sobre otra (las mal llamadas, «facultades» de la mente). La libertad, como tipo de poder, supone estos otros poderes – entendimiento y voluntad –, pero no se identifica con ellos. Un agente es libre si puede hacer o no hacer, realizar o no realizar una acción de acuerdo a su volición o preferencia; pero no es libre su voluntad, ni lo es su entendimiento. Libres son sólo los agentes, los sujetos morales, y no sus facultades. Un acto libre es un acto voluntario, es un acto que se relaciona con una preferencia del agente, pero no todo acto voluntario es libre – por ejemplo, para parafrasear a Locke, un parálítico que prefiera seguir sentado, no es libre en su acción de quedarse así y, por tanto, su acción es voluntaria pero no libre, sino necesaria; porque para ser libre ambas posibilidades debieran estar abiertas (quedarse sentado o pararse), según su volición. Tampoco toda percepción de ideas conlleva realizar una acción – no toda percepción de un bien, lleva al sujeto a hacer algo para conseguirlo. La libertad es poder organizar los pensamientos de la mente o los movimientos del cuerpo para realizar o no una acción, según la propia preferencia o volición y, por eso, es un poder dual – el poder de *hacer* una acción, según



volición, y el poder de *restringirse* de hacerla, según volición. Siempre que una restricción impida el ejercicio de ese poder dual, o alguna compulsión anule la posibilidad de actuar o no, «deja de existir la libertad, así como la noción que tenemos de ella» (E2.21.10).

El desarrollo argumental del capítulo 21 de la segunda parte del *Ensayo*, que versa sobre el poder, parece bifurcado en dos vías. En la primera vía, Locke afirma que la libertad es, sobre todo, un poder dual, el de realizar o no una acción – poder pensar, moverse –, de acuerdo a la propia preferencia o volición. En la segunda vía, entreverada con la idea de deseo, *suma* a esta definición que la libertad es, sobre todo, la *suspensión* de la determinación a actuar, hasta evaluar qué efectos tendrá esa acción y qué bien se persigue con ella, en el marco de una jerarquía moral de bienes. Esta suspensión es también un poder y este poder de suspensión y deliberación es llamado la «fuente» o basamento de la libertad (E2.21.47). Estos dos sentidos de libertad, que conviven en el cuerpo del texto (libertad como poder dual de consecución o restricción de la acción, según volición; libertad como poder de suspensión de la determinación de la voluntad y deliberación sobre la adecuación del bien perseguido), si bien no son excluyentes ni contradictorios, tampoco se identifican<sup>7</sup>. Lo que está en medio de ellos es el disímil y hasta incómodo lugar de la determinación de la voluntad a la acción, en el pensamiento moral de Locke.

En la recapitulación del capítulo, Locke reconoce que, de la primera a la segunda edición del *Ensayo*, sometió lo dicho sobre la libertad a una revisión de «mucho rigor» (E2.21.71). Pero si bien no explicita que el objeto del examen riguroso sean estas dos vías que mencionamos, discute la

<sup>7</sup> Coincido con Don Garrett en que en no hay contradicciones ni inconsistencias, en el tratamiento de la libertad en Locke, en este capítulo. Locke reconoce explícitamente que ha revisado su argumento de la primera edición, en lo que respecta a «qué determina la voluntad». Esta revisión deja dos sentidos de libertad, que a sus contemporáneos (y no sólo a ellos) resultó desconcertante, porque hay determinismo y a la vez, espacio para la libertad. En un contexto epocal en el que reconocer o no la existencia de una «voluntad libre» (que Locke explícitamente trata como un uso impropio del lenguaje), definía pertenencias teológico-políticas al interior del protestantismo, Locke toma un camino polémico, intermedio si se quiere. En mi interpretación, ambos sentidos de libertad coexisten, pero sostendré que, a partir de la segunda edición, el segundo es el prevalente y por eso la libertad puede experimentarse como un estado, un «quedar en libertad» de la mente, un liberarse temporalmente que, sin embargo, no niega la determinación de la voluntad. Al respecto, ver D. GARRETT, *Liberty and Suspension in Locke's Theory of the Will*, en M. STUART (ed), *A Companion to Locke*, Walden and Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2016, pp. 260-279. Para una visión contraria, ver entre otros, V. CHAPPELL, *Locke on Freedom of the Will*, en G.A.J. ROGERS (ed), *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 101-21. Para un mapa de las divisiones teológico-políticas en el tratamiento de la voluntad y el libre arbitrio, ver J. HARRIS, *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

«indiferencia» en el actuar que muchos de sus objetores asociaban con la idea de libertad. Quisiera saber, dice Locke, dónde ubican los objetores la indiferencia, porque la libertad es actuar o no, *en virtud del juicio del entendimiento*, que, a su vez, determina a la voluntad. Porque «no se admite que ningún agente sea capaz de libertad, sino a consecuencia del pensamiento y del juicio» (E2.21.71). No obstante, esta visión racionalista de la libertad, en la que la voluntad de llevar a cabo o no una acción se determina por el juicio del entendimiento, por “el mayor bien en vista”, convive, a partir de la segunda edición, con la determinación de la voluntad, ya no por el entendimiento, sino por el deseo o malestar [desire/uneasiness]<sup>8</sup>. Y ambas, la determinación de la voluntad a la acción (o inacción) por el juicio del entendimiento o por el deseo, conviven con el otro registro de libertad, como suspensión de esas determinaciones (sobre todo de la más fuerte, que es la determinación de la voluntad, por el deseo). La libertad, en otras palabras, es la muestra de la oscilación de la teoría moral de Locke, entre el racionalismo y el hedonismo. La libertad es una obligación que se cumple en esos momentos en los que el sujeto individual asume, a conciencia, el trabajo de determinarse en un otro sentido que el espontáneo, contrariando su propia naturaleza, reestructurando los placeres que lo mueven. Es una obligación, un deber, el fruto de una pedagogía, de un esfuerzo consciente y no el estado rutinario de la existencia. Veamos.

