

Locke y la teoría de la rebelión popular

Locke and the Theory of Popular Rebellion

Guillermo Pereyra*

Resumen

Este trabajo estudia tres aspectos fundamentales de la teoría de la rebelión popular de Locke. En primer lugar, en la rebelión el pueblo ejerce la violencia legítima para responder a la violencia del tirano. Ella supone un enfrentamiento recíproco entre ambos con un final abierto. La violencia de la rebelión es ilegítima cuando no se ejerce en el marco de la ley natural. En segundo lugar, la rebelión no destruye al cuerpo político, más bien el tirano lo disuelve a través de sus actos contrarios a las leyes naturales. Locke considera que la rebelión puede reunificar a la multitud en la figura del pueblo; por lo tanto, la rebelión no implica un caos que dispersa a los individuos. Por último, la rebelión no es el resultado de la furia irracional; el pueblo toma las armas sólo después de hacer un juicio acerca de si el gobierno es o no la garantía del bien público.

Palabras clave: Locke, liberalismo, rebelión, pueblo, ley natural.

Abstract

This paper studies three fundamental aspects of Locke's theory of rebellion. First, the rebellion is a legitimate violence which the people practice to responding for the violence of the tyrant. A rebellion is a mutual confrontation between the people and the tyrant whose ending is still. The violence of rebellion is illegitimate when it is not taken in the context of natural law. Secondly, a rebellion does not destroy the political system; rather the tyrant should dissolve the political regime because of their actions against the natural law. Locke believes that a rebellion could reunite and unify the multitudes towards the figure of the people; therefore a rebellion does not imply a chaos that scattered individuals. Finally, a rebellion is not a result of irrational fury; people would take up arms only after making a judgment about whether or not the government is guaranteeing the public good.

Keywords: Locke, liberalism, rebellion, people, natural law.

Recibido: 20 de septiembre, 2016. *Aceptado:* 5 de marzo, 2018.

* Doctor en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política por la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales (FLACSO), sede académica de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores/CONACYT, Nivel I. Actualmente se desempeña como académico en la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete" (ENCR y M), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Sus líneas de investigación son: Teoría política, teoría crítica, política en América Latina, memoria y política. guillermopereyra79@hotmail.com

Introducción

La rebelión popular ha sido siempre el lugar de la oposición decisiva al despotismo, por eso Michel Foucault (2009) afirmó que el “gran Rechazo” es el alma de todas las rebeliones contra el acoso y lo intolerable. Sobre las rebeliones se cierne la amenaza de la derrota indefinida o el fracaso de sus promesas de liberación. En ellas, muchas veces prima la dispersión de las fuerzas y sólo una “codificación estratégica” de los puntos de resistencia puede hacer posible una revolución (Foucault, 2009). En los años sesenta, Hannah Arendt (2006) subrayaba que cuando las rebeliones no van acompañadas de una revolución que instaure instituciones duraderas de la libertad, el resultado es la multiplicación de los crímenes y las calamidades. En su opinión, salvo la Revolución americana, la mayoría de las revoluciones tuvieron ese destino fatal. Sin una estrategia de articulación de los focos diseminados de resistencia (Foucault) o sin una constitución de la libertad (Arendt), la rebelión no pasa de ser una interrupción momentánea y tumultuosa del orden de dominación. Si ésta falla, las formas de opresión pueden reforzarse, perfeccionarse y extenderse hacia otros sectores sociales.

Se puede afirmar, entonces, que lo que importa en la rebelión no es ella en sí misma, sino lo que viene *después*: la “toma del poder” que propugna el marxismo revolucionario clásico, o la constitución de la libertad política de acuerdo con las ideas del republicanismo cívico. En ambas perspectivas, la rebelión es una etapa inicial e inútil si no da paso a la segunda fase de la revolución o la constitución. Siguiendo a Kant, Foucault (1996) también pone el acento en lo que sucede *después* del acontecimiento de ruptura, que alude al *entusiasmo* que los espectadores manifiestan por el hecho revolucionario. El entusiasmo permite extender hacia diversas esferas –económicas, políticas, jurídicas y artísticas– las ideas revolucionarias que conmocionan a la sociedad. Los espectadores evitan que las promesas de cambio pierdan su fuerza y hacen valer el derecho que tienen los pueblos de darse la Constitución política que les conviene. Más que el contenido de la revolución, lo que importa es su virtualidad. En lugar de la empresa activa de los rebeldes, lo que cuenta es la disposición entusiasta de los espectadores.

La teoría política ha tendido a menospreciar la reflexión sobre el momento de la rebelión en sí, e incluso la articulación de rebelión y revolución o de insurrección y constitución no ha permitido comprender la especificidad de la teoría y la práctica de la rebelión. Dicho de otro modo, el énfasis casi exclusivo que los análisis políticos han puesto en lo que sucede *después* de la rebelión, ha nublado la comprensión de ese acto en toda su complejidad. En este marco cobra relevancia analizar la teoría de la rebelión de John Locke,

una de las primeras y más importantes reflexiones modernas sobre ese tema. Locke desarrolló esta teoría en un contexto en que era común que la clase política privara de sus bienes, y en ocasiones de la vida, a los disidentes de otras religiones. El siglo XVII fue una época de profunda crisis de legitimidad del poder político, donde las minorías religiosas inglesas sufrían el acoso constante del clero oficial anglicano (Tully, 1993; Rinesi, 2009).

