



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE DERECHO
Departamento de Ciencias del Derecho

BORRACHOS, LIBERTINOS Y SODOMITAS

La tolerancia de John Locke como antecedente del pluralismo valorativo

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

AUTOR:

ALBERTO PINO EMHART

Alumno ayudante *ad honorem* y tesista del proyecto “Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa” (FONDECYT N° 1050348)

DIRECTOR DE INVESTIGACIÓN:

DR. MIGUEL ORELLANA BENADO

Santiago de Chile

2009

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| Agradecimientos | iv |
| Convenciones adoptadas | v |
| Abreviaturas | vi |
| Resumen | vii |
| | |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| | |
| CAPÍTULO I: | |
| VIDA Y ÉPOCA DE LOCKE | 5 |
| | |
| 1.1 Monstruos, herejías y cometas: | 5 |
| Discursos y prácticas de intolerancia religiosa | |
| 1.2 Un revolucionario caballero de Oxford | 13 |
| | |
| CAPÍTULO II: | |
| FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA | 26 |
| | |
| 2.1 Libertad, igualdad y cargo en confianza | 26 |
| 2.2 La apelación al cielo: teoría de la resistencia | 37 |
| 2.3 La propiedad después de Macpherson | 50 |

| | |
|---------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO III: | |
| ÉTICA Y TOLERANCIA | 60 |
| 3.1 Ética para caballeros | 60 |
| 3.2 <i>République des Lettres</i> | 71 |
| CAPÍTULO IV: | |
| ENSAYOS Y CARTAS | 81 |
| 4.1 Ensayos de tolerancia | 81 |
| 4.2 Cartas sobre la tolerancia | 92 |
| CAPÍTULO V: | |
| LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA | 108 |
| 5.1 La kipá y los turbantes | 108 |
| 5.2 Sotanas y ateos | 118 |
| 5.3 Borrachos, libertinos y sodomitas | 131 |
| CONCLUSIONES | 139 |
| BIBLIOGRAFÍA | 143 |

Agradecimientos

El proceso de diseño y ejecución de esta tesis forma parte de las iniciativas desarrolladas en asociación con el proyecto “Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa” (FONDECYT N° 1050348). Estoy en deuda con todos sus investigadores y tesis de licenciatura en ciencias jurídicas y sociales y de magíster en Derecho, así como con los invitados Eric Palma González, Rodrigo Barcia Lehman, Miguel E. Vatter y Mauricio Tapia Rodríguez. Agradezco, en especial, el apoyo del investigador responsable, Dr. M.E. Orellana Benado, de la coinvestigadora, Dra. Maricruz Gómez de la Torre, y de los alumnos ayudantes *ad honorem* Marcos Andrade Moreno, Cristóbal Astorga Sepúlveda, Esteban Pereira Fredes, Ernesto Riffo Elgueta y Francisco Vergara Letelier.

Parte de este trabajo fue expuesto en la Segunda Jornada Chileno Argentina de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, llevada a cabo en la Universidad Diego Portales. Agradezco a sus organizadores por darme la oportunidad de presentar la comunicación titulada “John Locke y la tolerancia religiosa del siglo XVII en Gran Bretaña” y a quienes participaron en su discusión por sus comentarios.

Por último, aunque en forma especial, agradezco a Ernesto Riffo Elgueta el acceso a las obras completas de Locke y a una parte importante de la bibliografía que se analiza en esta tesis.

Convenciones adoptadas

Las citas de textos sobre Locke son en su mayoría traducciones libres mías. Tratándose de los escritos de Locke, transcribo las citas de los textos originales en inglés, con la abreviatura correspondiente según lo que en la página siguiente se señala. Estas citas aparecen con el texto en castellano entre corchetes. Cuando no se siga lo contrario de la información bibliográfica, las traducciones son mías.

Tratándose de referencias a la literatura secundaria, cito el apellido del autor y el título completo de la obra solo la primera vez que se menciona. En las citas posteriores se señala el apellido del autor y una abreviación del título. Los detalles sobre las ediciones que utilicé pueden consultarse en la bibliografía. Los números de páginas citadas se señalan a continuación del título de la obra.

Abreviaturas

- ECHU Essay Concerning Human Understanding, en *The Works of John Locke*, 12a edición, 1823 (versión española en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1956).
- ECT An Essay concerning Toleration, en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1999.
- ELN Essays on the Law of Nature, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1954.
- LCT Epistola de Tolerantia, en *The Works of John Locke*, vol. VI, 12a edición, 1823. (versión española en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1999).
- RC The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, en *Writings on Religion*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- SC Selected Correspondence, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- SLT A Second Letter concerning Toleration, en *The Works of John Locke*, vol. VI, 12a edición, 1823.
- STCE Some Thoughts concerning Education, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- TLT A Third Letter for Toleration, en *The Works of John Locke*, vol. VI, 12a edición, 1823.
- TRSG Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman, en *The Works of John Locke*, vol. III, 12a edición, 1823.
- TTG Two Treatises of Government, en *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New York, Yale University Press, 2003 (versión española en *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid, Espasa, 1997).

Resumen

El presente trabajo tiene como propósito central investigar los antecedentes del pluralismo valorativo en el principio de tolerancia defendido por el filósofo John Locke. En particular, propone que los argumentos esgrimidos por este autor a favor de la tolerancia no han perdido su vigencia en la actualidad. Para ello, se discute la literatura secundaria que plantea la hipótesis contraria, esto es, quienes señalan que los postulados del filósofo oxoniense no serían aceptables en una sociedad occidental contemporánea.

El método que se emplea para este análisis se fundamenta en la tesis según la cual para entender un autor hay que considerar no solo la esfera conceptual de sus argumentos, sino también una institucional y otra política. Conforme lo anterior, en el primer capítulo se procede a elaborar el contexto político en el que Locke desarrolló su filosofía, el cual consiste en un conjunto de prácticas y argumentos que promovían la persecución religiosa en la Europa del siglo XVII. Luego se expone la esfera institucional de la filosofía de Locke. Este ámbito fue determinante para la elaboración de sus argumentos a favor de la tolerancia, puesto que el círculo de autores denominado como ‘república de las letras’ fue el contexto en el cual pudo discutir sus ideas con filósofos como Limborch, Bayle y LeClerc, entre otros. Por último, los capítulos cuarto y quinto se ocupan de la discusión conceptual. En este ámbito, se analizan los límites del principio de tolerancia, en especial, determinar si musulmanes, católicos, judíos, ateos, borrachos, libertinos y sodomitas debían considerarse excluidos de la tolerancia. Lo anterior se realiza mediante la discusión de literatura secundaria reciente.

La memoria proporciona una interpretación amplia del principio de tolerancia defendido por el filósofo inglés, otorgándole vigencia a sus argumentos, de manera tal que ellos bien podrían disuadir a cualquiera en la actualidad a utilizar la fuerza por motivos religiosos o con el propósito de destruir formas de vida que se consideran peligrosas.

INTRODUCCIÓN

El tema de la tolerancia surge de asuntos desagradables, como la subversión, el fanatismo y la pornografía. Si no existieran cosas que nos perturbaran, no se requeriría del concepto de tolerancia, sería suficiente con hablar de libertad. La tolerancia requiere de muy buenos argumentos para ser convincente. Por lo general, se excluye del derecho a la tolerancia a ciertos grupos que en principio podría pensarse que tienen derecho a ella: fascistas y pornógrafos.¹ Como advierte Maurice Cranston, esta acusación también puede imputarse a John Locke, uno de los más grandes defensores de la tolerancia. En general, ella “requiere que las personas coexistan pacíficamente con otras que tienen diferentes creencias o valores fundamentales”.² En el caso de Locke, la discusión se centra en el ámbito religioso. De acuerdo a Raymond Geuss, teorías como la de Locke son de ‘tolerancia negativa’, porque en ellas no se implica la idea que la verdad en asuntos religiosos es desconocida, ni que la diversidad es valiosa, sino que solo se pretende mitigar las sanciones ante la discrepancia.³

¿Cuáles doctrinas dentro de la teoría política de Locke siguen vivas, esto es, conservan su vigencia hoy? Respecto al principio de la tolerancia la sentencia de Dunn es lapidaria: está muerto.⁴ Principalmente debido a su raigambre en la teología cristiana, lo cual según Dunn, deja sus argumentos muy lejos de ser convincentes desde la perspectiva de una religión como el Islam.⁵ Otro aspecto que destaca Dunn es que la tolerancia no incluya a los ateos. En la sociedad occidental de hoy ello resulta inaceptable, aunque podría generar aprobación en el Irán de los ayatolas.⁶ Esta tesis busca refutar la interpretación de Dunn. No niego que Locke excluía a los ateos de la tolerancia, aunque se sugiere que hacia el final de su vida hubiera tal vez concebido la posibilidad de una sociedad civil estable con ateos. Locke es un autor bastante contradictorio.

¹ Cranston, “John Locke and the case for toleration”, 78-9.

² Kimlicka, “Toleration”, 877.

³ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 73-4. No adopto aquí el término de ‘tolerancia negativa’ que emplea Geuss, puesto que me parece que no aporta a la discusión distinguir entre tolerancia negativa y positiva. Si es que existe algo así como una teoría de ‘tolerancia positiva’ estaríamos hablando de un pluralismo valorativo o, en su vertiente más radical, de un relativismo moral.

⁴ Dunn, “What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?”.

⁵ Dunn, “Measuring Locke’s Shadow”, 275.

⁶ Dunn, “The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?”, 179.

Como señala Quentin Skinner, “Locke a los 30 años todavía no es ‘Locke’”.⁷ Este trabajo pretende comprender qué llevó al filósofo a cambiar de postura y no exigirle coherencia en su pensamiento. Aspiro, por lo tanto, a entender y defender el principio de tolerancia de Locke. Para ello se intenta “entender la intención del autor a ser entendida, y la intención con que esta intención debiera ser entendida”.⁸ En palabras más llanas, pretendo comprender la teoría misma de Locke y conocer la intención con la que el principio de tolerancia fuera elaborado. Esto implica comprender la defensa de la tolerancia en un amplio sentido de contexto, tanto conceptual, como institucional y político.⁹ Es decir, en el caso presente, para entender el principio de tolerancia de Locke hay que dar cuenta, primero, del ámbito conceptual, para lo cual se analizan todos sus escritos relacionados con la tolerancia, incluidos los de filosofía de la política, que el filósofo consideraba más bien como parte de la ética.¹⁰ El contexto institucional comprende el conjunto de prácticas y autores denominado como la ‘república de las letras’, en el que Locke desarrolló sus argumentos junto a Pierre Bayle, Jean Le Clerc, Phillipus van Limborch y otros. Ellos defendieron la tolerancia manteniendo firmes sus creencias cristianas, en oposición a la tendencia más radical que también la defendía, cuyo representante más importante era Baruj Spinoza.¹¹ Los autores pertenecientes a la ‘república de las letras’ respondían a argumentos y prácticas muy específicas, provenientes de la literatura patristica. De esto da cuenta la primera sección del primer capítulo. Por último, también hay un contexto político en el que Locke desarrolla su filosofía, comenzando por su militancia en el círculo del conde de Shaftesbury, uno de los más grandes activistas políticos de tendencia *whig* de la época. En la sección 2.2 analizo la relación entre teoría y práctica, entre la teoría de la resistencia de los *Two Treatises of Government* y la participación de Locke en los movimientos revolucionarios.¹²

⁷ Skinner, “Meaning and understanding in the history of ideas”, 19.

⁸ Skinner, “Meaning and understanding”, 48.

⁹ Para la distinción entre esferas conceptuales, institucionales y políticas, cfr. Orellana Benado, “Identidad, filosofía y tradiciones” y “Tradiciones y concepciones en filosofía”. Varios autores comparten, además, la idea de que las obras deben interpretarse en el contexto histórico en que fueron realizadas. Véase por ejemplo, Bick, *El debate entre liberales y comunitaristas*, o Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Una discusión acerca de qué implica hacer historia y su relación con la filosofía en Andrade Moreno, *Isaiah Berlin. Historia, Filosofía y diversidad valorativa*, capítulo I.

¹⁰ En un principio estaba proyectado un análisis de las principales nociones metafísicas y epistemológicas de Locke. Sin embargo, por razones de espacio ello no se ha podido incluir, quedando solo algunas referencias a la literatura secundaria especializada. Por cierto, se contempla el análisis de algunos temas metafísicos y epistémicos relevantes para el principio de la tolerancia.

¹¹ Esto ha sido estudiado en forma extensa en Israel, *Radical Enlightenment*.

¹² Para más detalles véase Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke’s Two Treatises of Government*.

Mi punto de partida es el compromiso de Locke con sus ideas teológicas, en contra de lo sostenido por Leo Strauss y sus seguidores.¹³ Esta última corriente de autores, hoy un tanto caída en desgracia, sostenía que la religiosidad de Locke era solo una apariencia hipócrita. En cambio, sostengo que él tenía un compromiso profundo con la religión cristiana, según la vertiente mayoritaria de la literatura secundaria a partir de 1969.¹⁴ Pretendo defender el principio de tolerancia de Locke como una idea de la cual podemos aprender hoy. Así visto, los argumentos a favor de la tolerancia de la *Epistola de Tolerantia* y todos los demás textos en que trata el tema, se presentan con un valor especial para nosotros, en especial para la teoría del pluralismo valorativo de M.E. Orellana Benado y sus posteriores reformulaciones, la ética del **bien poder** y la ética para prójimos lejanos.¹⁵ Esto tiene como base la postura ética que Locke desarrolló y que fue fundamental para la ‘república de las letras’, en aquello que aquí se denomina como ética para caballeros. Esta se caracteriza por mantener una actitud de respeto y civismo que permite el diálogo y el encuentro respetuoso en la diversidad legítima, que es también el objetivo del pluralismo valorativo de Orellana Benado. Pero además, se destaca el valor que tiene el argumento de Locke al tolerar formas de vida diversas, incluso cuando está convencido de que están profundamente equivocadas. Esta tesis es una propuesta imaginativa de la teoría de Locke, sugiriendo una lectura de la *Epistola de Tolerantia* y los otros escritos sobre tolerancia, distinta a una meramente histórica o conceptual, concibiendo estos textos como un antecedente de teorías pluralistas como la de Orellana Benado.

La idea que pretendo rescatar es distinguir entre tres niveles de posible reacción moral: la imaginación, la repugnancia y el castigo por la ley. En la imaginación moral el individuo

¹³ Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, 202-52. El problema de Strauss es que no tuvo acceso a importantes trabajos tempranos de Locke, que revelan un arraigo profundo del cristianismo en su pensamiento. Un agudo análisis acerca de la sinceridad de un autor puede encontrarse en Astorga Sepúlveda, *La celda de la virtud. De la moral maquiavélica a la república aristocrática*, capítulo 2.