La libertad es, en un primer sentido, el poder dual de llevar a cabo una acción o no, según volición. Pero la voluntad está mayormente determinada<sup>9</sup>. La volición, el acto de preferir o no, se sigue necesariamente, una vez que se ofrece una cuestión al pensamiento (E2.21.23). Por tanto, como decíamos, si la cuestión no fuera impropia de plantear (porque sólo son libres los agentes), podría decirse que la voluntad no es libre, sino determinada. Otra cosa es el

<sup>8</sup> Para Garrett, la revisión por parte de Locke se debe, sobre todo, a los desafíos que plantea la lectura de W. Molyneux. La «doctrina de la suspensión de la determinación de la voluntad» (lo que aquí llamo el segundo sentido de libertad), para Garrett, se introduce en el capítulo, para dar solución a la «depravación de la voluntad», que Molyneux atribuía al primer sentido de libertad en Locke. Es decir, Molyneux objetaba que fuera justo castigar a un sujeto porque su entendimiento no fuera suficiente para determinar la voluntad, según la comprensión de un verdadero bien. Para Garrett, es sobre todo Molyneux el que lleva a Locke a extender el rango de libertad, en los humanos, para incluir la responsabilidad del agente por el bien en el que se cree y al cual persigue con la acción o inacción. Para Chappell, en cambio, el cambio en el capítulo se da, sobre todo, entre la cuarta y quinta edición del *Ensayo*, a partir de la correspondencia entre Locke y Phillippus van Limborch. Para Chappell, Locke reconocería que entre el determinismo de la volición (o que el sujeto no es libre para determinar la volición, en la primera edición) y la suspensión de la determinación de la voluntad (introducida en la segunda edición), habría una manifiesta incoherencia. La versión final del texto quedaría así inconsistente, oscilando entre dos posturas inconciliables de libertad. Al respecto, ver D. GARRETT, *Liberty and Suspension*, p. 269 y sig.

<sup>9</sup> La voluntad está determinada, mayoritariamente, por el malestar presente más grande que percibe el sujeto. Poder suspender ese determinismo causal y poder deliberar sobre el bien que se persigue con la acción o inacción, es una excepción. Por eso, la libertad, en el segundo sentido, es el poder de introducir un compás de espera en la cadena de determinación de actos por el malestar presente. Es decir, Locke no niega el determinismo y tampoco anula la libertad.



deseo. El deseo es un «malestar» [uneasiness] que también determina la voluntad: la determina más, con más fuerza y urgencia, que el juicio del entendimiento. Este es el cambio de énfasis que va pudiéndose leer en el cuerpo del texto: el progresivo poder de determinación que Locke reconoce al deseo, por sobre el entendimiento, para llevar al agente a la acción. Por este cambio, la libertad es un poder que se mide, sobre todo, en relación al deseo. Dice Locke:

«Me parece, después de mirar la cosa por segunda vez, que lo determinante de la voluntad no es, según se supone generalmente, el más grande bien a la vista, sino que es algún malestar (y las más de las veces el malestar más premioso) que el hombre experimente. Eso es lo que sucesivamente determina la voluntad y nos pone en trance de realizar las acciones que realizamos. A ese malestar podemos llamarlo, como lo es, un deseo, porque es un malestar de la mente a causa de un bien ausente. Todo dolor corporal, de cualquier clase que sea, y toda inquietud de la mente constituyen un malestar; y a él siempre va unido un deseo igual en proporción al dolor o a la inquietud que se sienta, y apenas se pueden distinguir las dos cosas» (E.2.21.31).

Entonces, «después de mirar la cosa por segunda vez», lo que «de momento a momento» determina la voluntad, «de un modo inmediato», es el deseo, que es el malestar que provoca al sujeto fijar el objeto en un bien ausente, «ya sea negativo, como alivio del dolor, como positivo, como gusto de algún placer» (E2.21.33). El deseo, y su proporción igual de malestar a causa del dolor o del placer subjetivos, es lo que constituye (antes que el entendimiento o la percepción de un bien objetivo), «el resorte de la acción». Por eso, ese malestar es bienvenido, porque es el motor que lleva a moverse.

«Cuando un hombre está perfectamente satisfecho con el estado en que se encuentra, lo que acontece cuando está libre de todo malestar, entonces, ¿qué industria, qué acción, qué voluntad le queda si no la de continuar con el mismo estado?» (E2.21.34).

Por tanto, no es la pura percepción del bien, sino el malestar, lo que determina la voluntad (E2.21.35). No es el bien sin más, sino el bien *si es que está* acompañado de deseo. Es el bien que despierta al deseo y lleva a que el sujeto se disponga a conseguirlo – en una estructura siempre teleológica de la acción. Esto explica que los hombres, aun percibiendo con el entendimiento un bien mayor, o incluso el bien futuro mayor, como es el de la salvación eterna, prefieran, sin embargo, placeres presentes mundanos, definidos subjetivamente como bien, que no llevan a ella. Locke lo lamenta, pero la deriva del liberalismo posterior modulará al deseo y ya no al entendimiento, como el modo más eficaz del gobierno de sí, ya sea por la economía (en donde el deseo es la savia que motoriza el consumo y el endeudamiento), como

propiciando la resistencia a esos mismos parámetros de gestión de la vida, al buscar reapropiar o autonomizar el deseo<sup>10</sup>. Dice Locke, revisándose:

«Parece ser una máxima tan bien establecida por el consenso de todos los hombres, que es el bien, el mayor bien, lo que determina la voluntad, que cuando publiqué por primera vez mi opinión sobre este asunto la dí por supuesta; y me imagino que muchos serán a quienes les parecerá más excusable el haber obrado así, que el hecho de aventurarme ahora a alejarme de una opinión tan recibida. Sin embargo, lo cierto es que, en vista de una investigación más rigurosa, me veo obligado a concluir que el bien, el mayor bien, aun cuando aprehendido y confesado como tal, no determina la voluntad, hasta que nuestro deseo, despertado en proporción a ese bien, provoca en nosotros un malestar por su ausencia» (E2.21.35).

No se trata entonces de comprender cuál sea el bien mayor. No se trata de que el hombre dilucide qué sea, por ejemplo, la pobreza (la propia o la de los otros), qué sea la penuria o qué la virtud, sino que

«hasta que no sienta *hambre y sed de justicia*; hasta que no experimente un malestar por falta de ella, su voluntad no se determinará por ninguna acción encaminada al logro de ese admitido bien mayor, sino que cualquier otro malestar que sienta prevalecerá y conducirá su voluntad hacia otras acciones» (E2.21.35).

Sin *hambre y sed* por esos valores, por más excelsos que sean, por más que se los comprenda, no habrá acción. Cualquier incomodidad actual, por nimia que sea, desviará la voluntad y llevará al sujeto a preferir moverse antes por evitar esa pequeñez que lo perturba. Este anti-intelectualismo de Locke va más allá del clásico lema de Ovidio de «veo lo mejor, lo apruebo, y sigo lo peor», que él mismo cita. Se trata de un escepticismo en torno a las posibilidades del entendimiento para determinar la acción hacia el bien, por la mera contemplación misma del bien. Se trata, por tanto, del reconocimiento de la necesidad de ir más allá de ese lamento. Parafraseando a Pascal, el entendimiento es tan débil que hasta una mosca lo distrae y ni siquiera alcanza a reconocer aquello que tiene vedado. Y para evitar que esa distracción desvíe constantemente la acción, al bien hay que acompañarlo de un deseo acorde a su consecución – lo que supone que algunos bienes resultarán no deseables y otros sí, en una investigación sociológica por hacer, en cada caso.