Es evidente que la época en que escribió Locke no es la misma que la nuestra. Pero en los últimos años se han sucedido en el mundo una serie de rebeliones intermitentes –como las sublevaciones en el mundo árabe o las revueltas europeas en España y Gran Bretaña– que han procurado ponerle un punto final a diversas formas de arbitrariedad. No es éste el lugar para analizar los pros y los contras o los éxitos y los fracasos de las últimas rebeliones mundiales, pero podemos considerarlas parte del actual marco histórico que nutre la reflexión teórica. Con esto presente, propongo volver a la teoría de la rebelión de Locke para: 1. indagar sus fundamentos, 2. contrastarla con la teoría de la desobediencia civil, 3. analizar el papel que en ella juegan los conceptos de humanidad, comunidad, pueblo y minorías, y 4. discutir su subordinación al derecho natural y su posible carácter político.

Fundamentos de la rebelión popular

Todas las personas son iguales por naturaleza y ninguno tiene derecho de dañar a sus semejantes. La principal ley natural, según Locke, es la preservación de la humanidad, y ninguna acción que vaya en contra de ésta puede ser válida. En el estado de naturaleza, los poderes de las personas son dos: el primero es procurar la preservación de uno mismo y de los otros, dentro de lo que permite la ley natural; el segundo, es castigar los crímenes cometidos contra dicha ley (Locke, 1997).¹ Para Locke, el estado de naturaleza es pacífico, pero puede convertirse en un estado de guerra, porque en ocasiones los hombres desobedecen las leyes naturales poniendo en riesgo su vida y la de los demás. En ese caso, los vulnerados tienen el derecho a defenderse y, además, es obligación socorrer a quien sufre un daño castigando el mal uso de la fuerza. El límite de esa obligación es no poner en peligro evidente y manifiesto la propia vida. En la condición natural todos pueden convertirse en juez y parte de sus padecimientos y, aunque esta situación permite resolver momentáneamente los conflictos, puede derivar en una guerra indefinida donde la búsqueda de la reparación se confunda con la venganza. Para

¹ A partir de ahora, las referencias de Locke (1997) se indicarán sólo con el número de párrafo.

evitar esto, Locke considera necesario instituir un gobierno civil que actúe como árbitro de todas las disputas.

La violencia que amenaza la coexistencia social es la guerra indefinida que puede irrumpir en el estado de naturaleza, pero también en el estado civil; pues aun bajo la existencia del gobierno, el Estado de Guerra es una posibilidad. Locke considera que la guerra contra el orden civil la pueden iniciar tanto los súbditos sediciosos como los malos gobernantes. Esto último sucede cuando las autoridades infringen flagrantemente la ley, violan el derecho de propiedad, cobran impuestos no consentidos, atemorizan a la población desplegando permanentemente el ejército, coartan la libertad de culto, usan indebidamente el poder de prerrogativa, o favorecen a los grupos religiosos intolerantes (§ 210, § 221, § 222). En esos casos, Locke recomienda la resistencia activa a un gobierno que ha perdido la legitimidad. Los hombres, al conformar la sociedad civil, ceden sus poderes naturales al gobierno —entre ellos el derecho a castigar las ofensas propias o ajenas—; pero cuando el gobierno vulnera sus derechos irrenunciables, éstos pueden defenderse con las armas y consentir un nuevo pacto civil.

En algunos escritos anteriores al *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Locke afirmaba que la sola amenaza de la rebelión era suficiente para que los gobernantes se vieran en la necesidad de defender el bien público. En el *Segundo tratado*, Locke cambia de opinión y afirma que sólo el ejercicio real y efectivo del derecho de rebelión puede liberar al pueblo de la tiranía (Tully, 1993). El análisis de Locke de las causas de la resistencia parte de dos preguntas: 1. ¿Bajo qué condiciones se lleva a cabo la rebelión?; 2. ¿Quién puede juzgar si los gobernantes han incurrido en faltas graves contra el bien público?

Con respecto al primer punto, Locke afirma que la rebelión no se produce por cualquier motivo, sino cuando “una larga cadena de acciones” evidencia que el gobierno se convirtió en una tiranía (§ 225). El filósofo inglés lo expresa de este modo:

Quando al pueblo se le hace sufrir y se encuentra expuesto a los abusos del poder arbitrario, la rebelión tendrá lugar, por mucho que se les diga que sus gobernantes son hijos de Júpiter, sagrados o divinos, descendidos de los cielos o autorizados por ellos, o cualquier otra cosa. Un pueblo que es maltratado y cuyos derechos no son respetados, estará siempre listo para, en cualquier ocasión, sacudirse de encima la carga que pesa sobre él. Deseará y buscará esa oportunidad que no suele tardar mucho en presentarse cuando se trata de asuntos humanos, siempre sujetos a cambios, debilidades y accidentes (§ 224).

La misión del gobierno es proteger la propiedad en el amplio sentido de los bienes, la vida y la libertad a través de la adecuación de la ley positiva a la ley natural. La institución política que asume esta tarea es el Poder Legislativo, que Locke define como el poder supremo del Estado. Para que la legislatura se constituya, es necesario que la comunidad les otorgue a los representantes un voto de confianza. El Poder Legislativo es un “poder fiduciario”, y la confianza es un factor clave para mantener estable al cuerpo político. Pero en un mundo donde las cosas “se encuentran en un flujo constante” (§ 157) y no está ordenado para siempre, la confianza puede perderse. La comunidad puede retirarles su voto de confianza a los políticos que manifiestamente no procuran el bien público. En ese momento, “el poder volverá a manos de aquellos que lo concedieron, los cuales podrán disponer de él como les parezca más conveniente para su protección y seguridad” (§ 149). Esto último se justifica porque la legislatura no detenta un poder superior al de la comunidad, es decir: “la comunidad conserva siempre [el] poder supremo” (§ 149).