¹⁴ El gran hito es la publicación de la obra de Dunn, *The Political Thought of John Locke*. Como señala Ian Harris, después del libro de Dunn, es evidente que “una de las condiciones para entender a Locke y sus obras radica en su cristianismo” (Harris, “The Politics of Christianity”, 197). Además concuerdan en este aspecto Ashcraft, *Revolutionary Politics*; Harris, *The mind of John Locke*; Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, y John Locke, *Toleration and Early Enlightenment*; Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* y *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*; y Waldron, *God, Locke and Equality*, entre otros.

¹⁵ Orellana Benado, *Pluralismo: una ética del siglo XXI*; “Pluralismo y la ética del bien poder”; “Negociación Moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres, prácticas y acciones”; respectivamente. Sobre las distintas variedades de pluralismos Pereira Fredes, *Isaiah Berlin* y P.F. Strawson: *Antecedentes del pluralismo en la tradición analítica de la filosofía*, sección 1.2.

puede pensar en situaciones desagradables y figurarse algunas reacciones frente a ellas, lo cual no necesariamente implica la repugnancia moral. Cuando se pasa a este nivel la persona siente que está ante una situación que debe evitar, y en ocasiones que debe incluso combatir. Sin embargo, ello no implica que este individuo apruebe castigos por la ley para estas conductas.¹⁶ Como señala Geuss, es posible que yo piense que la postura de mi oponente es evidentemente ridícula, y podría prohibirle el acceso a cargos públicos, u obligarlo a tributar a una tasa más alta que al resto de las personas. Sin embargo, podría no querer someterlo a prisión o que sea condenado a la pena de muerte, por cualquier tipo de razones.¹⁷ Para entender una teoría de la tolerancia como la de Locke hay que tener en cuenta estos tres niveles de reacción, de manera tal que se evite la confusión en que muchos autores incurren al asimilar la repugnancia moral con la aprobación de castigos por las leyes. En los capítulos cuatro y cinco realizo una interpretación amplia del principio de tolerancia defendido por Locke, teniendo en cuenta los distintos niveles de reacción. Esto puede verse reflejado en la distinción que propongo en el capítulo cinco, entre los argumentos de Locke ‘en la discusión’ sobre tolerancia y los que están ‘fuera de la discusión’. El nivel de repugnancia moral puede apreciarse en varios argumentos de Locke ‘fuera de la discusión’ sobre tolerancia, y por tanto aunque para él muchas conductas o creencias eran absurdas, no por ello debían ser castigadas por la ley.

El título de esta tesis tiene que ver con algunas de las prácticas que Locke no está dispuesto a tolerar: los borrachos, libertinos y sodomitas. En parte, porque la mayoría de los autores de la ‘república de las letras’, inspirados en la teología cristiana no querían defender estas inmoralidades, y precisamente una de sus grandes batallas consistió en desmitificar a los herejes, judíos y musulmanes, a quienes se les acusaba de ‘libertinaje’. Mi hipótesis central es que la teoría de la tolerancia tiene valor por su reconocimiento a formas de vida diversas, con las cuales Locke estaba en profundo desacuerdo, permitiendo que lo desagradable para él, tuviese no obstante un lugar legítimo en la sociedad civil. En otras palabras, que la teoría de tolerancia de Locke puede considerarse un antecedente del pluralismo valorativo por reconocer la distinción fundamental entre la repugnancia moral y el castigo por la ley, al no aprobar el uso de la fuerza en contra de conductas que él consideraba repugnantes.

¹⁶ El tema de las reacciones morales está tratado con erudición en Strawson, “Libertad y resentimiento”. Una relación entre la posición de Strawson y los argumentos de Foucault acerca del Derecho en Vergara Letelier, “La escalera”.

¹⁷ Geuss, *History and Illusion*, 78.

CAPÍTULO I: VIDA Y ÉPOCA DE LOCKE

1.1 MONSTRUOS, HEREJÍAS Y COMETAS: DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE INTOLERANCIA RELIGIOSA

Mas por parte de la Iglesia está la misericordia en favor de la conversión de los que yerran, y por eso no se les condena, sin más, sino *después de una primera y segunda amonestación* (Tit 3,10), como enseña el Apóstol. Pero después de esto, si sigue todavía pertinaz, la Iglesia, sin esperanza ya de su conversión, mira por la salvación de los demás, y los separa de sí por sentencia de excomunión. Y aún va más allá relajándolos al juicio secular para su exterminio del mundo con la muerte.

Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-IIae, q.11 a.3

Aquí denominaremos Temprana Ilustración al período de fines del siglo XVII, cuando se discutió si era legítimo o no que los gobernantes emplearan la fuerza para corregir a los herejes. Los protagonistas principales de este debate fueron el obispo Jacques-Benigne Bossuet, por el lado de los católicos romanos en la Francia de Luis XIV, y el teólogo Pierre Jurieu, por parte de los protestantes en Holanda. Ambos sostenían que la fe no debía ser mantenida con los disidentes, esto es, con quienes no estaban dispuestos a profesar la religión del monarca. Para Bossuet, no correspondía tolerar a los hugonotes en Francia, y por eso aplaudió la decisión de Luis XIV de revocar el edicto de Nantes en 1685. Este documento, que había sido firmado en 1598, puede ser considerado como el primer gran hito del principio de tolerancia religiosa.¹ El edicto permitía que católicos y protestantes coexistieran en forma pacífica en Francia. Sin duda, la revocación de Luis XIV constituía un retroceso.

Por su parte, para la mayoría de los protestantes, en especial en Inglaterra, no correspondía tolerar los católicos. En esta sección se recopilan los argumentos claves a los que Locke y los autores de la ‘república de las letras’ respondían defendiendo la tolerancia. En especial, se enfatiza el entendimiento predominante de las herejías como males que

¹ Defensores de Derechos Humanos consideran el edicto como “un jalón pionero en la larga historia de la conquista de las libertades públicas e individuales” (http://www.aidh.org/uni/Formation/00Home_e.htm, consultado el 16 de febrero de 2008).

desencadenaban el descontento de Dios y que, por lo tanto, debían ser combatidas.² De ahí el nacimiento de niños con malformaciones, concebidos como monstruos y los cometas, que presagiaban el advenimiento de los ‘Últimos Días’ anunciados en la Biblia. Dentro de esta lógica de castigos divinos fue enmarcado el gran incendio de Londres de 1666. Con frecuencia, los argumentos a favor de la tolerancia eran confundidos con los argumentos a favor de las herejías mismas, o se señalaba que ellos favorecían el libertinaje y por eso se provocaba la ira de Dios. De ahí que autores como Locke y Bayle fueran cuidadosos en distinguir la tolerancia de la herejía, y la libertad religiosa del libertinaje.

I

De acuerdo al historiador John Marshall, la Europa premoderna de los siglos XVI y XVII habría heredado una tematización sustancial de tratamiento hacia la herejía y el cisma.³ Para los católicos, el protestantismo era una más de las herejías que perdurarían por poco tiempo, en la misma línea del arrianismo y donatismo del siglo IV. Así también, para los protestantes ellos eran la verdadera Iglesia y por tanto eran los católicos los que estaban en la misma línea del arrianismo y donatismo. Pero los defensores de la intolerancia en ambas iglesias coincidían en que los cuáqueros, socinianistas y anabaptistas no debían ser tolerados.⁴ El mismo Locke, en un manuscrito de 1666 o 1667, *An Essay concerning Toleration*, observa que

quizá los cuáqueros, si llegaran a ser lo suficientemente numerosos como para hacerse peligrosos para el Estado, merecerían que el magistrado se cuidara de ellos y los vigilara con vistas a suprimirlos (ECT: 43).⁵

Es posible que esta aprensión se deba a la costumbre cuáquera, que advierte el propio Locke en este texto, de “dejarse el sombrero puesto” ante una persona supuestamente superior, debido a que los cuáqueros querían expresar de este modo la igualdad entre los seres humanos. O tal vez se deba al rechazo de la práctica de los cuáqueros de prescindir del magisterio eclesiástico para los matrimonios, arguyendo que se trataba de una relación exclusiva entre los

² Esta sección está basada en las dos primeras partes del reciente y prolífico tratado de Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 11-466. Cfr. también Israel, *Radical Enlightenment*, aunque este último estudio está enfocado en el seguimiento de los movimientos más radicales de la época, con Spinoza como su figura central. Para una exposición más resumida, véase Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*.

³ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 197.

⁴ Los socinianistas negaban la Trinidad y, particularmente, la divinidad de Jesucristo. Precisamente, a Locke se le acusó de ser socinianista, por su postura acerca de la Trinidad. Los anabaptistas se oponían al bautismo de los niños, aunque sí abogaban por el de los adultos.

⁵ En realidad se trata de cuatro manuscritos. Más detalles en la sección 4.1.

contrayentes y Dios. Sugiere Harris y con mayor probabilidad, que se objete la negación de los cuáqueros a prestar juramentos, que para Locke eran una base imprescindible de la sociedad.⁶ En todo caso, los anglicanos ejercían bastante violencia en contra de los cuáqueros, llenando los recipientes de agua bendita con excremento y arrojándoles estiércol en la calle. Además, como represalia por no descubrirse, les quitaban los sombreros, los llenaban con basura y se los volvían a poner en la cabeza.⁷

La intolerancia hacia los herejes tiene fuentes patrísticas y medievales en su base argumental. Encabezan esta lista Tertuliano, Epifanio, Jerónimo, Ambrosio e Ireneo, entre otros. La mayoría de estos trabajos eran comentarios acerca de las epístolas de San Pablo, considerando que las “divisiones” y el “sectarismo” eran “obras de la carne” y por tanto se oponían al Espíritu (Gálatas 5: 19-21). También se aludía a la parábola del banquete descrita en el Evangelio de Lucas, en el que el patrón que ofrecía la comida le ordena a su sirviente:

Anda por los caminos y por los límites de las propiedades y **obliga a la gente a entrar**, de modo que mi casa se llene (Lucas 14: 23, he añadido el énfasis).

Para los Padres de la Iglesia, este pasaje bíblico, conocido como *compelle intrare*, es un mandato para compeler a los herejes y devolverlos a la correcta doctrina.⁸ Isidoro de Sevilla, en su voluminosa obra *Etymologiae*, recopiló las definiciones de herejía, cisma y ortodoxia que conservarían su vigencia aún un milenio más tarde. Para él, ortodoxia era el correcto creer, siendo esa creencia la base de las buenas acciones. *Haeresis* provenía del griego para designar la elección –*electio* en latín– de quienes optan por sus “perversos dogmas”, dejando de lado los de la Iglesia y la autoridad de los apóstoles, haciendo prevalecer la propia voluntad. Los heréticos, entonces, se alejaban de la Iglesia y por eso los términos herejía y cisma estaban conceptualmente ligados, ambos como separaciones de la Iglesia.

II

Sin duda el autor de mayor repercusión fue Agustín de Hipona, con sus epístolas y tratados en contra de las herejías y cismas.⁹ Sus trabajos le hicieron ser conocido como el

⁶ Harris, *The Mind of John Locke*, 27.

⁷ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 103.

⁸ Una de las obras más importantes de Pierre Bayle es una elaborada crítica a esta interpretación. Cfr. Bayle, *A Philosophical Commentary*.

⁹ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 204.

‘patriarca de los perseguidores’. Agustín distinguía con claridad entre la herejía y el error. La herejía implicaba no solo el defender falsas doctrinas, sino que el persistir en defenderlas: la obstinación o contumacia era requisito *sine qua non* para estar en presencia de una herejía. También distinguía entre persecuciones injustas y justas. Las primeras de ellas provenían de los impíos en contra de la Iglesia basados en la crueldad, mientras que las segundas eran empleadas por la Iglesia por amor hacia los impíos. De hecho, para Agustín el uso de la coerción era la esencia de la caridad. El gobernante que empleaba la fuerza para convertir a los herejes estaba salvando a sus prójimos al dirigirlos por el buen camino, pero además prevenía el riesgo de que otros también se infectaran. Agustín señalaba entonces que “es mejor amar con severidad que engañar con indulgencia”.¹⁰

Agustín vinculaba las oposiciones a la ‘verdadera fe’ con las propensiones al pecado. Primero, asociando bajo el esquema de las ‘obras de la carne’ los cismas y las herejías con el adulterio y la borrachería, de manera tal que después de Agustín se hablaba de las herejías como ‘adulterios espirituales’. Esto sería más enfatizado con su ataque a los maniqueos, acusándolos de forzar en sus reuniones a mujeres al pecado. Y segundo, con la idea del pecado original en la perversión de los deseos sexuales, que solo podía ser controlable por la gracia divina. Se requería de la corrección por parte de los gobernantes para contrabalancear las tendencias desviadas, como las herejías y los cismas, para evitar el caos.

Sin embargo, para Agustín las medidas en contra de los herejes no justificaban la ejecución, porque ello no implicaba la conversión. De hecho, propugnaba medidas ‘moderadas’ de fuerza, y en forma expresa rechazaba la tortura y la ejecución. Así, muchos defensores católicos de la intolerancia contra los hugonotes en la Francia del siglo XVII, señalaban que no los ejecutaban, sino que solo aplicaban las medidas ‘moderadas’ propuestas por Agustín. Gran parte de la propaganda protestante en contra de los católicos se basaba en refutar esta última afirmación, aludiendo a episodios de violencia como la matanza del día de San Bartolomé de 1572 o la masacre, bajo las órdenes de Víctor Amadeo II, de más de 1.000 *Waldensians* en 1655.¹¹ Gilbert Burnet, teólogo escocés del siglo XVII, describía los horrores de la campaña

¹⁰ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 206.

¹¹ Los *Waldensians* eran una comunidad de alrededor de 14.000 habitantes, que había vivido por centurias en los valles de Piamonte.

católica en contra de los *Waldensians* en su *History of the Persecution in the Valleys of Piedmont*. Allí se relatan las “enormes barbaridades” cometidas, describiendo a “muchos niños pequeños cortados en pedazos”; prisioneros mutilados vivos; embarazadas, ciegos y viejos siendo golpeados; padres siendo asesinados tratando de defender a sus hijos o presenciando el asesinato de estos; y el asesinato de mujeres, tras lo cual los soldados “satisfacían sus infames deseos sobre los mismos cuerpos a los que habían arrebatado la vida”. En forma sarcástica, Burnet exculpaba al rey por la matanza, porque su religión “definitivamente lo obliga a destruir la humanidad”.¹² Para Jurieu, la matanza constituía la “última persecución” del Anticristo antes de su “ruina total”, descrita en las Sagradas Escrituras. Empleando también el lenguaje bíblico, según Burnet, la celebración por parte del Papa de la masacre del día de San Bartolomé era un signo propio del carácter del Anticristo, estando “ebrio con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús” (Apocalipsis 18: 6).