La libertad, entonces, no es ni seguir, ni no seguir al deseo y su fuerza incomparable de determinación de la voluntad. Sino, en un segundo sentido, ser libre es *suspender* la determinación a actuar según ese deseo actual, *hasta tanto* no se haya establecido un juicio sobre si esa acción conviene o no a la *propia* felicidad y luego, a la salvación eterna. Cualquier lector sabe que estas palabras, propia felicidad y salvación eterna, no son equivalentes. Pero Locke confía que, en la suspensión del juicio, podrá acoplarse al bien de la salvación eterna, como sumo bien, el deseo correspondiente, y así abandonar los

<sup>10</sup> S. WOLIN, *Politics and Vision*, Boston, Little, Brown and Company, 1960, p. 298 y sig.



placeres mundanos que desvíen o contraríen su camino<sup>11</sup>. Y si no lo hace cada quien, en ejercicio de su libertad, se hará por medio de los castigos y recompensas de las leyes civiles, que no sirven para restringir a la libertad, sino para protegerla y «expandirla», para darle oportunidad de ser, al añadir otras muletas que desbalancen el juicio.

Por eso es que aquellos que no puedan fijar un bien trascendente, como bien deseable y polo de atracción de la acción moral – como son los ateos –, no pueden tolerarse en una sociedad<sup>12</sup>. Porque como bien dice Raymond Polin, creer en el dogma de la salvación ultraterrena es el fundamento de la existencia de la libertad – y el freno contra el puro hedonismo inmediatista, porque si no hay nada que esperar, sería racional que «*comamos y bebamos, gocemos de todo lo que nos deleita, que mañana moriremos*» (E2.21.55). Dirá Locke:

«Cualquiera sea la necesidad que determina la búsqueda de la bienaventuranza verdadera, esa es la misma necesidad que, con igual fuerza, obliga a suspender, a deliberar y a escrutar cada deseo sucesivo, para saber si su satisfacción no se interpone en el logro de nuestra verdadera felicidad y no nos descarría de ella» (E2.21.52).

La «fuente» o el basamento de la libertad es, entonces, la suspensión de la determinación de la voluntad por el deseo actual; es la suspensión de la consecución o no de la acción, dada esa determinación, hasta tanto no se delibere sobre los efectos y la conveniencia del bien subjetivo o placer, que se persigue con ella. Suspensión y evaluación; suspensión y deliberación de la inscripción de ese bien subjetivo o placer que se desea, dentro de la escala de bienes que conllevan a la felicidad «auténtica». Por eso, la revisión lockeana de la libertad, no obstante hace convivir ambos sentidos de la idea – como poder dual o como poder de suspensión y deliberación –, pone el acento en este segundo sentido y desbalancea el poder del entendimiento respecto de la fuerza de determinación del deseo, sobre la voluntad: la fuente o el fundamento de la libertad es la decisión de suspender la determinación de la voluntad a la acción (o a la inacción), para evaluar moralmente el bien o

<sup>11</sup> Para Yaffe, una agencia libre integral precisa no sólo el poder dual de llevar a cabo una acción por volición o restringirse de hacerlo, por volición, sino también un «*elusive something*», una suerte de autotranscendencia del agente, que determinaría que finalmente se rija por el bien. Es decir, libre es quien puede regirse por el bien, hacerlo coincidir con su placer subjetivo. Porque, aun cuando pudiera suspenderse la determinación de la voluntad para deliberar sobre el bien que se persigue, podría suceder que, por estupidez, poca evidencia, etc., volviera a perseguirse un mal, revestido de placer. Yaffe intenta reconciliar placer subjetivo y bien, que no necesariamente coinciden. Pero creo que la libertad es, sobre todo, el poder de suspensión y deliberación y ese poder hace responsable al agente por lo que persigue. Locke no elimina que lo que persigue el agente es lo que le promete placer, lo que él considera bien, aun cuando los castigos y recompensas divinos busquen hacer coincidir ese placer con el bien auténtico. Ver G. YAFFE, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

<sup>12</sup> El caso de los católicos es más por lealtad dividida entre el Papado y la soberanía nacional. J. LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2008.

placer que se busca<sup>13</sup>. La revisión pone en primer plano al deseo, con una significación ambivalente. Porque, como decíamos, el entendimiento pasa a un segundo plano respecto del deseo, que aparece como la fuerza más importante de determinación de la voluntad o «el resorte de la acción». Por eso, más que una condena o una falta, el deseo «es una perfección de nuestra naturaleza», que debe inclinar la voluntad a llevar a cabo o no la acción, *preferentemente*, luego de un «examen sincero» (E2.21.48). Pero el deseo también es un malestar, un mal que inclina naturalmente la naturaleza humana y puede obstaculizar la felicidad, al mantener determinada a la voluntad por la inquietud presente y su intemperancia.

La libertad, entonces, se vuelve, sobre todo, el poder de hacer consciente la determinación de la voluntad y suspenderla, hasta tanto se delibere sobre el carácter del bien que se persigue con esa acción. Se vuelve un acto de pensamiento, un poder de los seres racionales de poner un compás de espera, al contrariar la compulsión y el arrebato de la voluntad. Un privilegio que no tienen los animales no-humanos y, a la vez, un trabajo del que no precisan ni los ángeles ni Dios, que siempre saben realmente del bien. La mente tiene

«el poder de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos, y así respecto de 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 comparación con los demás. En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre y de su mal uso procede toda esa variedad de yerros, errores y faltas en que incurrimos en nuestra conducta y en nuestra búsqueda de la felicidad, ya que nos precipitamos a determinar la voluntad y nos comprometemos demasiado pronto, sin que medie un debido examen de la cuestión. Para evitar eso, poseemos el poder de suspender la prosecución de tal o cual deseo, como cualquiera puede experimentarlo a diario en sí mismo. Ésta es, me parece, la fuente de toda libertad; en esto me parece que consiste eso que se llama (yo pienso que impropriamente) el *libre albedrío*. Porque mientras dura esa suspensión de cualquier deseo, antes de que la voluntad quede determinada a la acción y antes de que se realice esa acción (que sigue a aquella determinación), tenemos la oportunidad de examinar, de mirar y de juzgar la bondad o maldad de lo que nos proponemos hacer; y cuando después de un examen cuidadoso hemos juzgado, hemos cumplido con nuestro deber y hemos hecho cuanto podemos y cuanto debemos en consecución de nuestra felicidad» (E2.21.47).