Locke entiende a la comunidad como la unión de las personas libres cuyo modelo institucional es la República romana, la entidad política independiente por antonomasia (§ 102). La comunidad es un cuerpo político cuyo poder le viene dado por la voluntad mayoritaria: “cada uno está obligado, por consentimiento, a someterse al parecer de la mayoría” (§ 96). Ese poder supremo le permite a la comunidad alterar la legislatura cuando la situación lo amerite. Si la reforma del Poder Legislativo no puede frenar el poder arbitrario de los políticos, lo único que queda es rebelarse contra ellos. El principio del que se deriva la doctrina de la rebelión, es “el quebrantamiento de la confianza” entre gobernantes y gobernados (§ 239).

Sólo la comunidad puede juzgar si el gobierno ha violado la confianza que depositó en él. Más específicamente el *pueblo*, entendido como la comunidad organizada por la voluntad mayoritaria. El pueblo le confiere consistencia numérica, política e intelectual a la comunidad a través de la regla de la mayoría y la evaluación del desempeño del gobierno. Sólo él puede juzgar el accionar gubernamental cuando haya suficiente evidencia de que los magistrados han puesto en peligro la vida, la libertad y los bienes de la sociedad. Dicho juicio se hace en dos ocasiones: cuando un país extranjero conquista a otro por medio de una guerra injusta y si el gobierno actúa contrariamente a la misión que la comunidad le confió. Por consiguiente, la rebelión es ilegítima cuando el gobierno actúa legítimamente.

La legitimidad del gobierno se basa en la adecuación de la ley positiva a la ley natural —la primera se rige por los dictados de la segunda—, y en el consentimiento original de la comunidad en virtud del cual los hombres

ceden sus poderes naturales al gobierno civil. El poder puede transferirse pero nunca heredarse, pues Locke considera que las monarquías absolutas son ilegítimas. El poder absoluto que quita la vida o se apropia de los bienes ajenos no está fundado en ninguna ley. La razón de esta prohibición es que: “las obligaciones de la ley de naturaleza no cesan cuando se vive en sociedad” (§ 135). Es decir, un hombre no puede someterse nunca al arbitrio de otro, porque en todo momento se debe tener a la vista la ley de la naturaleza. Y los gobernantes menos que nadie están autorizados a ejercer ese poder absoluto, cuando lo hacen degradan a las personas negándoles “la libertad de juzgar, o de defender sus derechos” (§ 8; véase también § 91 y § 137). Como la tiranía es antinatural, tampoco puede fundarse en el consentimiento.

Liberalismo, rebelión popular y desobediencia civil

Comúnmente se afirma que la rebelión popular pone en peligro la estabilidad de las instituciones políticas y socioeconómicas. Esta idea tiene raíces profundas, que pueden rastrearse en la equiparación de desobediencia y sedición que realiza la teoría de la soberanía de Hobbes, pero también se encuentra presente en el sentido común liberal contemporáneo. Por “sentido común liberal” me refiero a un conjunto de ideas y valoraciones no sistematizadas que circulan en diversas áreas, como el mundo de los *mass media* concentrados, los mercados globalizados y las instituciones políticas del consenso. Sus principales características son el ánimo anti-popular, la despolitización, la negación de los conflictos sociales y la criminalización de las protestas populares. En realidad, la caracterización de la rebelión popular como un delito forma parte de un sentido común antipopular más amplio, que anima a diversas doctrinas e ideas políticas y no sólo al liberalismo.

El sentido común liberal considera que los agentes políticos institucionales son los únicos autorizados para solucionar los conflictos dentro del marco de reglas consensuadas. En este contexto se dice que las rebeliones populares lesionan la conciencia de las normas, la cultura de la legalidad y los derechos personales. En otras palabras, la rebelión es una forma irrazonable de participación política que pone en peligro los derechos fundamentales de la ciudadanía, que no encuentra motivos para solidarizarse con los rebeldes que afectan sus intereses. Además, ese sentido común considera que la rebelión popular desgarrar el tejido social y pone en grave peligro el derecho de propiedad.

Todo lo anterior difiere de la teoría política de Locke, que asegura que la resistencia al gobierno es un acto de defensa de la propiedad y, además,

que la disolución del gobierno no acarrea necesariamente la erosión de las obligaciones sociales. El derecho a defenderse de la agresión del tirano “es del todo congruente con la conservación de la sociedad. El pueblo está defendiendo a la sociedad; es el tirano quien se ha rebelado” (Goldwin, 1996: 479). Locke entiende que son los gobernantes y no el pueblo los que tienen mayor disposición de quebrantar la ley, pues cuentan con todos los medios a su alcance para hacerlo (§ 218 y § 222). La ley natural sigue operando durante las crisis e inculca la obligación de defender los derechos de quienes padecen la imposición de una voluntad. Los delitos contra la vida, la propiedad y la libertad, no lesionan únicamente a quienes los sufren sino también a la humanidad en general. Si éste es el caso, los hombres tienen el derecho y la obligación de asistirse mutuamente, así como de reunirse para emprender una acción conjunta de resistencia. La disolución del gobierno no acarrea necesariamente la lesión de los lazos de solidaridad recíprocos; al contrario, estimula la emergencia del pueblo unificado por la decisión mayoritaria de resistir.