III

La propaganda protestante, como ya se ha señalado, denunciaba el no seguimiento de la doctrina de Agustín a favor de las medidas ‘moderadas’ de fuerza por parte de los católicos. En la literatura anti-herética se desarrollaron dos posiciones en constante tensión a lo largo del período premoderno: la agustiniana que prohibía las ejecuciones y otra postura que se preocupaba no solo de la conversión de los herejes y cismáticos, sino de proteger a los creyentes que podían ser persuadidos para ser herejes y cismáticos. Por los deberes de justicia (prevenir el daño) y caridad (salvar esas almas en peligro), se requería el castigo, silenciamiento e incluso ejecución de los herejes y cismáticos.¹³ Pero además, durante el Imperio Romano se fue elaborando la idea de que los herejes eran necesariamente sediciosos, en parte porque cuestionar la autoridad de Dios era cuestionar la autoridad de los reyes como representantes de Dios, y en parte también porque al confirmarse el catolicismo como la única religión oficial del imperio, los herejes se convirtieron en culpables de ‘*lèse-majesté*’.¹⁴ Así, por ejemplo, puede entenderse la justificación del uso de la fuerza contra los *Waldensians* porque se rehusaban a prestar juramentos, y se oponían a la estructura predominante de la distribución de la propiedad, proponiendo una más igualitaria. También, en 1545 alrededor de veinte villas de los

¹² Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 56.

¹³ Cfr. el tratamiento que le da Tomás de Aquino a los herejes en la *Suma Teológica*, II-IIae, q.11.

¹⁴ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 212-3.

Waldensians fueron destruidas bajo el argumento de que estaban planeando la resistencia. Desde luego, para la Iglesia Católica las teorías calvinistas de la resistencia causaban un temor constante de la subversión de los protestantes.¹⁵ Los ingleses tenían un terror constante de posibles actos revolucionarios de los *papists*. La tolerancia hacia los católicos de Jacobo II fue vista siempre con sospecha por los *whigs*, temiendo que se impusiera el catolicismo como religión oficial y una monarquía de corte absolutista como la de Luis XIV en Inglaterra.¹⁶ Sin embargo, según algunos el concepto moderno de libertad religiosa no surgió de la pugna entre católicos y protestantes; surgió del conflicto entre protestantes y protestantes.¹⁷

En la literatura anti-herética se fue asentando la concepción de los herejes como una enfermedad. Tertuliano ya había comentado que estos “se esparcían como un cáncer”; Jerónimo advertía acerca de la necesidad de cortar la “carne podrida” de las herejías para salvar el cuerpo; y Agustín en *Civitas Dei* describía las herejías como una “enfermedad”, y utilizaba la imagen del médico que amputa el miembro enfermo por el bien del resto del cuerpo.¹⁸ Más adelante durante los siglos XII y XIII era muy común designar las herejías como un ‘cáncer’ y a los herejes como ‘leprosos’. Más aún, en una asociación que todavía perduraba en el siglo XVII, se vinculaba la lepra de las herejías con la sexualidad ‘ilegítima’. Los Padres de la Iglesia, y gran parte de la literatura anti-herética concebía a los herejes como ‘voluptuosos’ y ‘sodomitas’. El término ‘sodomía’ comprendía no solo las relaciones homosexuales masculinas, sino que designaba todos los actos sexuales no destinados a la procreación entre un hombre y una mujer, incluso casados; así como también los actos sexuales entre dos mujeres; entre dos hombres; entre un adulto y un niño; y entre un hombre y un animal.¹⁹ En consecuencia, no es de extrañar que a los herejes se los nombrara como ‘sodomitas’ y ‘libertinos’, en especial porque algunos de ellos en efecto abogaban por prácticas sexuales divergentes del estándar exclusivamente monógamo y destinado a la procreación promovido por la Iglesia. Así ocurrió, por ejemplo, con los cátaros, aunque no lo hacían por libertinos, sino por su rechazo ascético a la sexualidad.

¹⁵ Una erudita exposición sobre las teorías de la resistencia calvinistas puede encontrarse en el tercer capítulo de Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol II *La Reforma*.

¹⁶ En algunas cartas, Locke se refiere a sus *Two Treatises* (probablemente, en realidad a su Libro I) como *De Morbo gallico* o *morbis Gallicus*, haciendo alusión al absolutismo francés.

¹⁷ Webb, “From Toleration to Religious Liberty”, 191.

¹⁸ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 216-7.

¹⁹ Cfr. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, 25-8.

Incluso, por el hecho de considerarla carnal, los cátaros se negaban a comer animales que se reproducían sexualmente.

El período que media entre la Reforma y el siglo XVII presenció eventos que podían ser interpretados como los ‘Últimos Días’, descritos en la Biblia. Ocurrieron cruentas guerras civiles, guerras entre Estados, catastróficas plagas, rebeliones y revoluciones que provocaban un gran número de muertes, como fue el caso de la Guerra de los Treinta Años en Alemania, donde murieron unas seis millones de personas, o un tercio del total de la población.²⁰ Muchos interpretaron estos acontecimientos como señales de los ‘Últimos Días’. De ahí surgió la idea que da el título a esta sección, puesto que para algunos se trataba de una época de ‘monstruos’ o de la ‘monstruosidad’. Algunos han señalado que el tema de la “interpretación de los monstruos” en los siglos XVI y XVII era “una ciencia política alternativa y más popular que los tratados de Maquiavelo”.²¹ Muchos interpretaban los ‘nacimientos monstruosos’, esto es, niños con malformaciones físicas, como ‘signos’ providenciales de Dios para castigar o instar a dejar el pecado, incluyendo las herejías y cismas. El mismo término monstruo era derivado del latín *monstrum* (que significa ‘el que presagia un grave acontecimiento’). De la misma manera, existía una asociación entre las monstruosidades, los signos y ciertas señales proféticas como los ‘cometas’. El católico francés Ronsard señalaba con alarma que veía “tantos cometas, tantas nuevas sectas y tantos monstruos deformes”.²² En Inglaterra, los ‘nacimientos monstruosos’ se vinculaban con el catolicismo. En forma frecuente se recurría a la idea de que la monstruosidad interna (disidentes) se veía reflejada en la apariencia física de lo deforme.²³

IV

Ninguna sociedad del siglo XVII aceptaba sin resquemores un principio de tolerancia universal. El ministro anglicano Thomas Long, en su ataque a la *Epistola de Tolerantia* de Locke, sostiene que “ningún gobernante cristiano se ha aventurado todavía en una tolerancia absoluta” como la que él proponía.²⁴ Tal como lo señala Jonathan I. Israel,

²⁰ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 242.

²¹ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 266.

²² Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 267.

²³ Tomassino Lancellotti señalaba que Lutero era un monstruo nacido de una vaca, llamándolo ‘*martin utero*’, por ser el origen de los nacimientos monstruosos y las herejías.

²⁴ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 175.

Virtualmente en ningún lugar, ni siquiera en Inglaterra u Holanda después de 1688, era la tolerancia la regla absoluta, y casi nadie habría suscrito la idea de que un individuo debiera ser libre de pensar y creer en lo que él o ella quisiera.²⁵

Ni siquiera en Holanda, el país donde gran parte de los protestantes se refugiaba (entre ellos Locke), regía un principio de tolerancia absoluta. Los católicos fueron tolerados en ese país durante la segunda mitad del siglo XVII, pero en los siglos XVI y principios del XVII habían sido objeto de represión que contribuyó en gran parte a la fragilidad de su condición durante épocas posteriores. A partir de 1584, cualquiera que organizara un culto católico era exiliado. Capillas católicas y otros establecimientos fueron derrumbados y los colegios cerrados. En la primera mitad del siglo XVII, los católicos eran acusados de vivir en concubinato por no estar casados ante un ministro protestante. En todo caso, el catolicismo no era oficialmente tolerado, solo se permitía el culto en privado y en ciertos lugares. Los socinianistas tampoco eran tolerados. Como Bayle advierte en una carta de 1701, cualquiera que atacara la doctrina de la Trinidad en forma pública probablemente sería enviado a prisión.²⁶ Cuando van Limborch ayudó al refugiado inglés que se escondió en Holanda bajo el nombre de ‘Dr. van der Linden’ (John Locke), no lo hizo confiando en la tolerancia de un país tolerante, sino con verdadero temor por los peligros que ella escondía.²⁷

Locke defendió el principio de tolerancia en medio de estos discursos y prácticas de persecución, que lo hacían difícilmente aceptable para su sociedad. Se pensaba que una tolerancia absoluta podía desencadenar los ‘Últimos Días’, de lo cual daban cuenta los nacimientos monstruosos y los avistamientos de cometas. La tolerancia, en consecuencia, también era una herejía. A su debido tiempo, se explica cómo concilió Locke sus convicciones religiosas con la tolerancia.

²⁵ Israel, *Radical Enlightenment*, 17.

²⁶ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 173.

²⁷ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 370.

1.2 UN REVOLUCIONARIO CABALLERO DE OXFORD

En mí yo no vivo ya,
y sin Dios vivir no puedo;
pues sin él y sin mí quedo,
este vivir, ¿qué será?
Mil muertes se me hará,
pues mi misma vida espero
muriendo porque no muero.

San Juan de la Cruz, *Coplas del alma que pena por ver a Dios*

Suficiente se ha dicho en este capítulo acerca del contexto de las disputas religiosas de la época de Locke, y nada o muy poco sobre su vida misma. En esta sección se elucidan los aspectos biográficos más importantes del filósofo, dejando para más adelante los comentarios acerca de sus principales obras.²⁸

I

Como advierte Cranston en la introducción de su biografía, Locke es un elusivo personaje para escribir una biografía, porque era un hombre muy reservado. Creó un sistema especial de taquigrafía para efectos de ocultación; cortaba las firmas y cualquier otro nombre identificable de sus cartas; e incluso en al menos una ocasión utilizó tinta invisible.

²⁸ Me baso principalmente en la biografía de Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* y en Milton, “Locke’s life and times”. La biografía de 1876 de Fox Bourne, *The Life of John Locke*, fue uno de los primeros intentos en realizar un tratamiento sistemático y acabado del tema. Sin embargo, no tuvo acceso a importantes fuentes directas, y por tanto hoy está bastante desactualizada. Para Ashcraft, la biografía de Cranston es incapaz por completo de iluminar sobre alguna dimensión del pensamiento de Locke. Esta crítica es injusta o al menos exagerada, porque el trabajo de Cranston no pretende en lo absoluto ser una biografía intelectual. J. R. Milton, en su “Locke at Oxford”, hace eco de la crítica de Ashcraft, en el sentido de que el biógrafo poco o nada nos dice acerca de las lecturas de Locke durante su estadía en Oxford, ni de sus investigaciones sobre medicina. En cambio, se describen los romances que pueden seguirse a través de su correspondencia. Pero este aspecto de la vida de Locke, al momento de ser publicada la obra (1957), era desconocido. Se visualizaba a Locke como un intelectual encerrado en su dormitorio que no se relacionaba con mujeres. Cranston, con brillante lucidez, descifra los nombres de las mujeres a las cuales dirigía sus cartas (Locke solía emplear seudónimos, tanto para ellas como para sí mismo), y dentro de ellas destaca la persona que probablemente Locke más amó hasta el último de sus días: Damaris Cudworth, quien más tarde se convertiría en *lady* Masham.

John Locke nació el 29 de agosto de 1632 en un pueblo de productores de ropa al sur de Inglaterra llamado Wrington, en el condado de Somerset. Era un niño que provenía, por los dos lados, de la clase mercantil puritana. Su padre, del mismo nombre, era un pequeño propietario y abogado, aunque de no muy buen pasar (murió más pobre que cuando nació). Apenas nacido, se trasladaron a vivir a Belluton. John Locke padre fue capitán en la guerra civil de Cromwell, donde luchó junto al coronel Alexander Popham, quien sería una figura fundamental para la formación del filósofo: gracias a su intervención, Locke pudo conseguir una beca del rey para entrar a Westminster School, un exclusivo colegio al que solo accedían quienes tenían dicha beca. A los 20 años de edad, ingresó al Christ Church, Oxford, como el hijo de un caballero (*generosi filius*). “Así como en los tiempos de Locke el Westminster School era el colegio más importante de Inglaterra, también el Christ Church era el *college* más grande de Oxford”.²⁹ Los días en Oxford eran muy ocupados. A las cinco de la mañana se levantaban los estudiantes para ir a la capilla; el desayuno era a las seis; cuatro horas de trabajo era realizado antes de almorzar al mediodía; dos horas más de trabajo después de almuerzo; y la cena era a las siete. Las conversaciones con tutores e incluso entre los *undergraduates* eran siempre en latín. En una ocasión Locke le contó a su amigo Jean Le Clerc que nada le habían enseñado en Oxford que no fuera la filosofía peripatética, y se quejaba de su futilidad. Sin embargo, en 1658 descubriría algo distinto a la filosofía de Aristóteles: la ciencia experimental había llegado, bajo los auspicios de John Wilkins, el hermanastro de Cromwell. Wilkins no era un hombre de libros, pero tenía una pasión por los experimentos científicos comparable solo a la de Bacon.³⁰ Wilkins inició un club filosófico de experimentos que fue la cuna de la Royal Society. Comenzaba una nueva manera de hacer medicina. Hasta ese momento los médicos estudiaban de libros clásicos (vgr. Hipócrates, Galeno), y no se contemplaba la investigación experimental como método de conocimiento. Con Wilkins y sus aliados, los libros se quedaron atrás, y Locke fue introducido a los estudios de medicina por quien fuera su amigo desde los tiempos de Westminster, Richard Lowe, el primer hombre en efectuar una transfusión de sangre. Pero como científico Locke no se destacó, porque a él no le interesaban los experimentos mismos, sino que los principios en los cuales esos experimentos estaban basados. Por lo tanto, Cranston concluye que en la década de 1650, Locke ya estaba pensando en los problemas que serían objeto de su obra maestra, el *Essay Concerning Human Understanding* (en adelante *Essay*). Aunque en ese momento ya se

²⁹ Cranston, *John Locke*, 33.

³⁰ Cranston, *John Locke*, 39.

inclinaba al empirismo, por otra parte no podría afirmarse que Locke era liberal.³¹ Su postura acerca de la filosofía de la política y la tolerancia era más cercana a la de Hobbes que a la que defendería en su madurez. Como señala Skinner, “Locke a los 30 años evidentemente todavía no es ‘Locke’”.³² A pesar de que el deán de su *college*, John Owen, proponía en sus sermones la tolerancia religiosa, él no compartía esta postura. En una carta de 1659, Locke se opone a la tolerancia. También en 1660 y 1661 o 1662, en dos manuscritos dirigidos en contra de Edward Bagshawe (*Two Tracts of Government*), señala que la intolerancia es impracticable, y que solo conduciría a la guerra civil.