<sup>13</sup> Coincido con Garrett en que probablemente no sea una «decisión» lo que lleva a suspender la determinación de la voluntad, sino también una «determinación», por otro malestar (quizá el que produce saber que ese bien o placer subjetivo que se persigue acarreará un castigo divino o la condena). Pero Locke deja allí una «laguna»: no se sabe qué determina a la voluntad a suspender su determinación. Es por esta laguna que el argumento no es un círculo: Locke no desplazaría la determinación de la voluntad por el entendimiento para enfatizar su determinación por el deseo, para después, en la versión final del texto, volver a reponer el poder del entendimiento (que sería el que lograría interrumpir la cadena causal de actos determinados, en orden a deliberar sobre el bien en el que se cree). Mi interpretación es que es siempre el deseo el que está en juego principalmente en el argumento y la libertad aparece en relación privilegiada con él, ya sea como resquicio, interrupción, poder de contra-determinación, o también efecto. Ver D. GARRETT, *Liberty and Suspension*, p. 277.



¿Qué es entonces un sujeto libre? El sujeto libre es el que, en su acción voluntaria, es determinado por un bien no aparente, por un bien que no sea sólo un placer subjetivo inmediato. La libertad de los seres inteligentes es verse determinados, por su propio juicio, al bien: elegir el bien al actuar y que ese bien que se desea, sea real. Por tanto, actuar libre es actuar *autodeterminado* al bien y esa determinación del sujeto refuerza su libertad, no la restringe. La inteligencia, como Locke la llama, determina perseguir el bien. Dios no podría elegir lo que no sea bueno, sino que está completamente determinado al bien. Y así, también, los seres más inteligentes que nosotros, como los ángeles, están más determinados que nosotros al bien. Cuanto más se aleje el sujeto de esa determinación, más se acerca al imbécil o al esclavo, o a «nuestra desgracia» (E2.21.48,50). El libre, por tanto, es un sujeto racional, que escoge perseguir la verdadera felicidad y no la imaginaria, y para eso suspende la consecución de algunos placeres y relativiza algunos malestares, en casos particulares, en función de buscar una «aquiescencia» de la mente. El racional es alguien que sabe «curarse» del torbellino de los deseos particulares, para no ser preso compulsivo de ellos, y que ha reorganizado ese torbellino, en función de desear el bien real (E2.21.53).

El libre no es un asceta, sin embargo, sino alguien que sabe detener el atropello de múltiples malestares que padece, hasta evaluarlos con prudencia y cautela, antes de actuar. Ese es su privilegio como ser inteligente, pero es también su «deber» y obligación. Es quien considera el justo valor de algo y genera un apetito en función de ese algo bueno o despierta el malestar, por poder perderlo. Por eso, el libre es el que, en la desigualdad originaria de las mentes, tan desigual como son los gustos de los paladares, ha sabido moderarse en la satisfacción inmediata, reprimirse, refrenarse. El racional es el que sabe esperar, poner un paréntesis antes de actuar, y por eso es libre, cuando así lo hace.

Ser libre, entonces, más que una definición de sí, es un *estado*. Porque la mente puede *quedar en libertad*, liberarse, antes que ser libre de cuajo. Se queda en libertad, cuando se suspende, no el deseo, sino el deseo *tal y cual*, que llevaba, por su fuerza desmedida, al actuar compulsivo. Es contrarrestar una inclinación a la precipitación, que se tiene por naturaleza. El deseo es así constitutivo de la naturaleza y puede definirse como una inclinación natural al mal, a ser irrefrenable, imprudente, impetuoso, a desviarse. Pero es por ese deseo, esa inclinación al mal, que existe la libertad como suspensión de la determinación (hasta determinarse racionalmente). Cuando ese estado de suspensión y examen se vuelve hábito, hace una diferencia entre unos hombres y otros, y puede pasar a calificar, antes que un estado, una *ruptura*

antropológica. Entre estas dos instancias, la de ser un estado o calificar al sujeto, está la libertad.

Pero otros sujetos aparecen, además del libre. Aparecen el esclavo de sus pasiones, el tonto, el loco – una tríada que se confunde – y aparece, más subliminalmente, el hombre malo. Aunque estas figuras deben distinguirse, si hubiera que establecer un criterio que las aunara, se diría que libre es aquel que sigue en su conducta a la razón, mientras que alguno de los demás calificativos describe a quien la desprecia. La libertad es ejercicio de la razón. El tonto es el que está menos determinado en su acción por la razón y esa indeterminación suele ser confundida, para Locke, con libertad (E2.21.48,50). El esclavo de sus pasiones es aquel que momentáneamente no puede suspender el actuar y, por tanto, está bajo alguna emoción violenta – como el dolor extremo, la tortura, el enamoramiento o la ira (E2.21.12,38). El loco es aquel que corre el riesgo de actuar como si el castigo eterno no existiera. Pero si se desentiende de lo trascendente y actúa mal, viciosamente, es un hombre malo (E2.21.70).

Pero el malo, el que transgrede porque sus parámetros morales no incluyen la salvación ni la condena, no es el personaje más importante en el *Ensayo* – como sí lo será en el *Segundo Tratado*. Lo más relevante – o lo que quisiera destacar, en esta lectura –, es la cantidad de situaciones en las que la libertad no entra en consideración, para la vida cotidiana de los sujetos. Dice Locke: «Un hombre despierto, estando en la necesidad de tener constantemente algunas ideas en su mente, no está más en libertad de pensar o de no pensar, que lo está de impedir que su cuerpo toque o no toque a otro cuerpo» (E2.21.12). Y luego:

«Las necesidades de nuestras vidas llenan una parte muy considerable de ellas con el malestar que proviene del hambre, de la sed, del calor, del frío, de la fatiga del trabajo y del sueño en su constante periodicidad, etc. A todo lo cual, si, además de males accidentales (como el vehemente antojo de honores, poder o riquezas, etc.) que provocan en nosotros los hábitos adquiridos por la moda, el ejemplo y la educación, y mil deseos irregulares más que se han convertido en naturales para nosotros por la costumbre, encontraremos que sólo una parte muy pequeña de nuestra vida está exenta de esos malestares, como para dejarnos en libertad de ser atraídos por un bien ausente más remoto» (E2.21.45).