Kant es uno de los filósofos liberales² clásicos que impugna el derecho de rebelión. Una paradoja atraviesa sus ideas políticas: por un lado, Kant expresó un vivo entusiasmo por la Revolución francesa; por otro, su filosofía política no acepta el derecho a la resistencia popular (Abarca Hernández, 2008). La razón obliga a conservar antes que nada el cuerpo jurídico, pues “cualquier constitución *jurídica* conforme al derecho, aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna” (Kant, 1998: 49-50). Al contrario que Kant, Locke considera que la resistencia no actúa contra la integridad del cuerpo jurídico sino contra la autoridad ilegítima. El pueblo no es la semilla del desorden y por lo general prefiere evitar el peligro, por eso sólo se rebela cuando la tiranía es más que evidente (Goldwin, 1996). Tampoco se subleva contra ley porque no puede llamarse propiamente ley a los designios del tirano. La causa de la anarquía no es la rebelión popular sino el gobierno despótico, porque con sus actos arbitrarios el tirano se coloca fuera de la comunidad política.

John Rawls (1999) considera que la desobediencia civil forma parte del *corpus* liberal, pero no el derecho de rebelión. Los desobedientes civiles apelan al sentido de la justicia, luego de que sus derechos fundamentales fueron lesionados por actos injustos de gobierno. Quien desobedece es una minoría que actúa al margen de la ley, pero con la convicción moral de ser leal al orden constitucional (Habermas, 1994). Las teorías de la rebelión popular y de la desobediencia civil comparten un presupuesto: ambas no consideran delincuentes a sus respectivos agentes. El rebelde actúa guiado por la ley

² Sigo la recomendación de Habermas (1998), quien considera a Kant como un filósofo más cercano a la tradición liberal que a la republicana.

natural y el desobediente amparado en la Constitución, los dos son personas responsables que ejercen su derecho a la vista pública. No obstante, entre ambas teorías hay diferencias notorias que deben ser remarcadas.

En oposición a la rebelión popular, la desobediencia civil no se basa en el choque violento de dos fuerzas, supone la vigencia del Estado de Derecho y la actuación de una minoría en vez de la figura del pueblo. Locke utiliza el término rebelión en el sentido de *re-bellum*: se trata del *regreso al Estado de Guerra* donde no hay ley común y las disputas se resuelven por la fuerza; cuando el gobierno se disuelve, el pueblo regresa a la posición previa al establecimiento del contrato social. Rebelde es quien vuelve al estado de guerra y utiliza la violencia cuando la ley fue suspendida. Por el contrario, el desobediente civil se ampara en un orden constitucional que ha sido lesionado, mas no revocado, por leyes injustas. Para Locke, las arbitrariedades del tirano degradan el entramado institucional y a partir de ahí sólo queda recurrir a la fuerza. Cuando la confianza se quiebra, el pueblo y el gobierno se igualan en la misma posibilidad de recurrir a las armas.

Esto último no lo puede aceptar la teoría de la desobediencia civil. En los actos de desobediencia no hay partes igualadas por el ejercicio de la violencia, sino un grupo que cuestiona la ilegitimidad de las normas sancionadas a través de la regla de la mayoría. La desobediencia civil no puede ser la acción de un pueblo no sólo porque la que reclama es una minoría. Además, las nociones de pueblo y comunidad quedan fuera del marco de comprensión liberal-procedimental de la política por ser considerados conceptos metafísicos.

Humanidad y comunidad política. Minorías, pueblos rebeldes y conquistados

¿Quiénes conforman el pueblo según Locke? La interpretación que enfatiza su "individualismo posesivo" asegura que son los varones, propietarios ricos y mayores de edad (Macpherson, 2005). Basándose en diversas fuentes, Sergio Morresi (2009) propone una lectura distinta. En su opinión, todos los individuos racionales que viven en el estado de naturaleza forman parte del pueblo, porque pueden decidir por mayoría a quién confiar el gobierno. Todas las personas adultas y prudentes forman parte del consentimiento original que da nacimiento al cuerpo político, y si esto es así, nadie debería ser excluido del pueblo. Como la ley natural es inteligible a toda la humanidad, cualquiera podría ser un juez competente de la labor del gobierno. En cambio, para Locke, las instituciones de gobierno son claramente elitistas y

su acceso queda reservado a las clases altas, específicamente a los varones ricos que poseen el “arte del gobierno” (Morresi, 2009).

¿El pueblo que consiente el orden civil es el mismo que se rebela? Debido a que el pueblo insurrecto se vale de las armas, la figura del varón mayor de edad adquiere una presencia evidente. Lo que debe reclamar nuestra atención no es tanto el *pueblo que pelea*, sino el *pueblo que juzga* el desempeño del gobierno. ¿Quién realiza esta tarea? James Tully (1993) se pregunta si son las grandes mayorías o los grupos minoritarios los que padecen con mayor regularidad la opresión gubernamental y, en consecuencia, a cuál de esos dos sujetos le compete actuar contra la tiranía. En el *Segundo tratado*, la figura oprimida es el *pueblo*: “No es, pues, [...] la corrupción o la decadencia lo que interfiere en las funciones del gobierno, sino la tendencia a dañar u oprimir al pueblo, y a erigir un partido separado de los demás y rebelde a una sujeción uniforme” (§ 158). En la *Carta sobre la tolerancia* son las *minorías religiosas*: “El magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público” (Locke, 1998: 41).