En 1663 comenzó la educación informal de Locke en medicina, asistiendo a *Lectures* del maestro de Richard Lowe, Thomas Willis, y recibiendo instrucción de Ralph Bathurst. Pero sin duda el científico más influyente de su época en Oxford fue Robert Boyle, aunque no pertenecía a *college* alguno. Su casa privada en High Street era el laboratorio y lugar de reunión para los científicos. Boyle hizo varios descubrimientos en la ciencia. Creó la bomba de aire que hizo posible la formulación de la ‘ley de Boyle’, y desarrolló el barómetro. Locke fue admitido en el círculo de reuniones de High Street y se entusiasmó con los experimentos. Como discípulo de Boyle, absorbió gran parte de su concepción acerca de lo natural antes de leer a Descartes, y se interesó por la filosofía pura.³³ Locke se convirtió en un amigo cercano de Boyle, amistad que perduraría hasta la muerte de este último, en 1691.

En 1661 se convirtió en tutor del *college*, lo cual implicaba hacerse cargo de sus pupilos y brindarles la misma educación que a él le habían dado una década antes. En la navidad de 1663, Locke fue elegido en un importante puesto académico en Christ Church: *Senior Censor* de filosofía moral, puesto disciplinario que ocupó por un año. Allí conducía discusiones tradicionales de carácter escolástico, una parte de las cuales ha sido publicada con el nombre de *Essays on the Law of Nature*. Luego en 1665, Locke abandonó Oxford y en parte también la ciencia, para viajar a Holanda como secretario de la misión diplomática encabezada por *sir*

³¹ Algunos autores han destacado los elementos racionalistas presentes en el *Essay*, en especial en su Libro IV, poniendo en duda la afirmación tradicional de que Locke era un empirista. Cfr. Aaron, *John Locke* y Webb, *The intellectualism of Locke: An essay*.

³² Skinner, “Meaning and understanding”, 19.

³³ Una exposición completa acerca del desarrollo del pensamiento de Locke y su relación con Boyle y otras figuras de la época en Harris, *The mind of John Locke*, 127-59.

Walter Vane a Brandenburgo, que pretendía asegurar la neutralidad de Brandenburgo ante la guerra con los holandeses. Locke observó allí que católicos romanos y protestantes se toleraban los unos a los otros (con los límites a la tolerancia en Holanda descritas en la sección anterior), Comenzó así a modificar su temprana idea de que la intolerancia era impracticable, origen del Locke que hoy conocemos. A su regreso en 1666, Locke conocería a la persona que cambiaría el rumbo de su vida: Anthony Ashley Cooper, a partir de 1672, conde de Shaftesbury.³⁴ Lord Ashley había sido ministro de Economía y Hacienda desde 1661 y era un importante activista político de los *whigs*. Sus biógrafos coinciden en describirlo como un hombre notable, genio de su época. En su vida doméstica no tuvo mucha suerte: su primera mujer murió después de cuatro embarazos perdidos; su segunda mujer murió siete años después; por lo cual se casó por tercera vez. Todo indica que no era bien parecido, a diferencia de lo que se dice acerca de Locke.³⁵ Lord Ashley tenía una grave infección al hígado, una “*strange disease*” en palabras de Locke (SC: 99). Cuando en 1666 acudió a las aguas termales de Ashtrop, en Oxford, las botellas de agua no le fueron llevadas por su médico personal, David Thomas, sino por el principal colaborador de este en sus experimentos químicos, John Locke. Allí nació una firme amistad entre ambos. Tanto así, que en la primavera de 1667, Locke abandonó Oxford para irse a vivir a la casa de Lord Ashley en Exeter House. En el verano de 1668 sus habilidades médicas serían puestas a prueba. La condición de Lord Ashley había empeorado en forma considerable. Locke propuso y dirigió (aunque no realizó él mismo) una osada operación para remover el absceso de su hígado. El procedimiento fue un éxito rotundo. El noble tuvo una pronta recuperación y quedó convencido de que Locke le había salvado la vida. Su paso por Exeter House y su amistad con Lord Ashley le dejarían una impronta que volcaría el rumbo de su vida.

II

De 1667 data el formidable manuscrito *An Essay on Toleration*, probablemente compuesto a petición de Lord Ashley, quien abogó por el principio de tolerancia en el Parlamento. El escrito defiende el principio de tolerancia, aunque con ciertas limitaciones. En forma expresa, le niega la tolerancia a los católicos. En noviembre de 1668 Locke fue elegido miembro de la Royal Society, aunque no parece haber asistido a muchas reuniones ni contribuido con algún trabajo importante a esa sociedad. En 1669, Lord Ashley involucró a

³⁴ Para la biografía de Anthony Ashley Cooper, véase Haley, *The First Earl of Shaftesbury*.

³⁵ Cranston, *John Locke*, 107.

Locke en los asuntos de la recién fundada colonia de Carolina, y se cree que podría haber participado en la creación de su principal documento constitucional, *Fundamental Constitutions of Carolina*.³⁶ A lo largo de este período, leyó a Descartes y Gassendi.³⁷ A partir de 1670 comenzaría su trabajo de filósofo como tal. En la “Epístola al lector” de su *Essay*, Locke señala que el origen de la obra es una conversación con cinco o seis amigos en la que por primera vez se le ocurrió la idea de estudiar las capacidades del entendimiento humano. Se cree que el tema de conversación en esa reunión era de carácter moral. La conversación tiene que haber ocurrido antes de 1671, pues en ese entonces Locke ya estaba trabajando en dos borradores, el más corto de ellos hoy conocido como el *Draft A*, y el más largo como *Draft B*.³⁸ Entre 1672 y 1675 Locke estuvo ocupado en actividades principalmente administrativas. El ahora conde de Shaftesbury fue nombrado *lord chancellor*, y Locke fue designado como su secretario de presentaciones, cargo que ejerció hasta que Shaftesbury fue removido en 1673. Sin embargo, ese mismo año Locke asumió el cargo de *Council for Trade and Plantations*. Se piensa que habría participado en la composición de un panfleto que reflejaba las tendencias de los partidarios de Shaftesbury, *A Letter From a Person of Quality*, publicado en forma anónima en 1675.³⁹ En este documento se defienden los derechos de tolerancia de los disidentes, llamando la atención sobre la amplia tolerancia que se les extendía a los católicos. El panfleto tuvo bastante difusión, y las autoridades lo repudieron públicamente. De ser su autor Locke, ello explicaría la razón por la cual el filósofo en 1675 emprendió un extenso viaje por Francia que llegaría a durar tres años y medio. Allí aprendió francés, se reunió con eminentes médicos y se mantuvo constantemente trabajando en sus investigaciones filosóficas. Además, comenzó a llevar un diario con todas sus actividades, costumbre que perduraría hasta sus últimos días de vida.

³⁶ Hay discusión acerca de la autoría de Locke en este documento, aunque la tendencia indica que no lo compuso, solo contribuyó. Cfr. Milton, “John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina”.

³⁷ Acerca de las críticas de Locke a Descartes, véase Mackie, *Problems from Locke*, 204-226 y Rogers, “Innate Ideas and the Infinite: The Case of Locke and Descartes”.

³⁸ Un estudio clásico acerca de la historia de la composición del *Essay* en Aaron, *John Locke*. Una introducción a las principales ideas del *Essay* en Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: central themes*, 1-30 y 59-123; Mackie, *Problems from Locke*; y Ryle, “John Locke on the Human Understanding”.

³⁹ Para una convincente exposición acerca de la relación de Locke con la redacción de este panfleto, véase Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 120-2.

III

Al regresar de Francia, Locke se fue de inmediato a Thanet House, la nueva casa de Shaftesbury en Londres. Se dice que entre 1679 y 1683 sus actividades habrían sido principalmente de carácter político, y que dentro del movimiento radical *whig* habría participado en la elaboración del panfleto *No Protestant Plot*. Muchos creyeron también que era el autor de *An Enquiry into the Barbarous Murder of the Late Earl of Essex*. Se cree que en 1681, mientras estaba enfermo y se quedaba como huésped en la casa de su amigo James Tyrrell, Locke habría preparado un manuscrito inédito titulado ‘*Critical Notes Upon Edward Stillingfleet’s Mischief of Separation*’, donde esboza importantes argumentos a favor de la tolerancia, apelando a la incongruencia de usar la fuerza para la observancia ritual del cristianismo, que pretende ser una religión pacífica.⁴⁰ Sin embargo, la concepción de la tolerancia como un deber de la cristiandad no aparecería en forma completa sino hasta la *Epistola de Tolerantia*. Por último, todo indica que Locke tenía gran parte o la totalidad de sus *Two Treatises of Government* ya escrito. Volveremos sobre esto más adelante.

La situación política en 1681 se tornaba insostenible para los *whigs* radicales. Los *Exclusion Bills* habían sido aprobados por la Cámara de los Comunes, pero Carlos II, que tenía simpatías con los católicos, disolvió el Parlamento.⁴¹ En marzo de 1681 el nuevo Parlamento se reunió en Oxford, pero fue disuelto de inmediato por el Rey, sin que alcanzaran a aprobarse los *Exclusion Bills*. Como se apreciaba que Carlos II no tenía intenciones de convocar otra vez al Parlamento, los *whigs* se dividieron: algunos se fueron al bando contrario, y los más radicales comenzaron a pensar en la resistencia. El Rey lo sabía, y por eso comenzó la persecución de los radicales. Carlos II identificó a Shaftesbury como su mayor enemigo, y por eso ordenó su arresto en julio de 1681. Sin embargo, teniendo el control sobre los dos *sheriffs* de Londres, que eran *whigs* de tendencias radicales, era poco probable que se obtuviera una condena. El Rey ordenó más tarde el arresto de Stephen College, un ‘mecánico’ y líder popular de los partidarios de Shaftesbury en la clase trabajadora. College era un peón dentro de los movimientos de Carlos

⁴⁰ ‘Critical Notes’ es un curioso nombre para un manuscrito de 162 páginas, pero en general así se le llama en la literatura secundaria. El texto está escrito de puño y letra de Tyrrell, pero se cree que Locke lo habría utilizado como amanuense. Véase Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 97 (nota 34); y Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 491 (nota 98).

⁴¹ Shaftesbury intentaba proponer en el Parlamento *Exclusion Bills* que le impidieran a Jacobo acceder al trono, aunque ello nunca se consiguió.

II en contra de Shaftesbury. El gobierno consiguió que el juicio de College en agosto se realizara fuera de la esfera de control de los *whigs*, en Oxford. Shaftesbury pagó dos abogados, pero no se les permitió actuar. Es posible que Locke haya presenciado este juicio, cuya sentencia fue de culpable y condenado a muerte. A partir de ese instante, los cercanos a Shaftesbury concentraron sus esfuerzos en su seguridad. El jurado dio un veredicto a su favor: fue declarado inocente. Sin embargo, una combinación de manejos del Rey y errores tácticos por parte de los *whigs*, permitió que en julio de 1682 se nombrara a dos *tories* como *sheriffs* de Londres, e incluso los *sheriffs* anteriores fueron arrestados y enviados a prisión. Sin control sobre los jurados, era evidente que la vida de Shaftesbury estaba en serio riesgo, al igual que la de los demás *whigs* revolucionarios, entre los cuales bien pudiera incluirse a Locke. Por lo menos, tenía suficientes antecedentes como para temer una medida de represión en su contra. Por ello, al igual que Shaftesbury, Locke partió al exilio en Holanda en 1683, sin que se sepa con precisión cómo logró salir de Inglaterra, ni la fecha exacta de su salida.

En Amsterdam, Locke disfrutó de la relativa tolerancia que regía en esa ciudad. Gran parte de su tiempo, de acuerdo a su diario, lo ocupó en escribir el *Essay*. En 1684, conocería a quien sería uno de sus más grandes amigos: Philippus van Limborch. Profesor de teología en un seminario en Keizersgracht de los *Remonstrants*, van Limborch era parte de este movimiento liberal religioso de Holanda, en el que Locke se mostró de inmediato interesado. Era un gran defensor de la tolerancia, aunque su límite eran los católicos romanos, y su influencia sobre los escritos de tolerancia de Locke es inconmensurable. A él estaba dirigida la carta en latín que Locke escribiera entre 1685 y 1686 sobre la tolerancia, la *Epistola de Tolerantia*. En 1689, el mismo van Limborch intercedería para que la carta fuese publicada en Gouda en mayo de ese año, bajo las indescifrables iniciales “P.A.P.O.I.L.A.”. En este ambiente comenzó Locke a formar parte de la ‘república de las letras’, junto a autores como Pierre Bayle y Jean Le Clerc, con quienes también tuvo contacto. Vuelvo sobre esto en la sección 3.2.

También de su época en Holanda datan las cartas en las que Locke aconsejaba a su amigo Edward Clarke sobre la educación de sus hijos. En estos escritos, que más tarde serían publicados como *Some Thoughts Concerning Education*, se exponen los lineamientos sobre los cuales se debía educar a un caballero, tal como él lo era. En Amsterdam Locke mantuvo contactos con otros exiliados del movimiento *whig* radical. Al menos, su diario da cuenta de

reuniones con Thomas Dare, partisano revolucionario que participó incluso en los intentos de rebelión contra Jacobo II. Debido a los informes de espionaje en Holanda que señalaban a Locke como revolucionario y autor de sediciosos panfletos, apareció en una lista de personas presentada por Jacobo II, quien solicitaba su extradición y arresto inmediato. El filósofo se escondió bajo el nombre de 'Dr. van der Linden'. Pero además, Jacobo II le pidió al deán John Fell de Christ Church que expulsara a Locke de su cargo en el *college*. Fell, al parecer no muy convencido acerca de la inocencia de Locke, discutió el asunto con James Tyrrell, amigo de Locke desde los tiempos de *undergraduate*, y decidió solicitarle su regreso para que él mismo respondiera las acusaciones. Sin embargo, el Rey insistió en removerlo del cargo, a lo cual Fell accedió. Por tanto, fue expulsado de Oxford antes de que hubiese podido regresar. Esto produjo su indignación.⁴²

En 1686 Locke se mantuvo escondido. Se publicó una lista oficial de conspiradores a los que el gobierno holandés había ordenado la extradición a Inglaterra. Probablemente gracias a la intervención del conde de Pembroke, amigo de Locke que tenía buenas relaciones con Carlos II y Jacobo II, el filósofo no estaba en la lista. Sin embargo, cambió su seudónimo de 'Dr. van der Linden' a 'Dr. Lynne'. A finales del mismo año, Locke ya tenía terminado su *Essay*, y lo enviaba por partes a sus amigos en Inglaterra.