Es decir, tan sólo el estar despierto pone al pensamiento en solicitud constante. Las necesidades cotidianas de la vida, sumados a los deseos artificiales que se han convertido en naturales por la costumbre, hacen que la libertad sea un ejercicio muy irregular en las rutinas diarias. De todo el hacer voluntario cotidiano, es muy poco lo que puede catalogarse de libre, reflexivo, sujeto a juicio del sujeto. La vida transcurre más bien en un estado paralelo al de la libertad, con escasos momentos como para detenerse a pensar en un bien remoto, sumergido en las distracciones que ofrece el problema



coyuntural presente. El solo hecho de estar despierto y tener que ocuparse de los menesteres de la vida, hace un lujo el juicio reflexivo. El obstáculo a la libertad en el *Ensayo* no parece tanto la maldad, sino la rutina, como una más de las distintas formas de irreflexión.

Dos cuestiones surgen de este replanteo de la libertad en Locke en el *Ensayo*. Una, como dijo Raymond Polin, es que, en Locke,

«the first manifestation of human freedom is the disruption of man's natural determination by the good and the abandonment of his judgement to the pressure of his passions. Liberty is therefore, first of all, the mark of man's imperfection and pravity. Between the Stoics and Kant, freedom represents a freedom for evil, the principle of *ein Urböses*, of a fundamental evil»<sup>14</sup>.

La libertad, como la felicidad, son obligaciones morales para una naturaleza imperfecta, corrupta y falible como la humana, y por eso, siempre será responsabilidad del sujeto trabajar por ellas. A la libertad hay que acceder, con esfuerzo. Esta corruptibilidad y la necesidad del esfuerzo es el legado de Adán.

Otra cuestión que emerge es que es difícil sostener, aquí, que el planteo antropológico de Locke sea igualitario, como bien dijo W. M. Spellman<sup>15</sup>. Los entendimientos son diferentes, por naturaleza, como también lo son los paladares. Se puede y se debe perfeccionar la libertad, trabajar sobre sí, entrenar el entendimiento, tanto como los gustos o los paladares, refrenar los deseos, evitar las urgencias. Pero hay naturalezas mejor equipadas que otras, para hacer todo eso. ¿Cercena esto a algunos de la libertad? En principio, nadie puede decir que no puede gobernar el impulso a actuar por las pasiones. Al menos, puede hacerlo «mayoritariamente» en el tiempo (no cuando está furiosamente enamorado, o cuando desea la venganza, por ejemplo) (E2.21.53). Pero no se podrá ser libre todo el tiempo, porque hay muchas acciones que se hacen por el dominio de las pasiones, o por hábito, o por inercia. Este dejo escéptico sobre la naturaleza humana es lo que, según Spellman, Locke y el protestantismo en general conservan del Agustínismo: la creencia en que el hombre y su inherente corruptibilidad sólo pueden perfeccionarse dentro de ciertos límites; que él debe trabajar por su salvación, pero que ella no está nunca garantizada. Porque no hay acceso a ella por mérito, como querían sobre todo los jesuitas, sino que permanece siempre la incerteza – o se afirma el valor del buen trabajo, por el trabajo mismo<sup>16</sup>. Si el

<sup>14</sup> R. POLIN, *John Locke's Conception of Freedom*, en J. YOLTON (ed), *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1669, pp. 1-19. Aquí, p. 3.

<sup>15</sup> W.M. SPELLMAN, *John Locke and the Problem of Depravity*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 124 y siguientes.

<sup>16</sup> A esto se suma que la ley natural no es un catálogo disponible a primera mano de moralidad, sino que se accede a ella por el trabajo reflexivo del sujeto.

hombre *tal* ha elegido bien o se ha precipitado al actuar, si ha definido su actuar por las leyes naturales que distinguen el bien y el mal y no por sus apariencias, errores o desvíos, puede observarlo él mismo, viendo el efecto en su vida y en su salvación: observando su felicidad o su desdicha y aceptando su exclusiva responsabilidad por ello<sup>17</sup>. Es porque sólo él tiene esa responsabilidad por trabajar en salvarse o no, que deben propiciarse las condiciones para el ejercicio de la libertad. Dice Locke:

«Y aquí vemos cómo acontece que un hombre puede hacerse merecedor de un castigo justo, aun cuando no hay duda de que en todos los actos particulares de su volición, su voluntad se ha inclinado necesariamente hacia aquello que estimó entonces ser lo bueno. Porque, si bien su voluntad se ve determinada siempre por aquello que el entendimiento estima ser bueno, con todo, eso no sirve de excusa, porque, debido a una elección propia demasiado precipitada, se ha impuesto a sí mismo unas normas equivocadas de lo bueno y lo malo, las cuales, por más falsas y falaces que sean, tienen la misma influencia sobre toda su conducta futura, como si se tratase de normas verdaderas y correctas. Ha viciado su paladar, y, por lo tanto, es responsable ante sí mismo de la enfermedad y la muerte que ha de seguirse. La ley eterna y la naturaleza de las cosas no pueden ser alteradas para acomodarse a su mal aconsejada elección. Si el descuido o el abuso de la libertad que tenía ese hombre para examinar lo que real y verdaderamente conducía a su felicidad lo ha descarriado, las consecuencias que se siguen de ese extravío deben ser imputadas a su propia elección» (E2.21.56).

Y, no obstante, el libre, el tonto, el loco, el imbecil, el esclavo de sus pasiones, no parecen ser figuras siempre excluyentes. Más bien, dada nuestra captura en malestares múltiples, en deseos múltiples que operan todo el tiempo, éstas no son figuras, sino *estados relativos* de los sujetos, que pueden prevalecer en uno u otro momento, ser simultáneos por grados y llegar a conformar un perfil dominante. La mayoría de los sujetos es un poco tonta, loca, imbecil y esclava de sus pasiones, como también puede ser libre, de a ratos. Porque el sujeto *queda en libertad*, antes que ser libre, al contrarrestar su inclinación al mal inherente y, por medio de la libertad, poder usar la fuerza del deseo para el bien, para la industriosisidad, para la buena acción, para el sacrificio y el reacomodamiento de sus placeres y dolores, en pos de su salvación. Hacerlo, volverse libre, es su obligación, es un deber moral. Hacerse responsable por las acciones que haga o deje de hacer, sea como libre o haciendo abuso o descuido de esa libertad, lo convierte en agente moral y da cuenta de su inscripción en la razón.

<sup>17</sup> Spellman subraya a mi entender excesivamente que se escoge el mal arbitrariamente. En el *Ensayo*, el que actúa mal piensa que actúa bien, pero es descuidado o precipitado. En el *Tratado*, interesa mucho más el que decide actuar mal, el pecador como agente (in)moral.