¿Qué clase de sujeto juzga la rebelión del déspota? Locke se mueve en este punto con cierta ambigüedad. En primer lugar, afirma que: “*cada hombre juzgará por sí mismo* [...] si otro hombre se ha puesto en estado de guerra con él” (§ 241; las cursivas son mías). ¿Son hombres particulares que actúan por sí mismos los que juzgan la vuelta al Estado de Guerra o es un grupo cuya reflexión se potencia con la deliberación? En segundo lugar, Locke resalta que: “ninguna persona privada debe, en ningún momento, usar la fuerza, a menos que sea en defensa propia contra una violencia injustificada” (1998: 18). ¿La rebelión consiste en el uso privado de la fuerza en la legítima defensa? ¿El derecho individual a la defensa propia es el fundamento del derecho a la rebelión? ¿La resistencia es un derecho individual o colectivo?

Para responder esas cuestiones, se puede afirmar –sin lugar a dudas– que la rebelión popular no autoriza a cada uno a actuar aisladamente. En la tiranía se ejerce una opresión que afecta a la comunidad en general y las causas de la rebelión son sociales más que individuales. La opresión social es el origen de la rebelión:

Si hay quienes entran en conspiraciones y sediciones, no es la religión la que les inspira a hacerlo en sus reuniones, sino las opresiones los que les hacen buscar alivio. Los gobiernos justos y moderados están tranquilos en todas partes, y en todas partes seguros, pero la opresión levanta fermentos y hace a los hombres luchar para liberarse de un yugo molesto y tiránico (Locke, 1998: 60).

La resistencia al tirano no es un acto privado, aunque el pueblo actúe en defensa de la propiedad personal. Es decir, quienes se rebelan no lo hacen en carácter de individuos propietarios egoístas, sino el pueblo que asume una obligación común. Morresi afirma que la rebelión: “no es tanto un derecho de los individuos como un deber general” (2009: 227). Consideremos en este contexto la siguiente afirmación de Locke:

Las turbulencias que se producen no proceden de un carácter peculiar de esta o aquella Iglesia o sociedad religiosa, sino de la *inclinación común* de todos los hombres, que cuando sufren bajo una pesada carga, procuran naturalmente sacudirse el yugo que aprisiona sus cuellos [...] hay solamente una cosa que reúne a *la gente* para conmociones sediciosas, y es la opresión (1998: 60-61; las cursivas son mías).

Lo decisivo es la “inclinación común” de la humanidad a no tolerar los abusos y la posterior reunión de “la gente” (*the people*) para conformar un pueblo que se rebela. La rebelión es un derecho general de la humanidad, pero para actuar coherentemente, los rebeldes deben guiarse por la decisión popular mayoritaria. Esta decisión les permite actuar como una comunidad independiente y no como la suma de individuos aislados. La rebelión es el momento en que el derecho del pueblo como cuerpo político unificado se solapa con las obligaciones que toda persona tiene como ser humano de asistir a los demás; asimismo, el derecho a proteger lo propio se corresponde con el deber común de actuar contra la injusticia. Cuando el pueblo se rebela, se hace borrosa la línea que separa lo propio de lo común. Cabe aclarar que la rebelión no es la entrega incondicional al oprimido, sino una obligación condicionada por la ley natural, que no autoriza a poner en riesgo la propia vida; pero lo cierto es que en el fragor de la lucha, esto último puede no ser del todo claro.

En la *Carta sobre la tolerancia*, Locke afirma que “el *pueblo*, o una *parte de él*”, no puede ser obligado a unirse a un culto distinto del que profesa (1998: 18; las cursivas son mías). El tirano puede oprimir al *pueblo* o a una *parte de él*, por consiguiente tiene derecho a resistir tanto la mayoría (el pueblo) como las minorías (una parte del pueblo), que en los tiempos de Locke eran las minorías religiosas. Aunque la mayoría o la minoría pueden reclamar el derecho de resistencia, ese derecho no se ejerce exclusivamente en beneficio de un sector social particular. Cuando una minoría es oprimida, la comunidad en general —e incluso la humanidad— se ve afectada y por eso existe el deber general de acudir en su defensa. La minoría oprimida no es una clase corporativa que reclama un interés propio, sino una parte legítima del pueblo:

Ya que es “el pueblo” quien debe juzgar si el gobierno no garantiza los bienes públicos y sólo una mayoría puede “actuar y concluir” al respecto, el éxito de la rebelión depende del desarrollo de una coalición insurrecta mayoritaria que actúa a través del principio de la mayoría en contra de la regla del “rebelde”, el gobierno [...] la coalición de la mayoría no responde a las reclamaciones de unos pocos individuos cuya propiedad ha sido violada (Grady, 1976: 286-287; la traducción es mía).

No es una elite minoritaria la que decide rebelarse, sino el pueblo. Ese pueblo no es un todo sin fisuras, sino una entidad plural y tolerante compuesta por distintas minorías religiosas. En el párrafo 219 del *Segundo tratado*, el pueblo rebelde es caracterizado como una “multitud confusa, sin orden ni conexión”. Pero en el párrafo 220, Locke afirma que junto con la anarquía surge una agrupación unificada que nunca pierde su libertad. ¿Cómo es posible que una multitud confusa e inconexa se valga por sí misma y juzgue cuándo ejercer el derecho de resistencia? ¿Cómo se da el paso de la multitud al pueblo? En ausencia de una ley común, el pueblo es la multitud confusa que tiene el derecho y la obligación de convertirse en una agrupación unificada que se enfrenta al tirano. Una multitud desordenada no puede garantizar la unidad política y para ello es esencial la regla de la mayoría. Antes de que esto ocurra, aun en su desconcierto, el pueblo es sensible a las violaciones de los derechos de las minorías.