En 1687 Locke se mudó a Rotterdam, donde un cuáquero llamado Benjamin Furly lo invitó a vivir en su casa. En esta época su correspondencia está plagada de discusiones teológicas con van Limborch y Le Clerc. Locke escribió un epítome del *Essay* que envió a Lord Pembroke, para que este viera la posibilidad de publicarlo en Inglaterra. Sin embargo, fue Le Clerc quien, traduciendo al francés el epítome, publicó en su revista *Bibliothèque Universelle* el 'abrégé' de noventa y dos páginas de extensión. Fue el primer trabajo publicado con el nombre de Locke. De inmediato comenzó a recibir comentarios que alababan su trabajo. Entre 1687 y 1688 Locke se ocupó de escribir prácticamente todo lo publicado en la *Bibliothèque Universelle*, lo cual implicaba la revisión de formidables nuevas obras en francés, latín, italiano e inglés. A estas alturas, a pesar de que las creencias religiosas de Furly eran muy distintas a las

⁴² Christ Church ni siquiera conservó el ejemplar del *Essay* que Locke había regalado para su biblioteca. En sus descargos, Locke niega haber escrito panfleto alguno, e incluso lamenta haber prestado sus servicios a Shaftesbury. Ver especialmente su carta a Thomas Herbert del 28 de noviembre de 1684 (SC: 99-100).

de Locke, su pensamiento estaba muy lejos de los escritos tempranos como *Two Tracts*. Describía a los cuáqueros como una ‘sociedad pacífica de cristianos’, y la sociedad debía estar abierta a cualquiera que recibiera la verdad de las Escrituras. Sin duda, su pensamiento se alejaba cada vez más del anglicanismo, y se acercaba al latitudinarismo.

IV

Con el triunfo de la expedición de Guillermo de Orange, la ‘Glorious Revolution’, Jacobo II perdió el trono, y Locke pudo regresar a Londres en febrero de 1689. De inmediato se le ofreció el puesto de embajador en Brandenburgo, pero lo rechazó por razones de salud. Durante la primavera conoció a Newton, quien había sido elegido miembro del Parlamento por la Universidad de Cambridge. Locke había sido uno de los primeros lectores del *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, e incluso lo comentó en la *Bibliothèque Universelle*. Los dos se hicieron amigos, aunque Locke de inmediato se percató de la difícil personalidad de Newton.⁴³ Sus tópicos de conversación no eran la filosofía natural, sino la interpretación bíblica. Tres obras de Locke fueron publicadas en el año 1689. Los manuscritos de los *Two Treatises* aparentemente habían quedado en Inglaterra, y gran parte del Libro I se perdió o fue destruido deliberadamente.⁴⁴ Locke no intentó reconstruirlo, y publicó en 1689 lo que tenía, más algo de material nuevo de acuerdo a las circunstancias políticas del momento. Aparecieron en octubre con el año 1690 impreso y anónimo, al igual que las ediciones posteriores de 1694 y 1698. Pero también Locke trabajó ese año en la versión final del *Essay*, el que finalmente fue enviado a imprenta en diciembre de 1689 y comenzó a venderse, igual que los *Two Treatises*, antes de la fecha oficial de publicación, pero bajo el nombre de Locke. Además, un amigo socinianista de Locke, William Popple, tradujo la *Epistola de Tolerantia* al inglés, sin la autorización pero con conocimiento de Locke, y fue publicada en octubre de 1689 bajo el título *A Letter Concerning Toleration*, y se mantuvo el anonimato. Esta última publicación causó controversia de inmediato, y en abril de 1690 un clérigo de Oxford, Jonas Proast, publicó un vigoroso ataque, que provocaría a su vez una segunda y una tercera carta, todas publicadas en forma anónima por Locke. Incluso dejó inconcluso el trabajo de una cuarta carta.⁴⁵ En 1691 publicó un estudio de

⁴³ Véase la carta que le escribiera a Locke el 16 de septiembre de 1693, donde le pide disculpas por haberlo tomado por un ‘hobbista’ (SC: 188).

⁴⁴ Milton, “Locke’s life and times”, 17.

⁴⁵ Sobre el intercambio entre Locke y Proast, véase Nicholson, “John Locke’s later letters on toleration” y Wolfson, “Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange”.

economía, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering Interest and Raising the Value of Money*, basado principalmente en un manuscrito que habría preparado en 1668 mientras trabajaba para Shaftesbury. Ese mismo año, se trasladaría a Oates, lugar donde permaneció hasta su muerte en 1704. Se trata de una casa de campo ubicada al norte de Essex que pertenecía a Francis Masham, marido de Damaris Cudworth, con quien Locke mantuvo una relación íntima a lo largo de toda su vida. Cranston piensa que *lady* Masham fue la persona que él más amó. Fue invitado a vivir allí y con gusto aceptó. Para esa época, Locke ya era un filósofo de reconocido prestigio en Inglaterra, y las referencias al *Essay* comenzaban a aparecer en libros de diferentes autores, siendo la que mayor satisfacción le produjo la del irlandés William Molyneux en su *Dioptrica Nova*. Tan agradecido quedó Locke con el comentario sobre el *Essay* de Molyneux, que decidió escribirle para agradecer el “extraordinario cumplido”.⁴⁶ De ahí se inició una amistad principalmente epistolar.

En 1693, Locke publicó la segunda obra bajo su nombre: *Some Thoughts Concerning Education*, donde se recopilan algunas de las cartas que le enviara a Clarke desde Holanda acerca de la educación de sus hijos.⁴⁷ Además, Locke estaba ocupado ese año con la publicación de su segunda edición del *Essay*, en la cual los comentarios de Molyneux tuvieron un papel fundamental. Locke agregó a la segunda edición del *Essay* el asunto conocido como el ‘problema de Molyneux’, que consiste en determinar si un hombre que nació ciego y que recupera la vista sería capaz de distinguir por sí mismo entre distintas figuras, como las esferas y los cubos.⁴⁸ También modificó la parte que había escrito acerca de la libertad de la voluntad, lo cual dio origen a un nuevo capítulo sobre la ‘potencia’. Esta edición fue publicada en mayo de 1694.

En 1695, publicó en forma anónima *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*. Allí se sostiene que la fe es revelada por las Escrituras, las que a su vez son una colección de escritos designados por Dios para la instrucción de la masa indocta de la humanidad para la salvación, y por lo tanto que pueden ser entendidos en el sentido directo de sus palabras y frases. Locke, además, rechaza la doctrina del pecado original y apela a la

⁴⁶ Cranston, *John Locke*, 359.

⁴⁷ Más detalles en el capítulo 3.1.

⁴⁸ Una exposición detallada del problema en Brandt Bolton, “The Real Molyneux Question and the Basis of Locke’s Answer”.

razonabilidad de los Evangelios. Para ser cristiano, señala, basta con creer una sola cosa: que Jesús es el Mesías. El tono general de la obra es de carácter unitario o socinianista, aunque Locke rehusó siempre a reconocerse como tal.⁴⁹ Esta fue la principal razón por la cual el texto fue tan controversial. El más importante de sus críticos fue John Edwards, quien en su *The Several Causes and Occasions of Atheism* criticó las posturas minimalistas de Locke, en especial, reivindicando la doctrina de la Trinidad. Definitivamente Edwards no era un contrincante con tacto, pues tras quejarse por la pobre calidad literaria del texto, agregó que tenía la esperanza de que su autor no fuera el mismo del *Essay*, pues “tengo tan buena opinión del caballero que lo escribió”.⁵⁰ Por cierto, la afirmación es retórica, pues Edwards no tuvo problema alguno en lanzar otro ataque en contra del tratado de Locke sobre la educación. Para fines de 1695, Locke ya había publicado su respuesta a Edwards, en donde se defiende de las críticas, negando con firmeza ser un socinianista.

En septiembre de 1695 Locke y Newton, entre otros, fueron elegidos para asesorar al gobierno. La recomendación del primero de emitir dinero sin devaluación fue adoptada como política del gobierno en noviembre. En diciembre, apareció la última obra de Locke sobre economía, *Further Considerations concerning Raising the Value of Money*. En el mismo mes, apareció también la tercera edición del *Essay*, aunque no tenía mayores modificaciones de la segunda edición. En mayo de 1696, Locke fue nombrado en un importante puesto administrativo, como miembro de la recién creada *Board of Trade and Plantations*, cargo que también ocupó su amigo traductor de la *Epistola de Tolerantia*, Popple.⁵¹ Mientras que Edwards desafiaba al autor de *Reasonableness of Christianity* para que se “enfrentara a él como un hombre” y revelara su identidad, surgió otro crítico de Locke. Se trataba de Edward Stillingfleet, quien acusó a Locke de socinianista, pero no solo por *Reasonableness of Christianity*, sino también por la eliminación del concepto de sustancia en el *Essay*. Esto dio origen a un nuevo y extenso intercambio de cartas. De acuerdo a quienes lo juzgaron desde una posición neutral, como Gilbert Burnet, Stillingfleet estaba perdido cuando murió, en 1697, antes de responder a la última defensa de Locke. Algunos temas de la controversia con Stillingfleet

⁴⁹ Más sobre el rechazo del pecado original en Harris, “The Politics of Christianity”, y sobre su socinianismo en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 145-54.

⁵⁰ Citado por Cranston, *John Locke*, 391.

⁵¹ La historia del desempeño de Locke en el cargo en Laslett, “John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698”

vuelven a aparecer en la cuarta edición del *Essay*, que se publicó en diciembre de 1699. Los más notorios son dos nuevos capítulos, “de la asociación de ideas” y “del entusiasmo”. Además, Locke escribió un texto demasiado extenso como para ser incluido en el *Essay*, que se llamaba *The Conduct of the Understanding*, y que fue publicado en forma póstuma por sus editores en 1706.

Los ataques de Stillingfleet, escritos con cortesía y en tono respetuoso, no indignaron tanto a Locke como los de Edwards. En un nuevo escrito, señala que Locke tomó al *Leviathan* de Hobbes como el Nuevo Testamento, e ironiza sobre los conocimientos en medicina de Locke, concibiéndolo como un estudioso de las “vísceras [*guts*], como si esa fuese la parte que más le importa del cuerpo”. Además señala que sus estudios de medicina quedan plasmados en sus escritos, en los que la “suciedad, horridez y repulsión son los adornos de su estilo”.⁵² Incluso el manuscrito original identificaba a Locke como el “gobernador del serrallo en Oates”. Esta injuria en particular fue comunicada a Locke en una carta antes de que fuese publicada la obra, y presionó para que se eliminara. Lo escandaloso para él era que la obra había sido aprobada por miembros importantes de la Universidad de Cambridge, e incluso uno de ellos, John Covel, era supuestamente su amigo. Pasó un largo tiempo antes de que la ira de Locke se apaciguara.

En junio de 1700, Locke renunció su cargo en la *Board of Trade* por motivos de salud. Cuando van Limborch se enteró de su renuncia, le sugirió a su amigo que dedicara el resto de su vida al descanso, estudio y meditación religiosa. Así lo hizo Locke. Sus últimos cuatro años fueron de una vida más tranquila, aunque no perezosa. Cuando su salud se lo permitía, Locke trabajaba en su último gran proyecto: *Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, que sería publicado en forma póstuma. Probablemente su enfoque en las cartas de san Pablo se deba a que muchos, como Edwards, lo acusaban de no conocerlas. Pero también consideraba que las epístolas habían sido malinterpretadas, tomando pasajes aislados y no como un conjunto. El *Paraphrase* revela las profundas convicciones religiosas de la mente de Locke, y reafirma que el lenguaje cristiano de sus trabajos anteriores no puede ser interpretado como una fachada piadosa o como un mero residuo de una mente secular, pero que niega a aceptarse como tal.⁵³

⁵² Citado por Cranston, *John Locke*, 431.

⁵³ Esta última es la visión de Strauss, *Natural Right and History*, 202-52; hoy poco convincente porque no tuvo acceso a varios escritos tempranos de Locke.

Locke se sintió mal en 1704. El invierno fue largo y frío, y su condición no mejoraba. El 28 de octubre se sintió un poco más fuerte, y fue vestido y llevado a su estudio. A las tres de la tarde, mientras *lady* Masham le leía los salmos, Locke apoyó las manos sobre la cabeza, cerró sus ojos y murió. Fue enterrado tres días después en el patio de la capilla de High Laver, donde puede leerse el epitafio en latín escrito por él mismo.

CAPÍTULO II: FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA¹

2.1 LIBERTAD, IGUALDAD Y CARGO EN CONFIANZA

The original freedom of mankind being supposed, every man is at liberty to be of what kingdom he please, and so every petty company hath a right to make a kingdom by itself; and not only every city, but every village, and every family, nay, and every particular man, a liberty to choose himself to be his own King if he please; and he were a madman that being by nature free, would choose any man but himself to be his own governor.
Sir Robert Filmer, *Patriarcha*

En esta sección se discuten tres principios básicos plasmados en los *Two Treatises of Government*, varios de las cuales aún conservan su vigencia: libertad, igualdad y cargo en confianza [*trust*].² El propósito principal de los *Two Treatises* consistía en refutar las hipótesis del *Patriarcha* y otros escritos políticos de sir Robert Filmer. Esta obra había sido republicada en 1680, cobrando importancia en Inglaterra como una justificación del absolutismo de Carlos II y por la relevancia del gobierno patriarcal, que se suponía derivado del Quinto Mandamiento: ‘Respeto a tu padre y a tu madre, para que se prolongue tu vida sobre la tierra’ (Éxodo 20: 12). Locke se opone a Filmer al demostrar que la libertad en el estado natural no es la facultad para hacer lo que cada individuo desee, sino que hay límites que someten a la voluntad impuestos por la ley natural. Por ello es que a sir Isaiah Berlin le cuesta tanto dirimir si Locke defendía o no un concepto negativo de libertad. Parte del objetivo de esta sección es dilucidar a qué se debe esa complicación y determinar si se puede o no solucionar.³ Otro supuesto básico de Locke en los *Two Treatises* es el de la igualdad. Gran parte de la intención de Filmer era demostrar el estado de desigualdad entre los seres humanos, entre los gobernantes y los ciudadanos. Bajo los supuestos teológicos destacados por Waldron, Locke opone a esta concepción la igualdad

¹ Mimi Bick propone una ‘Distinción Principal’ entre teoría política y filosofía de la política. Según esta autora, la teoría política “es una reflexión sobre la práctica política”, mientras que “la filosofía de la política es un examen crítico de los conceptos y argumentos de las teorías políticas, realizado desde un punto de vista filosófico” (Bick, *El debate entre liberales y comunitaristas*, 11-4). Sin embargo, advierte Bick que las afirmaciones de filósofos como Locke suelen repercutir en ambas áreas. Pero pareciera ser que el principal trabajo de Locke en el ámbito de la política tiene que ver más con la filosofía de la política que con la teoría política.