## 2. *La libertad como poder político, en el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*

La libertad es definida en el *Segundo Tratado* como uno de los derechos naturales, y más precisamente, aquel que es el fundamento de los demás y cuya amenaza, los pone en jaque (ST II,17)<sup>18</sup>. En el estado de naturaleza, todos los hombres están en «perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y personas como juzguen adecuado, dentro de los límites de la ley de naturaleza» (ST II,4). No están, por tanto, bajo ninguna voluntad o poder sobre la tierra, sino que se rigen, en estado de naturaleza, por la ley de naturaleza, y, en el estado civil o político, por la ley que dicta el poder legislativo que consensuaron (ST IV, 22).

Ser libre natural es poder ser el principio de la propia acción, sin que nadie lo coarte y sin pedir permiso, y disponer de la propiedad – vida, miembros del cuerpo, acciones, bienes –, dentro de las restricciones que la ley natural impone a las criaturas, en las que nunca hay propiedad absoluta. La propiedad, en sentido amplio, es, como afirmará Hegel después, la manifestación externa de la libertad del sujeto, pero la libertad no se agota en ella, porque radica, sobre todo, en el juicio<sup>19</sup>. La libertad es, además, precondition de la vida: quien ha perdido la libertad, no puede tener certeza de conservar la vida, porque ya no es dueño de sí (ST IV, 23). Es, por tanto, un derecho natural que se enmarca en una ley, que no la restringe sino que la constituye, porque donde «no hay ley, no hay libertad»:

«La finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino preservarla y expandirla; pues en todas las especies de criaturas susceptibles de [ser regidas por] leyes, donde no hay ley, no hay libertad. Pues la libertad consiste en estar exento de coerción y de violencia por parte de terceros, lo que no es posible donde no hay ninguna ley. Por el contrario, la libertad, como hemos dicho, no radica en una licencia para que cada hombre haga lo que le plazca (pues ¿quién podría ser libre si se permitiera que el capricho de los demás imperara sobre él?), sino en la libertad de disponer, como se le antoje, de su persona, acciones, en suma, de su propiedad en general, [y] de tomar medidas relativas a ésta dentro de las leyes a cuya jurisdicción se halla sometido autorizan a hacer, y, subsiguientemente, en no estar sujeto a la voluntad arbitraria de otro, sino en seguir sin obstáculos la suya propia» (ST VI,57).

La ley de naturaleza, que enmarca la libertad, es una ley de la razón, teológicamente connotada, que obliga a preservarse a sí mismo y, en lo posible, al resto de la humanidad (ST II,6). Ella constituye la base de las leyes positivas, que deben servir también, no sólo a la seguridad, sino, sobre todo, para proteger y expandir la libertad (ST VI,57; ST XI,135).

<sup>18</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el Gobierno Civil* (ST), Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, 2010. Cotejada con J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. A ST, sigue número de capítulo y parágrafo.

<sup>19</sup> R. POLIN, *John Locke's Conception of Freedom*, p. 6.

La libertad es un indicador de la presencia de raciocinio, tanto en el sujeto, que sólo adquiere libertad cuando llega a la madurez – los niños (ST VI,58-63), locos, débiles mentales o tutelados (ST VI,61), no son libres –, como en los pueblos, que son libres cuando instituyen un gobierno por consenso y basan su lazo con él en la permanencia de una relación de confianza. El nudo que Locke establece es el de libertad/racionalidad/legalidad y por eso, no se nace estrictamente libre, sino que se arriba a ese estado con la comprobación de su inscripción en la legalidad natural común (ST VI,61) – el autor oscila entre definir una edad, como «21 años» (ST VI,59), y sólo mostrar ser obediente a la ley natural. Algunos sujetos, como los siervos, que ofrecen un servicio temporalmente a su amo (ST VII,85) y las mujeres casadas, ven mermada su libertad por el tiempo que dure ese contrato, aun cuando les asigna a las mujeres un «diferente entendimiento», por naturaleza (ST VII,82). La libertad constituye una obligación inscrita en esa naturaleza racional de los hombres, que es la de comportarse de acuerdo a esa libertad, es decir, no atentando contra los demás seres racionales, ni contra la propia vida y preservándolos en lo posible, porque se es siempre propiedad de Dios (ST II,6). Ese patrón de conducta, define el cerco identitario de los racionales.

En el estado originario, en ese estado de perfecta libertad e igual distribución de poder y jurisdicción, cada hombre tiene el poder de ejecutar la ley de naturaleza (ST II, 7). Es por los efectos de ese igual poder de ejecución (o por la obligación de castigar las transgresiones a la ley común), que un hombre adquiere poder sobre otro, en lo que antes era igualdad de poderes (ST II,8). La primaria igualdad de los seres racionales, se rompe con la aparición del criminal. Con su hecho de transgresión, el criminal declara a los demás que no pertenece a la especie humana, ni se rige por la ley de la razón y, por lo tanto, que no es un hombre moral, ni tampoco es libre porque, al fin y al cabo, ya no es hombre (ST II,8; ST III,16).

Su desnaturalización por el crimen o su caída de la condición humana, lo transforma o bien en enemigo, el objeto del castigo de los demás, o bien en alguien a quien puede perdonársele la vida y dejarlo como esclavo (ST IV,23). Los esclavos, entonces, son aquellos que constituyen el reverso de los hombres/libres, pero no lo son por una condición jurídica – no hay esclavitud *de jure*, porque nadie puede alienar la libertad en un contrato, sin desnaturalizarse –, ni lo son por naturaleza, sino por su responsabilidad. Entre amo y esclavo permanece una situación de guerra, como entre el conquistador y los prisioneros (ST XV,172), como también es de guerra la relación entre el poder absoluto y sus súbditos (ST VII, 90), en un régimen despótico (o en esos regímenes que no puede decirse que constituyan una



sociedad política o civil, porque no hay un juez imparcial a quien recurrir, en caso de conflicto).

Ese poder de ejecución individual de las transgresiones a la ley natural, en cuyo acto efectivo el sujeto demuestra su racionalidad y su inscripción en la especie humana, expone también la mixtura entre interés y racionalidad – y la prevalencia del interés. Porque cada uno pondrá mayor énfasis en castigar las transgresiones que le incumben y, por tanto, no habrá proporcionalidad ni imparcialidad en los castigos (ST IX,125). Es la misma libertad natural, entonces, la que lleva al consenso para la constitución de la sociedad civil o política; que es básicamente la institución de un juez imparcial, a cargo de la ley común. La sociedad instituida es un *umpire* o árbitro (ST VII,87). El consenso que la forma es un acto de libertad natural y esto implica que nadie puede consentir por otro, sino que siempre debe haber, por parte de cada quien, el ejercicio de su libertad, para acordar explícitamente en el gobierno que se forma. Los niños y las niñas permanecen apátridas hasta que su madurez y la inscripción en la racionalidad y la libertad que ella conlleva, le permitan dar o no ese consenso (ST VIII,118). Una vez dado, ese consenso liga al sujeto, en un lazo perdurable de obligación política, que sólo se rompe con la revolución – algo que rara vez ocurre, porque los pueblos toleran más que se subleven (ST XIX,223; 224; 230). Cuando se es miembro de esa sociedad civil o política, la libertad es actuar bajo la ley dictada por un legislativo consentido. Por tanto, la obligación moral de ser libre, que resguarda el consenso, es reforzada por la obligación política que insta un gobierno que convalida la ley de la mayoría, en el Legislativo (ST VIII,95-98; ST X,132-4)<sup>20</sup>.