El concepto de grupo oprimido no se aplica a los vencidos en una guerra justa. Es sabido que la teoría de la propiedad de Locke es compatible con la apropiación de las riquezas de los pueblos originarios de América que realizaron los conquistadores ingleses.³ Según el esquema teórico de Locke, éstos siguieron la ley natural, que obliga a apropiarse de los frutos de la tierra y hacerlos productivos si no han sido debidamente aprovechados. El derecho de propiedad es un derecho natural que no depende del consentimiento. La base en la que se sostiene este derecho es la obligación de preservar la vida a través de los medios que la naturaleza pone al alcance de los hombres, que pueden ser apropiados por medio del trabajo. Locke considera que el derecho de propiedad tiene dos límites morales fundamentales. Primero, la apropiación de los bienes no implica que el hombre sea libre de derrocharlos o destruirlos caprichosamente. Segundo, la apropiación no debe impedir que otros hombres puedan asegurarse su propia conservación. Dios ha dado los bienes en abundancia para que sean usados y consumidos debidamente, asegurando la conservación individual sin menoscabar la preservación de la humanidad en general.

³ Sobre la defensa que hace Locke del colonialismo, véase Arneil (1996).

En la visión liberal clásica, se considera que los pueblos originarios americanos no fueron capaces de apropiarse de la abundancia de la naturaleza a través del trabajo.⁴ Esta idea justificó ideológicamente la desigualdad entre los pueblos originarios y Europa. Bajo esta visión, los primeros no eran considerados estrictamente pueblos, sino aglomeraciones de individuos irracionales que no ejercían debidamente el derecho natural de propiedad. Para Locke, pueblo es la colectividad que aplica las leyes de la razón natural. Por lo tanto, no estaría autorizada a rebelarse la agrupación que no es un “verdadero” pueblo. Esto convierte a la conquista inglesa en una guerra justa. Para Locke –así como para cualquier teoría que justifica la colonización–, existen pueblos racionales e irracionales, pueblos que están autorizados a rebelarse y otros que deben aceptar la superioridad racional o del más fuerte.

La guerra injusta no genera el derecho a someter a nadie y el vencido no está obligado a obedecer al conquistador. El panorama es distinto en la guerra de conquista justa. Locke afirma que el pueblo conquistado debe someterse legítimamente al derecho del vencedor, pero este último no debe abusar nunca de su poder. En toda guerra justa, el conquistado tiene el derecho de oponer una fuerza recíproca a quien busca vencerlo. El conquistador tiene poder sobre la vida de los conquistados, pero no sobre la vida y las propiedades de quienes no participaron en la guerra; por ejemplo, las esposas y los hijos de los guerreros (§ 179, § 180, § 182 y § 183). Si bien la teoría de la propiedad de Locke justifica ideológicamente la conquista de los pueblos americanos, a la par desaprueba la *colonización infinita* extendida sobre las generaciones futuras. Los hijos de los conquistados no deben pagar por los errores de sus padres y Locke los considera desde el principio individuos libres.

Rebelión popular: ¿acción política o derecho natural?

La teoría de la rebelión de Locke tiene un fundamento teológico. Cuando el gobierno se disuelve, el único remedio que queda es:

apelar a los cielos [...] aunque el pueblo no puede ser juez en el sentido de poseer constitucionalmente un poder superior para decidir y dictar sentencia en un caso así, sí tiene, en virtud de una ley que es anterior a todas las leyes positivas de los hombres, y también de autoridad mayor, el derecho de reservarse la última decisión –derecho que corresponde a todo el género humano– cuando no hay sobre la tierra apelación posible; es decir, el derecho de juzgar si hay o no hay

⁴ Esta afirmación es claramente cuestionable. Sabemos, por experiencia histórica, que en las guerras de conquista el vencedor pone en marcha discursos y acciones racistas que inferiorizan al colonizado.

causa justa para dirigir su apelación a los cielos. Y a ese derecho no pueden renunciar, pues está fuera del poder de un hombre el someterse a otro dándole la libertad de destruirlo (§ 168).

Apelar a los cielos se refiere a la oración que los soldados encomiendan a Dios antes de la batalla. Los rebeldes apelan a Dios para encontrar la fuerza y decisión que no surge espontáneamente en sus corazones. Esa apelación entraña una incertidumbre porque en la situación límite sólo queda recurrir a los designios divinos. La teología tiene aquí dos finalidades. En primer lugar, es un dinamizador de la acción popular: los hombres pueden apelar a Dios para reunir fuerzas, interrumpir la tiranía y fundar un nuevo régimen político acorde con la ley de la naturaleza. En segundo lugar, se apela a Dios para distinguir entre fieles e infieles: el pueblo tiene a Dios de su lado y los tiranos no. La historia muestra que cuando la sociedad realiza esa división, el remedio puede ser peor que la enfermedad. La indiferenciación entre derecho y hecho, ley y fuerza, poder popular y multitud inconexa que acontece en la crisis de legitimidad, se corresponde con la incertidumbre de la rebelión, porque nada garantiza que el pueblo triunfe. El fundamento teológico-natural respalda el juicio que hace el pueblo del tirano, pero su puesta en práctica entraña un riesgo porque en el *re-bellum* sólo queda el choque de las fuerzas y un final abierto.