² Sobre la traducción de *trust*, véase más abajo nota 35.

³ Me baso en el brillante ensayo de Tully, “Liberty and natural law”, 283-307.

natural de las personas.⁴ Por medio de este esquema, Locke introduce su modelo de gobierno limitado, con el concepto contractual de cargo en confianza, con lo cual implica que quienes gobiernan son representantes de los gobernados y ejercen su autoridad legitimados por la confianza depositada en ellos por medio del consentimiento de las personas. Cuando ese consentimiento se agota, y los gobernantes defraudan la confianza en ellos depositada, cada individuo tiene el derecho a la resistencia, que se analiza en la sección 2.2. Pero para la teoría de la resistencia de Locke, es fundamental el concepto de cargo en confianza, el cual se dilucida a continuación.⁵

I

Filmer escribió el *Patriarcha* y otros escritos políticos entre 1628 y 1655, defendiendo la doctrina de la ‘sujeción natural’ y refutando la tesis de la ‘libertad natural’, para poder justificar la obediencia a la monarquía absoluta.⁶ Estos escritos fueron republicados en 1680 para justificar la obediencia y prohibir la resistencia a la monarquía de los Estuardo durante la ‘Exclusion Crisis’. El concepto de ‘sujeción natural’ consiste en que el poder político reside natural y originalmente en el monarca, al cual los demás cuerpos políticos y todos los ciudadanos están naturalmente sujetos. Como esta sujeción es natural e ilimitada, nunca se puede justificar la resistencia. La teoría de la ‘sujeción natural’ de Filmer es patriarcal: el poder que ejercen los monarcas sobre sus súbditos es idéntico al que ejerce el padre sobre sus hijos, su mujer y sus sirvientes.⁷ El argumento consiste en sostener que Dios ha provisto a los seres humanos en algún momento de un conjunto de reglas para la conducta social, encarnadas en instituciones de control social. Estas instituciones están sostenidas por una autoridad suprema y los demás derechos son determinaciones de su voluntad. Y porque todos los derechos y poderes son determinaciones de su voluntad, sus poderes deben ser transferibles. El dominio, para Filmer, es una forma de propiedad perpetua. Pertenece a Dios, es conferida por Dios a los hombres, y se transfiere de uno a otro por su voluntad.⁸ Filmer concibe, en consecuencia, a

⁴ Cfr. Waldron, *God, Locke and Equality*.

⁵ Más sobre estos temas en Harris, *The Mind of John Locke*, 127-59; Monson, “Locke’s Political Theory and Its Interpreters”; Shapiro, “John Locke’s Democratic Theory”; y en español Godoy Arcaya, “Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke”; y Peña González, “Locke y la filosofía política”.

⁶ Cfr. Filmer, *Patriarcha and other political writings*.

⁷ Tully, “An introduction to Locke’s political philosophy”, 16.

⁸ Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 61.

Adán como el primer monarca de todos, ya que Dios concedió a él la autoridad para gobernar en la tierra. Por lo tanto, el origen y autoridad de los gobernantes deriva necesariamente de Adán. Con esa autoridad, de acuerdo a Filmer, los reyes de la época gobernaban (incluyendo, por ejemplo, a Carlos II).

Como demuestra Gordon Schochet, esta estructura patriarcal tenía especial relevancia para las ‘masas’ en la Inglaterra de la época. Por cierto, no se puede saber con precisión el impacto de esta concepción en toda la clase social baja, un noventa o noventa y cinco por ciento de la población total.⁹ Solo se puede postular un acercamiento aproximado. Cerca de dos tercios de la población era analfabeta, listado encabezado en su mayor parte por artesanos sin instrucción, trabajadores, sirvientes, y desde luego, los pobres y los más bajos elementos de la sociedad. En ellos fue que la organización patriarcal tenía mayor peso. Los hijos nacidos bajo la autoridad del *pater familia* estaban acostumbrados a una estructura patriarcal. De esta misma manera se les presentaba la sociedad, al crecer en una estructura similar a la del hogar, con el monarca como su padre. Schochet destaca la importancia de los catecismos como fuente de instrucción, con su interpretación del Quinto Mandamiento. En especial, el catecismo de Calvino, el cual señalaba que aunque el Quinto Mandamiento solo mencionaba en forma expresa a padre y madre, “igual debemos entender que se incluye a todos los magistrados, y superiores”.¹⁰ Lo mismo ocurría con el catecismo anglicano, que aunque más breve, incluía dentro del Quinto Mandamiento la prohibición de hacer cualquier cosa en contra del honor y los deberes que correspondían a cada cargo dentro de la sociedad. Por tanto, esta estructura patriarcal que hoy nos parece tan lejana, en el momento en que Locke escribe tiene plena vigencia. Para él, Filmer no es un contrincante fácil de derribar.

Filmer pretende refutar la doctrina que se opone a la teoría de la ‘sujeción natural’, a saber, la de la ‘libertad natural’.¹¹ Esta doctrina incluye todas las teorías que postulan que las personas son por naturaleza libres, en el sentido de no estar sujetas a la voluntad de otros. De ello se sigue que la sujeción política debe tener su origen en un acuerdo o contrato. Para Filmer, esta forma de entender el poder político es “la fuente principal de la sedición popular”, porque

⁹ Schochet, “Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England”, 414.

¹⁰ Citado en Schochet, “Patriarchalism”, 428.

¹¹ La distinción entre las dos doctrinas de ‘libertad natural’ y ‘sujeción natural’ es de Tully, “Liberty and natural law”.

conduce a la conclusión práctica de que “la multitud tiene el poder de castigar o derrocar al príncipe si este trasgrede las leyes del reino”.¹² Esta doctrina, de acuerdo a Filmer, debe ser repudiada para que no se vuelvan a repetir las rebeliones de la temprana modernidad. Con esto queda claro que bajo ninguna circunstancia una resistencia sería justificable, acusando Filmer, en forma un tanto confusa, a los “papistas” como los fundadores de ese tipo de doctrinas.¹³ Pero la doctrina de la ‘libertad natural’ es antigua; tiene sus raíces en Roma y en el Renacimiento, con el pensamiento jurídico del siglo XII. Además, algunas de las más prestigiosas teorías del absolutismo fueron creadas en base a esas premisas: William Barclay, Hugo Grocio y Thomas Hobbes, entre otros, defendieron el absolutismo bajo el punto de partida de la ‘libertad natural’. Aunque parezca curioso desde el punto de vista moderno, Filmer era un “reformador de la política”, como lo llamaba Locke (TTG I: § 106), mientras que él era un defensor de la “vieja forma” (TTG I: § 6).¹⁴

El ataque de Filmer a la teoría de la ‘libertad natural’ se encausa en una serie de críticas a Hugo Grocio. Primero, si los seres humanos son naturalmente libres, entonces tienen que haberse reunido en algún momento de la historia, consintiendo allí en forma unánime el establecimiento de los gobiernos; pero Grocio no entrega evidencias de que eso haya ocurrido. Locke pretende responder a esta crítica en forma sofisticada entre los capítulos V y VIII del Libro II de sus *Two Treatises* –en especial, con la idea del consentimiento expreso y tácito. La segunda crítica de Filmer es que si todos somos por naturaleza libres, entonces no se entiende la razón por la cual una persona consentiría en renunciar a esa libertad por las restricciones y subordinación que implica la sociedad civil. Para Filmer no puede existir una razón que justifique este acto: un individuo sería un “demente si, siendo por naturaleza libre, eligiera cualquier otro hombre que no sea él mismo para ser gobernado”.¹⁵ Agrega que ninguna persona tendría razón alguna para no cancelar su consentimiento cuando lo estime conveniente, y por tanto sería “legal para cualquier hombre, cuando lo desee, disolver el gobierno, y destruir toda la propiedad”.¹⁶ Es en contra de estas aserciones que Locke debe formular su concepto de libertad, conciliando estas críticas de Filmer con la doctrina de la ‘libertad natural’.

¹² Filmer, *Patriarcha*, 53-4, 68.

¹³ Filmer, *Patriarcha*, 277-8.

¹⁴ Tully, “Liberty and natural law”, 286.

¹⁵ Filmer, *Patriarcha*, 286.

¹⁶ Filmer, *Patriarcha*, 274.

II

En su famosa conferencia “Two Concepts of Liberty”, Berlin propone distinguir entre libertad negativa y positiva.¹⁷ La libertad negativa estaría inspirada en autores liberales, como Hobbes, Locke y Mill, y Berlin la define como el “área donde el hombre puede actuar sin obstrucción de otros”.¹⁸ El argumento sigue en realidad a Hobbes.¹⁹ Este último entiende por libertad “la ausencia de oposición”, esto es, la ausencia de “impedimentos externos para la acción”.²⁰ En cambio, la libertad positiva se identifica principalmente con autores como Kant, Hegel y Rousseau, para quienes la libertad tiene que ver con la idea de “ser el dueño de uno mismo”, decidir en forma autónoma y no que decidan por uno; actuar por iniciativa y fuerza propia y no por fuerza externa.²¹ Por tratarse de un autor liberal, Berlin clasifica la posición de Locke dentro de los conceptos de libertad negativa, identificándolo como un defensor de un área del individuo que es inviolable.²² Esto provendría de la famosa definición de ‘libertad natural’ en los *Two Treatises*:

The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. The liberty of man, in society, is to be under no legislative power, but that established, by consent, in the commonwealth; nor under the dominion of any will, or restraint of any law, but what that legislative shall enact, according to the trust put in it [La libertad natural del hombre consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal y en no verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural. La libertad del hombre, en sociedad, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el legislativo, de acuerdo con la confianza puesta en él] (TTG II: § 22).

De acuerdo a la definición de ‘libertad natural’, Berlin podría estar en lo correcto al pensar que Locke entiende la libertad de la misma manera que Hobbes, Sin embargo, en el

¹⁷ Para una exposición acerca de los argumentos de Berlin y sus críticos, cfr. Pereira Fredes, *Isaiah Berlin* y *P.F. Strawson*, sección 3.4.

¹⁸ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, 169.

¹⁹ Esto es demostrado en Skinner, “Un tercer concepto de libertad”, donde el autor establece dos tipos de libertad negativa. En realidad, este es el problema de la distinción de Berlin: pocos filósofos, aparte de Hobbes, pueden ser considerados como defensores de la libertad negativa en forma clara. Cfr. también Skinner, “The paradoxes of political liberty”.

²⁰ Hobbes, *Leviathan*, II, XXI.

²¹ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, 178.

²² Berlin, “Two Concepts of Liberty”, 171.

pasaje recién citado Locke no adhiere a esta postura.²³ Esto porque la libertad de los individuos está restringida por los deberes que la ley natural les impone, precisamente porque Locke quiere defender la doctrina de la ‘libertad natural’ de los ataques de Filmer, al partir del supuesto de que en el estado natural los hombres no se encuentran en libertad absoluta. Por esto a Berlin le es difícil clasificar la teoría de Locke, y reconoce que en ciertos pasajes el filósofo adopta más bien una posición que lo acerca a la libertad positiva.²⁴ Muchas críticas que el artículo ha recibido dentro del extenso debate a que dio lugar surgen de esta dificultad.²⁵ Por cierto, para Berlin, que pretende defender el concepto de libertad negativa frente a las consecuencias totalitarias de la libertad positiva, resulta paradójico clasificar a Locke dentro de los partidarios de la segunda –dada su clara oposición al absolutismo y su defensa del gobierno limitado.

Aún más, Locke cree que los seres humanos deben actuar conforme a la razón, y la ley natural es la “ley de la razón” (TTG II: § 57) o simplemente “la razón” (TTG II: § 6).²⁶ Para Locke, la ley es regulativa de una libertad definida con anterioridad, limitándola. Por eso para él “donde no hay ley no hay libertad” (TTG II: § 57), porque la ley es constitutiva de la libertad, con el objetivo final de completarla y perfeccionarla. Se sigue de esto que el rol de la ley civil no consiste en restringir los deseos egoístas naturales de hacer lo que cada uno quiera, sino en

²³ La relación entre Hobbes y Locke es oscura y tortuosa. Sin duda, el *Leviathan* y los *Two Treatises* son las dos obras de filosofía de la política más importantes en la Inglaterra del siglo XVII. Sin embargo, Locke parece no concebir a Hobbes como su enemigo. Según Dunn, esto ocurre no porque a Locke no le hayan interesado los argumentos del *Leviathan*, ni meramente porque los *Two Treatises* hayan estado dirigidos en contra de Filmer, sino porque su discusión estaba situada a un nivel distinto. Para Hobbes, el problema era la construcción de un sistema político desde un vacío ético. En Locke no hay ese vacío. No obstante, en ocasiones Locke parece aceptar el desafío de responder a Hobbes, lo que puede encontrarse en algunos escritos tempranos, donde condena al “hobbista”, quien “con su principio de auto preservación, donde él mismo es juez, no admitirá con facilidad una gran cantidad de deberes morales” (véase Harris, *The mind of John Locke*, 106). Tal vez la mejor forma de entender esta relación sea la sugerida por Dunn, según la cual es indudable que para Locke los argumentos de Hobbes eran una “pesadilla intelectual”, y que el espectro de Hobbes lo perseguiría por el resto de su vida, incluso en ocasiones haciéndola peligrar. De ahí que el juicio de Newton en medio de su paranoia haya sido tan brutal (véase carta de Newton a Locke del 16 de septiembre de 1693, SC: 188). Más sobre esto en Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 77-83.

²⁴ Berlin, “Two Concepts of Liberty”, 193

²⁵ Véase especialmente MacCallum, “Negative and Positive Freedom”, donde se argumenta que el concepto de libertad es una relación triádica. También véase Taylor, “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”. Para una defensa un tanto ingenua de la distinción de Berlin frente a estas críticas, cfr. Pino Emhart, “El concepto de libertad en Isaiah Berlin”.

²⁶ Por razones de espacio, no puedo precisar aquí acerca de los conceptos de voluntad y libertad tratados por Locke en el *Essay*, Libro II, capítulo XXI. Para un recuento detallado de estos argumentos, cfr. Chappell, “Locke on the Freedom of the Will”.

promover los deseos racionales de la buena vida.²⁷ Podría afirmarse que Berlin escribió su ensayo con el solo propósito de oponerse a este entendimiento de la libertad, del cual veía que se derivaban consecuencias totalitarias.