Dado que es porque se es libre, que se puede consensuar en formar un gobierno, dado que el gobierno surge con los fines de proteger y expandir la libertad y proteger la propiedad en sentido amplio, y dado también que no se es absolutamente propietario de sí, cualquier delegación de la libertad sería un acto desnaturalizante, irracional y nulo. No puede haber consentimiento a la alienación de la libertad, porque la libertad es el fundamento incluso de la

<sup>20</sup> Como se sabe, Locke establece una cadena de relaciones fiduciarias o de confianza, entre el pueblo y el Legislativo, como entre el Ejecutivo y el Legislativo. El «poder de prerrogativa» que le otorga al Ejecutivo también podría leerse como una libertad, algo en lo que no me adentraré aquí. El poder de prerrogativa es definido como «el poder de actuar discrecionalmente, en aras del bien público y sin que medie la prescripción de una ley – e incluso, a veces, en contra de ella» (ST XIV,160). El Ejecutivo detenta ese poder discrecional, «por la ley de naturaleza común» (ST XIV,159). Las decisiones que quedan libradas a la discreción o prudencia del Ejecutivo son: la convocatoria y disolución de la Legislatura (154-6, 167), la fijación del tiempo, lugar y disolución de las sesiones (167), el llamado a elección de los representantes de ese cuerpo (154), la administración de los distritos electorales (157-8), la concesión de indultos (159-60) y la cancelación temporaria de derechos de propiedad ante catástrofes (159). Para una relectura (aparte del texto de Dunn ya citado), ver C. FATOVIC, *Constitutionalism and Contingency: Locke's Theory of Prerogative*, «History of Political Thought», 25, 2/2004, pp. 276-297.

vida – y la vida, es propiedad de Dios. Cualquier contrato que la enajene, sería nulo como acto jurídico y la constatación de una situación de esclavitud de hecho (ST IV,23). La libertad, por tanto, es la causa, el fundamento y también el límite de la constitución y la permanencia de cualquier gobierno:

«Los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se pondrían bajo la autoridad de nadie, si no fuera para proteger sus vidas, libertades y fortunas, y para asegurar su paz y tranquilidad por medio de la promulgación de normas de justicia y propiedad. No puede suponerse que tuvieran la intención, si poseyeran la potestad de hacerlo, de conferir a uno, o a varios, un poder absoluto y arbitrario sobre sus personas y bienes, y de poner en manos de los magistrados una fuerza como para que ejerzan contra ellos, arbitrariamente, su voluntad irrestricta. Ello sería ponerse en una peor condición que la del estado de naturaleza, en donde teína la libertad de defender su derecho contra las agresiones de terceros y se encontraban en una posición similar de fuerza para preservarlo» (ST XI,137).

Todo esto es suficientemente conocido. También lo es que Locke distancia su concepto de libertad, jurídicamente enmarcado, del estado de licencia que objetaba Robert Filmer, o del anarquismo de George Buchanan, o del militarismo popular de Algernon Sydney. La imbricación entre libertad y racionalidad (y los cambios que los conceptos de razón y razonabilidad sufrían en el período en Inglaterra, identificados cada vez menos con la lógica y más con la imposición pública de valores), trasluce una marcada diferencia social en la obra de Locke, diferencia que es evidente en las disímiles disposiciones de tiempo que tenían lxs trabajadores y las elites, para dedicarse a escudriñar sus deberes morales (o para ser libres)<sup>21</sup>. Pero quisiera ahondar en una lectura de la libertad política, que ofreció James Tully, para sólo dejar esbozada la posibilidad de una perspectiva radical y contemporánea de Locke, que quizá por esa misma radicalidad resulta poco transitada.

La libertad, dijimos, es definida como un poder en el *Segundo Tratado*, tal como lo había sido en el *Ensayo*. Los hombres, en estado de naturaleza, tienen igual poder y jurisdicción unos sobre otros, y es un estado de perfecta libertad. Ningún hombre está bajo el dominio natural de otro. Esa libertad está enmarcada en la ley de naturaleza y cada uno de ellos tiene un poder de ejecución de esa ley – lo que constituye una obligación. Ahora bien, ese poder de ejecución de la ley de naturaleza es definido por Locke como un poder político natural (ST XV,171). Tully relee ese poder político natural como una *libertad política*, que es anterior a cualquier institución<sup>22</sup>.

La «doctrina extraña» que Locke reconoce estar formulando es otorgar a cada hombre, por naturaleza, un poder político (ST II,9) y, como bien dice

<sup>21</sup> C. HILL, 'Reason' and 'Reasonableness', en C. HILL, *Change and Continuity: Some Fundamental Ideas in the Seventeenth-Century England*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 103-123.

<sup>22</sup> J. TULLY, *Political Freedom*, en J. TULLY, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 315-323.



Tully, esa doctrina era tan rara en su época como lo es hoy<sup>23</sup>. La doctrina extraña es que existe la libertad de castigar individualmente las transgresiones a la ley de naturaleza, que esa libertad es una obligación enmarcada en una ley común que define la especie humana, y que esa libertad es definida como el poder político que tiene cada sujeto, en el estado natural. Este poder de ejecución de la ley de naturaleza, esta libertad, puede ser leída como el poder de castigar al criminal, entendido éste como ladrón, asesino, etc. (alguien que ejerce la violencia interindividual), en cualquier geografía que se encuentre; o puede ser leída como el poder de castigar al gobierno que se extralimita y se desvía de la ley natural común (el poder de hacer una revolución)<sup>24</sup>. El primer poder de ejecución se delega al formar la sociedad civil o política, al constituir la por consenso; el segundo permanece, como juicio del pueblo o juicio del individuo sobre el accionar del gobierno (ST XIX,240-1). *Permanece como libertad*. Cuando un gobierno ejerza violencia contra el pueblo, éste retiene siempre el derecho de juzgar qué tan grande es la falta y, en caso de percibir que así lo sea, podrá retomar esa libertad natural y ejercer su derecho de resistencia armada (ST XIX, 238;239). La resistencia como libertad, no es un mero ejercicio de defensa, sino la reapropiación del poder político natural que tiene cada sujeto que compone la sociedad civil, por medio de la revolución política (ST XIII,149; ST XIX,242;243).