¿La rebelión popular es una acción política o un derecho natural prepolítico? Los rebeldes participan activa e independientemente en la decisión de su porvenir: ¿puede considerarse esto un acto político? ¿O la política se interrumpe luego de la disolución del gobierno? Morresi despeja cualquier duda sobre este asunto: “La revolución no depende del consentimiento (o disconformidad) de tal o cual individuo, sino en la interpretación del bien público, es decir, sobre la aplicación social o política de la ley de la naturaleza” (2009: 295; véase también Scott, 1992). La rebelión popular no es un derecho político, sino un derecho natural (§ 168). En la rebelión se suspende la dimensión institucional de la política, los gobernantes recurren ilegítimamente a la violencia, y el pueblo no actúa por medio de sus representantes sino a través de las armas. Por lo tanto, en la insurrección no hay política, si por ella se entiende la actividad del consentimiento. Lo que surge en el *re-bellum* no es la igualdad política, sino la igual posibilidad de usar la fuerza; de esta manera, lo único que nivela al tirano y al pueblo es la igualdad guerrera:

resistir la fuerza con la fuerza implica estar en una condición de guerra que iguala a las partes en litigio y [...] cancela toda previa relación de reverencia, respeto y superioridad; y la única desigualdad que queda es la que sitúa a quien se opone al injusto agresor en una posición de superioridad sobre éste, si es que gana (§ 235).

No hay política donde sólo prima la fuerza. El pueblo tampoco hace política cuando rige la normalidad institucional, pues en ese momento la política es privilegio de los representantes. Entonces ¿cuándo actúa políticamente el pueblo? En la crisis de legitimidad todo lo que hace el pueblo es apelar a Dios y a la ley de la naturaleza. ¿Qué es un pueblo que sólo usa la regla de la mayoría para evaluar y enjuiciar al gobierno? Dicho de otro modo: ¿de qué le vale a la humanidad configurar un pueblo, si en la resistencia no puede consentir sino únicamente interpretar y usar las armas? En este contexto, es clave citar a Sheldon Wolin, quien afirma que en la teoría política de Locke, domina una posición “implícitamente antipolítica” (1993: 327). Wolin agrega que lo “benigno” del estado de naturaleza “oscurece la identidad de lo político y rebaja su nivel”. Por eso el rol de la política, en Locke, es redescubrir las ventajas que ofrece el estado de naturaleza, como por ejemplo la adquisición de la propiedad. La política pierde su especificidad porque hay un primado de lo social sobre lo político. Esta primacía hace imposible fundar el orden civil por medio de un acto de invención radical que corte sus ataduras con la naturaleza prepolítica. La consecuencia es que en la teoría de Locke el poder político no se encarna en el pueblo soberano (Wolin, 1993).

Para matizar el argumento de Wolin, consideremos la siguiente afirmación de Tomás Várnagy:

[El *Segundo tratado*] tiene un discurso político potencialmente revolucionario, ya que frente al abuso del poder del Estado el pueblo conserva el derecho a la rebelión, a ejercerse sólo en casos extremos [...] [La rebelión popular] es considerada como uno de los elementos democráticos de la teoría política de Locke y una idea explosiva y subversiva para la época (2000: 63-64).

¿No es polémico, y por tanto político, el discurso revolucionario contra la tiranía? En la rebelión se conectan el uso natural de la violencia con la acción mayoritaria del pueblo; lo no-político (la violencia como último recurso) es el catalizador de un posible cambio político (la fundación, tras la guerra, de un nuevo gobierno a través del consentimiento). ¿La violencia puede dinamizar o vigorizar lo político? Arendt tenía una profunda desconfianza en el poder de la violencia para transformar el mundo. Se oponía a lo que llamaba el “sueño de la violencia” insurreccional y afirmaba que en las rebeliones la “loca furia” convierte “todos los sueños en pesadillas” (Arendt, 1999: 128). Por un lado, Locke afirma –como ya vimos– que hay una innegable desigualdad entre el gobierno y el pueblo, puesto que el primero dispone de más medios organizativos, militares y económicos que el segundo (§ 218 y § 226). Aquí se verifica lo que Arendt le advierte al Sartre que escribió el prólogo a *Los*

condenados de la tierra: “En ningún caso, por lo que yo sé, ha sido la fuerza de [los] estallidos ‘volcánicos’ [de las rebeliones], en palabra de Sartre, ‘igual a la presión ejercida sobre ellos’” (Arendt, 1999: 128). Por otro lado, esa desigualdad no es concluyente, porque el pueblo victorioso tiene la posibilidad de consentir un nuevo orden. Incluso, Robert Grady afirma que el éxito de la insurrección no depende sólo de la fuerza, sino también “del desarrollo de una coalición mayoritaria en el lado de los revolucionarios que actúan a través del principio de la mayoría en contra de la regla del ‘rebelde’, el gobierno” (1976: 286-287; la traducción es mía).

Para Locke, la rebelión no es la fuerza ejercida para dominar, sino para acabar con el despotismo; es una fuerza excepcional y una manera de ejercer la libertad cuando todas las libertades están restringidas. Los rebeldes acuden en beneficio de la humanidad en la situación más riesgosa que cabe imaginar, pues la tiranía es peor que el estado de naturaleza. Sin el suelo de seguridades que confiere la propiedad —pues el tirano ha violado ese derecho—, la rebelión puede darle expresión a una solidaridad y reflexividad, que es común a todos los seres humanos.