III

Gran parte de *Patriarcha* es un intento por demostrar desigualdades entre los seres humanos, de las cuales la paradigmática es aquella entre los súbditos y el monarca. Para Filmer, el padre ejerce en su familia la autoridad sobre sus hijos, su mujer y sirvientes, al igual que la ejerce el monarca sobre sus súbditos. Por tanto, existiría una desigualdad natural. Locke tenía que demostrar entonces un principio de igualdad, que partiera desde la misma familia:

Thus, we are born free, as we are born rational; not that we have actually the exercise of either: age, that brings one, brings with it the other too [Así pues, hemos nacido libres, así como hemos nacido racionales; aunque no tengamos en ese momento el ejercicio de ninguna de las dos: la edad que trae una, trae también la otra] (TTG II: § 61).²⁸

Locke concede a Filmer que los hijos pequeños se encuentran en un estado de desigualdad, pues están sujetos a sus padres. Sin embargo, los seres humanos nacen libres; pero ocurre que para el ejercicio de esa libertad se requiere el uso de razón, y ello solo ocurre a cierta edad. Locke agrega que nada hay más evidente que:

creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection [criaturas de la misma especie y rango, nacidas en total promiscuidad para disfrutar de las mismas ventajas naturales y emplear las mismas facultades, deberían ser también iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción alguna] (TTG II: § 4).

La dificultad estriba en determinar cuáles son esas facultades propias de la especie humana, y que permiten determinar cuáles criaturas tratar como iguales y cuáles no. Pareciera ser que el criterio es la racionalidad. Sin embargo, el mismo Locke observa enormes diferencias de habilidad racional entre quienes llamamos humanos. Por ejemplo, para Locke un feto humano “no difiere mucho del estado de un vegetal” (ECHU, II, I: § 21). Algo similar ocurre también con los hombres al final de sus vidas (ECHU, II, IX: § 14). Sin entrar en mayores detalles

²⁷ Tully, “Liberty and natural law”, 297.

²⁸ Me separo de la traducción de Francisco Giménez Gracia, que traduce la frase como “(...) hemos nacido libres, en la medida en que hemos nacido racionales: y ambas capacidades no se dan por separado”, lo cual me parece que desvirtúa por completo el sentido de la frase.

por razones de espacio, la solución de Waldron parece ser la más viable: el criterio determinante para distinguir un ser humano (que debe ser tratado como igual) de una criatura de otra especie, sería la capacidad de abstracción: la facultad de razonar sobre la base de ideas generales (ECHU, II, XI: § 11).²⁹

Además, Locke demuestra que Filmer está equivocado al sostener que la mujer está sujeta al padre. En diversos pasajes del Libro I de los *Two Treatises*, plantea que el dominio del mundo fue entregado por Dios no solo a Adán, sino también a Eva (TTG I: § 29). Locke niega en forma enfática que corresponda argumentar sobre la base de la Biblia que los hombres tienen derecho a gobernar a sus mujeres.³⁰ Sin embargo, Locke contradice las afirmaciones anteriores señalando:

But the husband and wife, though they have but one common concern, yet having different understandings, will unavoidably sometimes have different wills too; it therefore being necessary that the last determination, i. e. the rule, should be placed somewhere; it naturally falls to the man's share, as the abler and the stronger [Ahora bien, pese a que el marido y la mujer mantienen una tarea en común, sin embargo, sus entendimientos son distintos y, consecuentemente, sus voluntades pueden diferir en algunas ocasiones; y, dado que es necesario que la determinación última, esto es, el gobierno, esté situado en alguna parte, recae, por naturaleza, en el lado del varón, por ser este el más fuerte y capaz] (TTG II: § 82).

A continuación de esta afirmación, Locke de inmediato intenta disminuir su impacto, señalando que el poder del individuo está lejos de ser como el de un monarca absoluto; pues no dispone de la propiedad de la mujer, ni mucho menos de su vida. Sin embargo, afecta por cierto el principio de igualdad entre hombres y mujeres en un principio sostenido por Locke. Muchos desearíamos, como señala Waldron, que Locke no hubiese dicho esto.³¹ Hay quienes concluyen del pasaje citado que Locke era un patriarcalista a fin de cuentas.³² Sin embargo, esta interpretación es un tanto severa con los argumentos de Locke en el Libro I de los *Two Treatises*. Aunque el debate está abierto y es difícil solucionar el problema, Locke defiende más adelante que la mujer debe conservar el dominio que le pertenece, e incluso, dependiendo de las reglas del lugar, puede separarse de su marido. Con estos argumentos, mal podría concluirse que Locke a fin de cuentas era un patriarcalista.

²⁹ Cfr. Waldron, *God, Locke and Equality*, 44-82, en especial 75.

³⁰ Más detalles sobre esto en Grant, "John Locke on Women and the Family" y Waldron, *God, Locke and Equality*, 21-43.

³¹ Waldron, *God, Locke and Equality*, 32.

³² Cfr. Pateman, *Sexual Contract*.

IV

En su implacable juicio, Dunn señala que uno de los pocos elementos (si es que hay alguno) que siguen vivos –esto es, que conservan su vigencia hoy– en la teoría política de Locke, es el entendimiento contractual de la legitimidad de la autoridad política.³³ Esta teoría contractual es la que Locke propone en contra de la estructura patriarcal de Filmer. Señala Locke que siendo los seres humanos por naturaleza libres e iguales,

The only way whereby any one divests himself of his natural liberty, and puts on the bonds of civil society, is by agreeing with other men to join and unite into a community, for their comfortable, safe, and peaceable living one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it [La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se sitúa bajo los límites de la sociedad civil es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, para vivir unos con otros en paz, tranquilidad y con la debida comodidad, en el disfrute seguro de sus propiedades respectivas y con la mayor salvaguardia frente a aquellos que no forman parte de esa comunidad] (TTG II: § 95).

Para que tal acuerdo inicial ocurra se requiere del consentimiento de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, con lo cual Locke retorna a la objeción de Filmer contra las teorías contractuales, a saber: ¿qué evidencias hay de que en algún momento en la historia se haya concedido ese consentimiento? Aquí introduce Locke su distinción clásica entre consentimiento expreso y tácito: cualquiera que tenga alguna posesión, o en general se encuentre bajo el territorio de un gobierno, ha dado su consentimiento tácito para ingresar a esa sociedad (TTG II: § 119). Por cierto, el concepto es discutible.³⁴

Para Locke, sin embargo, la “gran pregunta que en todos los tiempos ha perturbado a la humanidad” no concierne a los orígenes de la sociedad, sino determinar quién debiera tener el poder en ella (TTG I: § 106). Para esto, el modelo que Locke propone es que la gente, como un todo, pacte confiar de forma condicional el poder político a un monarca, o a un monarca y un parlamento (monarquía mixta, que es la que Locke prefiere), o a un parlamento solo. Se trata de un tipo especial de contrato, que en inglés se denomina *trust*, cuya condición es la confianza.

³³ Dunn, “What is Living and What is Dead?”, 20.

³⁴ Para una interpretación clásica que se analiza en la sección 2.3, véase Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*. Para su crítica, Dunn, “Consent in the Political Theory of John Locke”.

Por esto es que quienes ejercen el poder político tienen un ‘cargo en confianza’.³⁵ La hipótesis del cargo en confianza Locke la adopta en oposición a otras teorías contractualistas, que entienden el acuerdo inicial como una alienación del gobernante, esto es, que los miembros de la sociedad le ceden todo su poder político al gobernante. Para Locke, como en las teorías de alienación el monarca está por sobre la sociedad política, y por tanto no pertenece a ella, en realidad el absolutismo no es una forma de sociedad política (TTG II: § 90). Como el monarca está por sobre las leyes, esto sería como consentir en ser “devorado por leones” (TTG II: § 93). Este ataque está dirigido en contra de cualquiera de estas teorías de la alienación, ya sea la de Grocio, Hobbes, Pufendorf o la de Locke mismo en los *Two Tracts*. Además, el mayor problema que estas teorías presentaban para Locke es que los gobernantes tienden a la tiranía, y por tanto la alienación se convierte en un problema más que en una solución.³⁶ Por ello, para Locke los gobiernos ejercen sus funciones en virtud de un cargo en confianza, puesto que si esa confianza se acaba, los individuos tienen derecho a la resistencia. Como señala Dunn, para Locke la autoridad gubernamental legítima es “un rango de libertad para actuar en beneficio de lo que los gobernantes consideran que son los derechos e intereses de los miembros de la

³⁵ En todas las ocasiones en que Locke emplea el término ‘*trust*’ en los *Two Treatises*, Giménez Gracia lo traduce como ‘confianza’. Lo mismo hace Tomás Chuaqui (Chuaqui, “Locke y la adulación”, 184-9). Sin embargo, no siempre esa traducción corresponde a su real significado. Por cierto, los diccionarios traducen ‘*trust*’ como confianza, aunque en otra acepción más jurídica, lo traducen también como ‘fideicomiso’. Desde luego, no se trata del fideicomiso que define Bello en el Código Civil chileno –“se llama propiedad fiduciaria la que está sujeta al gravamen de pasar a otra persona, por el hecho de verificarse una condición” (artículo 733). Más bien constituye un contrato mediante el cual se le cede un cargo a una persona para que lo ejerza bajo una condición, que es la confianza. En este sentido, se acerca más la definición de fideicomiso que entrega la Real Academia Española: “Disposición por la cual el testador deja su hacienda o parte de ella encomendada a la buena fe de alguien para que, en caso y tiempo determinados, la transmita a otra persona o la invierta del modo que se señala”. En esta definición aparece destacado el elemento de la confianza, y la idea de que se trata de una propiedad que es ejercida a nombre de otro. Sin embargo, tiene un sentido muy específico, como es el de los testamentos. Por ello me parece que el término fideicomiso no es tampoco la traducción más apropiada. En lenguaje jurídico, tal vez la figura que más cercanía tenga sea la de ‘mandato’, cuyo elemento de la esencia es la confianza (“contrato en que una persona confía la gestión de uno o más negocios a otra, que se hace cargo de ellos por cuenta y riesgo de la primera” [art. 2116]). Sin embargo, el ‘mandato’ parece no ser aplicable al lenguaje de la filosofía de la política, por contener la idea de encargar negocios. Debido a que no tenemos palabras exactas en español para designar conceptos políticos como ‘*trust*’ y ‘*accountability*’ (por dar un ejemplo), propongo traducir ‘*trust*’ como ‘cargo en confianza’. Esto alude precisamente al concepto político de ‘*trust*’, entendido como un cargo (como el que ejercen los ministros de Estado en Chile, que dependen de la confianza exclusiva del Presidente de la República), y sigue la línea de expresiones utilizadas en el lenguaje ordinario como ‘comisión de confianza’. Pero ‘*trust*’ debe traducirse como cargo en confianza solo cuando se quiere dar este significado, puesto que muchas veces se hace juego con los dos significados (nótese, vgr., esta comparación de Marshall: “*Men could not trust anyone in religion; political authority was centrally a trust*” [Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 214]).

³⁶ Tully, “An introduction to Locke’s political philosophy”, 30-1.

sociedad”. Bajo esta perspectiva, en una sociedad política el poder de coacción que los gobernantes tienen solo se vuelve legítima en función de servir a los ciudadanos. Así, el poder del gobierno es concebido por los gobernantes y por los gobernados como un cargo en confianza; y la relación psíquica entre los gobernantes y gobernados puede también aspirar, en consecuencia, a ser de confianza.³⁷ Este entendimiento del poder político contractual, mediante un acuerdo especial de confianza seguiría vivo dentro de la teoría política de Locke, según el juicio de Dunn. Constituye, además, como veremos a continuación, un elemento esencial dentro de su teoría de la resistencia.

³⁷ Dunn, “Trust and Political Agency”, 36.

2.2 LA APELACIÓN AL CIELO: TEORÍA DE LA RESISTENCIA

A vuestro cuidado, no a vuestro albedrío encomendó las gentes Dios nuestro Señor, y en los estados, reinos y monarquías os dio trabajo y afán honroso, no vanidad ni descanso. El que os encomendó los pueblos os ha de tomar cuenta dellos, si os hacéis dueños con resabios de lobos. Si os puso por padres, y os introducís en señores, lo que pudo ser oficio y mérito hacéis culpa, y vuestra dignidad es vuestro crimen. Con las almas de Cristo os levantáis, a su sangre y a su ejemplo y a su doctrina hacéis desprecio. Procesaros han por amotinaros contra Dios, y seréis castigados por rebeldes.

Francisco de Quevedo, *Política de Dios, gobierno de Cristo*.

En un escrito anónimo de 1690 titulado *Avis important aux réfugiés*, su autor comenta acerca del uso de la fuerza por parte de los *Waldensians* y los acontecimientos ocurridos en Inglaterra en 1688. El texto es un “aviso importante para los refugiados” que se encontraban en lugares donde no se les toleraba, previniendo que la resistencia es la “más monstruosa” doctrina del mundo. Señala el *Avis important* que el hecho de estar prohibida la religión de los *Waldensians* agrava su crimen por resistir, puesto que Jesús lo prohibió en forma clara con su mandato según el cual, cuando alguno era perseguido en un lugar, debía irse a otro. Por esto, había una doble infidelidad envuelta en la resistencia armada: primero al príncipe, y segundo a Dios. Hay discusión entre los estudiosos acerca de la autoría del escrito, pero se cree que se trataría del francés Pierre Bayle. En todos sus artículos de la *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle rechaza la resistencia.³⁸ Locke tenía posturas similares a Bayle, en especial en lo relacionado con la tolerancia, y también el ‘Locke no maduro’ compartía la opinión de Bayle acerca de la prohibición de resistencia, en sus *Two Tracts* y su ensayo sobre la tolerancia de 1667. Sin embargo, en el capítulo XIX del Libro II de sus *Two Treatises*, afirma el derecho que tienen todas las personas a juzgar el gobierno. Si de ese juicio resulta, señala Locke, que se ha traicionado su confianza o se ha actuado en forma injusta, el gobernante se convierte en tirano, y por tanto las personas tienen derecho a la resistencia.

³⁸ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 435.

El contexto de los *Two Treatises*, y por añadidura de su teoría de la resistencia, es la ‘Exclusion Crisis’.³⁹ En esta sección se discute sobre la fecha de composición de los *Two Treatises*, tema de gran relevancia para comprender su teoría de la resistencia. Según Ashcraft, los *Two Treatises* “habrían sido formulados en el contexto de una conspiración revolucionaria iniciada por Shaftesbury” como una opción política ante el fracaso del intento de excluir al duque de York de la sucesión al trono en el Parlamento.⁴⁰ Así entendidos los *Two Treatises*, bien podría pensarse que su teoría de la resistencia fue escrita como un manifiesto político para nutrir la ideología *whig*. ¿Qué tan cierta es esta aproximación? El propósito de este apartado es indagar sobre las causas por las cuales Locke se decidió por la resistencia, cambiando por completo la posición de sus escritos tempranos, donde se opone a ella en forma expresa. Se expone aquí además el contenido de su teoría, es decir, las circunstancias bajo las cuales de acuerdo a los *Two Treatises* la resistencia es legítima.⁴¹ Por último, se enfatizan las bases cristianas de la teoría de la resistencia, que muestra la apelación a Dios como último juez de estos actos.