Como se sabe, el *Segundo Tratado* fue recibido como un ensayo radical de afirmación del derecho de resistencia. Es lo que fue, de hecho, más allá de toda discusión sobre la fecha de su redacción: una defensa contra la persecución política de los *Dissenters* durante la Restauración. Mucho de su rechazo consiste en que quizá su época sí entendió de qué se trataba el concepto de libertad que allí se manejaba y la «doctrina extraña» que Locke quería sostener, al menos en esta lectura que esboza Tully. Que el poder político esté espontáneamente en los sujetos y pueda retomarse, en caso de ruptura de la confianza hacia el gobierno, en una revolución política, lleva a algunas consideraciones que ponen a Locke más allá de los rótulos de liberal o republicano. Primero, dado que el poder político es natural, no se aprende como resultado de la participación o la socialización en las instituciones políticas vigentes, como quería el republicanismo. El poder político puede modelarse por esa participación o socialización, pero no depende de ella y la libertad siempre será el juicio que puede suspender la inscripción del sujeto

<sup>23</sup> J. TULLY, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, p. 315.

<sup>24</sup> La «doctrina extraña», en cuanto violencia intersubjetiva que puede ejercerse en cualquier geografía, independientemente de la jurisdicción y de si haya o no gobierno reconocido, lleva a una teoría de la colonización que permite el castigo individual, ya sea de o por parte de piratas, amerindios, etc. Es paradójico que sea la contracara de la libertad, a menos que se cuestione la universalidad de esa concepción de libertad.

en esas tradiciones, para saber cómo actuar. Segundo, que para evitar el dominio despótico no son suficientes las instituciones – ni los *checks and balances*, ni la adecuada representación, ni la división de poderes, ni tener acceso a jueces –, sino que, siempre, la última instancia para evitarlo es la prevalencia del derecho natural de resistir y ejercer la libertad por parte del pueblo.

La libertad, entonces, pivotea entre el consenso activo a un gobierno razonable y la violencia que se tiene derecho a ejercer, como pueblo, si ese gobierno es juzgado como irracional, al avanzar contra las propiedades y las libertades de sus gobernados – una violencia popular que repele la violencia del gobierno y su declaración de guerra, al desviarse de la ley.

Esta posibilidad siempre latente de ejercer la violencia racional y legítimamente, en la «apelación a los cielos» del acto de la resistencia popular, hace de la libertad un concepto que va más allá de la no-dominación republicana, como leía Isaiah Berlin, o el derecho de no-interferencia liberal<sup>25</sup>. En la mezcla entre libertad y poder político, el *Segundo Tratado* sienta las bases de una posibilidad de cambio revolucionario de los gobiernos, una posibilidad que está asentada en el mismo estado natural de cada quien y en el juicio libre que retiene, incluso como gobernado.

### 3. *Para concluir*

Como hemos visto, la libertad es la obligación que se impone a los seres racionales, de inscribirse en una ley, en un orden, en una identidad teológicamente connotada. No hay libertad sin racionalidad en el sujeto y sin un orden normativo, que dé a esa racionalidad subjetiva, parámetros morales objetivos. El ejercicio de la libertad indica que se está ante un sujeto racional, normativamente orientado, que se hará responsable por sus actos: que se está ante un sujeto moral.

Pero esta inscripción de la libertad en la racionalidad se da, paradójicamente, en un pensador que escribe para mostrar sus límites. Si hay alguien que puede leerse como un pre-kantiano en la determinación a mostrar las restricciones de las posibilidades humanas de conocer y la necesidad de aceptarlas, es Locke. La libertad es el fundamento de todos los derechos, la base incluso de la vida, pero su inscripción en la razón humana, que es restringida por naturaleza, con accesos infranqueables, la ata a sus límites. La libertad es el esfuerzo que hacer deben los racionales para que la inmersión en la vorágine cotidiana no anule toda posibilidad de juicio

<sup>25</sup> I. BERLIN, *Dos conceptos de libertad y otros escritos* (1958), Madrid, Alianza editorial, 2005.



autónomo y los arroje, compulsivos, a moverse y a pensar a tontas y a locas. A vivir distraídos o como autómatas. Por eso, la libertad se vuelve un estado, un liberarse temporalmente, una suspensión, un *intermezzo*.

Que la libertad quede encorsetada en los límites de la razón humana es un problema no sólo para la salvación o la condena de los piadosos, sino, sobre todo, para las comunidades políticas. Porque, por la razón, cada quien accede a saber cómo comportarse, al escudriñar la ley natural y sus deberes morales – una ley, además, que no es un catálogo impreso a mano del actuante, sino un trabajo de autorreflexión. La política, en Locke, es subsidiaria de la moral y por eso, qué tanta capacidad, cuánta disponibilidad de tiempo y qué condiciones sociales tendrán los hombres para saber de esos deberes morales, es prioritario.

Locke es escéptico al respecto. La fractura social entre unos y otros (entre elites y trabajadores; adultos e infantiles; racionales y locos; mujeres y hombres; connacionales y migrantes; europeos y amerindios), se torna evidente. Se precisan otros dispositivos que complementen y hasta suplanten la libertad, cuando ella se vuelve un ejercicio excepcional: el hábito, la educación, las Escrituras, como en *The Reasonableness of Christianity*. El disciplinamiento, al fin, que reestructure los placeres.

Sin embargo, la obligación de ejercer el juicio en orden a actuar, el no aceptar doblegarse ante el poder arbitrario de un igual (sino a costa de desnaturalizarse), el derecho a resistir una violencia gubernamental que se percibe que atenta contra las mayorías – y aun cuando ese gobierno haya sido antes consensuado –, son multívocos y potentes sentidos de la libertad que no se confunden con esos suplementos. Son destellos que no quedan opacados por las resignaciones que Locke muestre respecto de la naturaleza humana, ni por cómo se haya sobreentendido su teoría, incluso su concepción de la libertad.

La libertad aparece como un esfuerzo, sin garantías, por no verse llevado a pensar que se es libre, cuando sólo se actúa por compulsión, o por adecuación al peso de la costumbre, o por condescendencia con el contexto. Tener en cuenta los sentidos de libertad en la obra la actualiza como un desafío que, en tiempos de dominio de la técnica, resurge imperioso.