Conclusiones

Este trabajo abordó algunos aspectos fundamentales de la teoría de la rebelión de Locke. La rebelión no pone en práctica una violencia aniquiladora o instrumental, sino que más bien se trata de una contra-violencia; es la violencia legítima que ejerce el pueblo para responder a la violencia ilegítima del tirano. Por eso, según Locke, la rebelión no destruye al cuerpo político, sino que es el tirano quien lo disuelve a través de sus actos contrarios a las leyes naturales. Ella está atravesada por la contingencia, pues el enfrentamiento entre el pueblo y el tirano tiene un final que no es predecible. Pero también contiene una dimensión afirmativa, pues Locke considera que la rebelión puede reunificar a la multitud inconexa en la figura del pueblo. Por lo tanto, la rebelión no implica un caos que dispersa a los individuos. Tampoco es el resultado de la furia irracional; el pueblo toma las armas sólo después de hacer un juicio acerca de si el gobierno es o no la garantía del bien público.

Por más subversiva que pudo haber sido en el siglo XVII, la teoría de la rebelión de Locke nunca defendió la idea de revolución como discontinuidad radical de la historia. Locke instó a rebelarnos contra los tiranos, pero no a revolucionar la sociedad desde sus bases. Como señala Eduardo Rinesi (2009), las rebeliones son más moderadas que las revoluciones, porque son insurrecciones contra un gobierno; en cambio, las revoluciones se dirigen contra un modo de producción o un sistema general de dominación.

En las sociedades complejas es imposible aceptar que el fundamento de la rebelión popular sea el derecho natural. El dogmatismo de Locke es indisimulable: la rebelión se apoya en una naturaleza anterior e independiente de las prácticas políticas. Ese derecho es, además, concordante con la voluntad divina. Esto abre la pregunta de qué legitimidad puede tener la rebelión popular luego de que el derecho natural cayó en descrédito, pero también tras la erosión profunda de las figuras del Pueblo-uno, la Nación, o la Sociedad de los Productores. Jean-Luc Nancy ofrece una pista interesante:

Millones de muertes, ciertamente, están *justificadas* por la rebelión de los que mueren; están justificadas en tanto que réplicas a lo intolerable, en tanto que insurrecciones contra la opresión social, política, técnica, militar, religiosa. Pero no hay *relevo* para estas muertes: ninguna dialéctica, ninguna salvación; reconducen estas muertes a otra inmanencia que a la [...] de la muerte (de la cesación, de la descomposición, que no son más que parodias o reversos de la inmanencia) (2001: 33-34).

Ninguna concepción de la heroicidad o del “fin de los tiempos” puede conferirle un fundamento último a la muerte de los rebeldes. Tras aceptar la radical finitud de la humanidad, lo que queda por defender –más allá del sentido común liberal– es la *comunidad*, entendida como la condición ético-política de escucha y obligación ante el otro, así como la relación que menoscaba la autarquía del sujeto absoluto (Nancy, 2001; Esposito, 2003). La comunidad es “una exigencia política irreprimible” y esa exigencia requiere “la inscripción de nuestra resistencia infinita” (Nancy, 2001: 148). ¿Resistencia infinita a qué? A todo lo que quiere acabar con lo común. En este marco, la rebelión popular puede ser no tanto la garantía última del derecho de propiedad, sino lo que reúne a una colectividad para exigir no perder nunca nuestra condición común. Esto supone trascender la metafísica de Locke, pero sin olvidar su incisiva afirmación política: la rebelión evidencia que sólo juntos y unidos contra la arbitrariedad podemos ser libres.

Bibliografía

- Abarca Hernández, Oriester Francisco (2008), “La paradoja kantiana de la resistencia al poder”, en *Revista de Ciencias Jurídicas*, núm. 115, pp. 35-56.
- Arendt, Hannah (1999), *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Arendt, Hannah (2006), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Arneil, Barbara (1996), *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, Oxford, Oxford University Press.
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- Foucault, Michel (1996), ¿Qué es la Ilustración?, Córdoba, Alción.
- Foucault, Michel (2009), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Goldwin, Robert A. (1996), "John Locke", en Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE, pp. 451-485.
- Grady, Robert (1976), "Obligation, Consent, and Locke's Right to Revolution: 'Who Is to Judge?'" , en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 9, núm. 2, pp. 277-292.
- Habermas, Jürgen (1994), "La desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de Derecho", en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, pp. 51-71.
- Habermas, Jürgen (1998), "Derechos humanos y soberanía popular. Las versiones liberal y republicana", en Rafael del Águila, Fernando Vallespín et al., *La democracia en sus textos*, Madrid, Tecnos, pp. 267-280.
- Kant, Immanuel (1998), *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- Locke, John (1997), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza.
- Locke, John (1998), *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos.
- Macpherson, C. B. (2005), *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta.
- Morresi, Sergio (2009), "Releyendo al 'Padre del liberalismo'", en Eduardo Rinesi (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, pp. 175-244.
- Nancy, Jean-Luc (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros.
- Rawls, John (1999), "La justificación de la desobediencia civil", en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, pp. 158-170.
- Rinesi, Eduardo (2009), "Who Shall be Judge? Individualismo posesivo, humanismo cívico y elogio de la tolerancia", en Eduardo Rinesi (ed.), *En el nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, pp. 9-75.
- Scott, Jonathan (1992), "The Law of War: Grotius, Sidney, Locke and the Political Theory of Rebellion", en *History of Political Thought*, vol. XIII, núm. 4, pp. 565-585.
- Tully, James (1993), *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Várnagy, Tomás (2000), "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", en Atilio Borón (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Eudeba-Clacso, pp. 41-76.
- Wolin, Sheldon (1993), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.