I

Uno de los elementos más constantes en el pensamiento de Locke entre 1660 y 1670 es el deber individual de obediencia, independiente de los actos de la autoridad gubernamental. Gran parte de los *Two Tracts* de 1660 se ocupan de destacar la obediencia como objeto central para la política y la ética. Pero además, en el *Essay concerning Toleration* de 1667 Locke señala que los súbditos se deben someter incluso a un soberano que ha trasgredido sus derechos. Es necesario dar cuenta y explicar el cambio de pensamiento de Locke, desde estos escritos tempranos, a la teoría de la resistencia de los *Two Treatises*.

³⁹ El problema consistía en que el heredero del trono de Carlos II, quien no tenía descendencia, sería su hermano menor, Jacobo, duque de York, un católico declarado. Para los anglicanos, en especial para los *whigs*, esto significaba la conversión al catolicismo de Inglaterra, y por ende, la persecución de los protestantes. Además, se relacionaba una monarquía católica con la Francia absolutista y arbitraria de Luis XIV. De hecho, Carlos II no escondía su cercanía con el monarca francés.

⁴⁰ Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 392.

⁴¹ Me baso en el capítulo XIX del Libro II de los *Two Treatises*; y para la mayor parte de los propósitos de esta sección, en la lúcida exposición de Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 205-91; también en Ashcraft, “Locke’s political philosophy”, Dunn, *The Political Thought of John Locke* y Tully, “An introduction to Locke’s political philosophy”, 37-47. Un resumen en español de los argumentos de Locke sobre la resistencia, en Godoy Arcaya, “Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke”.

Según Dunn, lo que habría horrorizado a Locke del argumento de Filmer sería concebir la prerrogativa de los reyes como una concesión de Dios. El enfrentamiento entre su “individualismo religioso” con los exorbitantes alegatos a favor del absolutismo de Filmer lo habría conducido a afirmar un derecho compensatorio, en la conciencia de todos, para juzgar el daño producido por los fuertes y los débiles ante el reino de Dios.⁴² No está claro qué quiere decir Dunn con “individualismo religioso”. De acuerdo a Marshall, Dunn estaría insinuando que, de la misma manera que sobre el tema de la tolerancia en 1667 (en el *Essay concerning Toleration*) Locke declaraba la necesidad del juicio individual religioso, así también lo afirmaría en el área de la política. Esta idea podría ocasionar algunos errores. Para Locke, la necesidad del juicio individual en religión y sus argumentos a favor del consentimiento individual en las Iglesias no creaba la necesidad del consentimiento individual para el gobierno. Esto debido a que en el *Essay concerning Toleration* distinguía de manera radical entre la Iglesia y el Estado. Los gobernantes no podían imponer su religión a sus súbditos debido a las limitaciones del entendimiento de las personas; a la igual falibilidad en materias de fe de los gobernantes y los súbditos; y, en especial, a la ineficacia de la fuerza sobre el entendimiento. Además, para Locke la mayoría de las opiniones religiosas son inofensivas, solo algunas (enseñadas en forma falsa como ‘opiniones religiosas’) atentan contra la paz civil.⁴³ Ninguno de estos argumentos podía aplicarse al caso de la moralidad, que es conocida por todos a través de las leyes civiles. Según Locke, podemos ser representados en asuntos civiles, pero no en asuntos religiosos, porque las creencias religiosas están más allá de sus facultades, no se pueden cambiar por un acto de autoridad, mientras que las leyes civiles sí están dentro de sus poderes. “Los hombres no pueden confiar a nadie más que a ellos mismos su religión; la autoridad política es principalmente un cargo en confianza [*trust*]”.⁴⁴ La idea de representatividad es desarrollada en sus ‘Critical Notes’, donde enfatiza que las leyes aprobadas por el Parlamento pueden ser consideradas como el “consenso de la nación”, porque son dictadas por los “representantes con facultades para ese propósito”. En cambio, para los asuntos religiosos el consentimiento debe ser individual, porque no se puede tener un representante para la religión.⁴⁵

⁴² Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 50-1.

⁴³ En particular, la sujeción al Papa por parte de los católicos. Más sobre estos temas en la sección 5.2.

⁴⁴ Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 213-4. Sobre la traducción de *trust*, véase nota 35 de la sección precedente.

⁴⁵ Citado en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 215-6.

Marshall propone una explicación distinta a la de Dunn, puesto que es biográficamente poco probable que el ‘horror’ de Locke ante el absolutismo de Filmer por sí solo, aún en el momento más álgido de su confrontación, sea suficiente para explicar el vuelco que llevó al primero a defender el derecho de resistencia. En efecto, en el argumento de Locke hay un derecho a juzgar el gobierno cuando actúa en contra de su cargo en confianza, pero ello no es presentado como un derecho que todos los hombres deben tener para poder cumplir con su responsabilidad individual y sus deberes, sino que es derivado de la necesidad de preservación. En los *Two Treatises* introdujo Locke la idea de que era racional para los hombres consentir en un gobierno que fuera limitado y no absoluto, y en este sentido también era racional permitir la resistencia para asegurar la preservación. No fue, en consecuencia, el individualismo moral intelectual lo que determinó el argumento sobre la resistencia, sino un cambio en su postura acerca de las condiciones necesarias para asegurar la preservación y protección de los derechos a la vida, libertad y propiedad, lo cual denomina con el ‘nombre general’ de propiedad (TTG II: § 123). El individualismo del argumento de Locke es un síntoma, y no la causa, de su creencia en que solo de esa manera podía asegurarse el ‘nombre general’ de propiedad.

II

Marshall señala que la teoría de la resistencia de Locke tendría que haber sido escrita a principios de 1682. El punto central es que durante 1681 los *whigs* todavía no justificaban la resistencia armada, y ese sería el principal problema de las tesis de Ashcraft y David Wootton que sitúan la fecha de composición alrededor de ese año. De hecho, estando Shaftesbury en prisión a mediados de 1681, una extensa defensa de la resistencia habría sido condenarlo, brindándoles argumentos a quienes lo acusaban. Sería poco probable para alguien como Locke, que defendió la obediencia ciega al soberano en sus escritos anteriores, componer una defensa de la resistencia arriesgando su propia vida en ello, a menos que haya percibido el peligroso avance del absolutismo poniendo en riesgo la preservación de las personas, alcanzando un nivel de desesperación necesario en 1682 para que cambiara su postura. En ese año, la resistencia comenzaba a aparecer como la única vía para los *whigs*, con la desaparición de los juicios justos con jurado y la supresión de la ley. En este contexto se habrían originado tesis a favor de la resistencia como la de Locke, junto a la de otras obras como los *Discourses Upon Government* de Algernon Sidney e *Impartial Enquiry into the Administration of Affairs in England*, de Robert Ferguson. Aunque Locke, Ferguson y Sidney coincidían en defender el derecho a la

resistencia, sus argumentos eran distintos. Diferentes de Locke eran los argumentos de Ferguson, enfatizando este la preservación de la religión y el ordenamiento del gobierno por Dios. Por otra parte, Sidney enfatizaba la construcción de una buena sociedad que miraba hacia atrás con la dilatada austeridad de la sociedad inglesa, el militarismo y su propuesta de gobierno popular. No está claro cuánto influyeron estos trabajos en la composición de los *Two Treatises*. Aunque bien pudiera pensarse que la obra fue escrita con una cierta conciencia de sus reuniones con el círculo de cercanos a Shaftesbury.⁴⁶

Como ya se ha señalado, el año 1681 presencié la ejecución de líderes *whig* como Stephen College y, también, el juicio de Shaftesbury. Ese mismo año, Locke compró el recién publicado *Patriarcha Non Monarcha* de su amigo James Tyrrell. En ese texto, Tyrrell refuta las ideas de Filmer y defiende la resistencia al tirano, pero solo para preservar la vida y no la propiedad. A pesar de que el discurso radical de 1681 aún no invocaba la defensa de derechos individuales a la resistencia, Wootton señala que las circunstancias del momento (la persecución ordenada por Carlos II) y el “notable evento intelectual” que ocasionó la publicación del *Patriarcha Non Monarcha* condujeron a que Locke pensara en la necesidad de ese argumento. Sin embargo, habría que señalar que ese “notable evento intelectual” para Locke no fue tal, puesto que es casi seguro que conocía el trabajo de Tyrrell, en especial considerando que trabajaron juntos en ‘Critical Notes’, e incluso una página del *Patriarcha Non Monarcha* aparece descompaginada en ‘Critical Notes’, probablemente debido a que Tyrrell ya estaba trabajando en su obra, se cree incluso que con la colaboración de Locke.⁴⁷

Ashcraft señala que las preocupaciones de Locke no eran las mismas de los *whigs* durante la ‘Exclusion Crisis’. Para los *whigs*, el tema central era la exclusión de Jacobo al trono

⁴⁶ Esta es la tesis de Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 238-57. Sin embargo, hay controversia respecto a la fecha de composición de los *Two Treatises*. Laslett en su edición de los *Two Treatises* afirma que la obra habría sido escrita entre los años 1679 y 1681, siendo las preocupaciones parlamentarias de los *whigs* acerca de la exclusión de Jacobo al trono un tema central en el texto. Además, Laslett señala que lo más probable es que Locke haya escrito el Libro II antes que el I. Esta tesis ha sido extensamente criticada por Ashcraft, quien sugiere que Locke habría escrito en gran parte sus argumentos sobre la resistencia en 1681, después de la disolución del Parlamento de Oxford. En esto también coincide Wootton, quien sostiene que Locke escribió los *Two Treatises* en la segunda mitad de 1681 (Wootton, “Introduction”, 49-88). Un extracto de esta discusión puede encontrarse en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 222-4 nota 22.

⁴⁷ Sobre la relación de Locke con Tyrrell, cfr. Gough, “James Tyrrell, whig historian and friend of Locke”.

por su catolicismo, lo cual es mencionado una sola vez en los *Two Treatises*, con la idea de que los fallidos intentos por convocar el Parlamento cuando se requería era una demostración de las intenciones de Carlos II de instaurar una monarquía absolutista (TTG II: § 155). Para Ashcraft, la teoría de la resistencia de Locke tiene sentido dentro de la ideología *whig* revolucionaria que se elaboró tras los fracasados intentos por excluir a Jacobo de la sucesión al trono, con lo cual el único camino viable parecía ser la resistencia. Según Ashcraft, la declaración en los *Two Treatises* de la igualdad de derechos naturales fue elaborada para apelar a ‘las personas’, entendiendo por tales a las clases más bajas de la sociedad, y no a los aristócratas. Así entendida, la teoría de la resistencia de Locke apelaría a los lectores comerciantes, artesanos y zapateros, asumiendo el costo de perder apoyo de los lectores más conservadores o aristocráticos. Ashcraft describe la interpretación tradicional de Locke –la imagen de un revolucionario conservador que planteó la resistencia para un grupo de aristócratas y que no sostuvo una verdadera revolución–, como la proposición más anti-histórica que se haya sostenido dentro de la literatura secundaria.⁴⁸ Sin embargo, esta afirmación de Ashcraft resulta difícil de creer. Es poco probable que Locke haya considerado que dos tratados tan extensos como los *Two Treatises* hubiesen sido efectivos para convencer a las clases sociales más bajas para que apoyaran la resistencia (dos tercios de ellas ni siquiera sabía leer). Además, lo más lógico, si el propósito era intentar una revolución, hubiese sido apelar a la alta burguesía que había mostrado tendencias *whig* en el período 1679-1681, los que poseían las armas y poder en el país, además de dinero para financiar una potencial guerra contra la corona.⁴⁹

Tully sugiere una interesante hipótesis que permite conciliar el pensamiento de Locke sobre la resistencia con sus escritos sobre la tolerancia. En los *Two Tracts*, Locke se opone a la tolerancia y propone una alienación absoluta al monarca. El rey debía gobernar de acuerdo al bien público y ordenar la forma de adoración religiosa que más le pareciera adecuada, aunque los disidentes pacíficos podían ser tolerados en la forma de una declaración de indulgencia. En 1667, con el *Essay concerning Toleration*, puede apreciarse que Locke ya había cambiado su posición. Allí defiende la tolerancia, y señala que la libertad religiosa debe incluir la libertad de prácticas y creencias. El deber del gobernante sigue siendo el bien público, pero no está autorizado a ordenar una política de uniformidad religiosa, pues no puede tener control sobre las

⁴⁸ Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 286-337.

⁴⁹ Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 264.

creencias de sus súbditos. Sin embargo, Locke se opone a la resistencia, puesto que hay un deber civil superior de obedecer la ley y soportar los castigos. Pero advierte que hay una ley superior encargada de juzgar a los monarcas que abusan de su poder al perseguir a los disidentes: el juicio de Dios. Para el *Essay concerning Toleration*, entonces, estaba resguardado el peligro de la tiranía debido al juicio divino. Sin embargo, si se concede que el autor de *A Letter from a Person of Quality* es Locke, se puede deducir que para 1675 de nuevo cambiaría su postura. En *A Letter* se argumenta que la diferencia entre las monarquías arbitrarias y las limitadas es que en las segundas no solo el temor del castigo divino pende sobre las cabezas de los reyes, sino también el miedo a la resistencia de sus gobernados. Para 1683, Locke ya habría estado convencido de que estos resguardos no eran suficientes: se requería, no de la posibilidad de una resistencia civil, sino de la resistencia misma para asegurar la preservación de las personas y protegerse de la tiranía. Tully concilia los argumentos de los *Two Treatises* sobre la resistencia con los de la *Epistola de Tolerantia*. En ella, en efecto, Locke señala que es evidente que quienes son perseguidos por su religión van a considerar legítimo “repeler la fuerza con la fuerza” y, por ello, se rebelarán (LCT: 54 [118]). Sin embargo, no hay una justificación de esta resistencia y el pasaje está sacado fuera de su contexto. Tully pretende concluir con esto que los *Two Treatises* defienden la resistencia para los casos en que a los individuos se les arrebatara su religión. Esto pasa por alto el hecho que Locke se refiere en forma sutil y solo de pasada en los *Two Treatises* a la religión como una causal para la resistencia.⁵⁰ Tully señala que esto demuestra además que la teoría de la resistencia de los *Two Treatises* no estaba dirigida a aristócratas o burgueses, sino a los disidentes religiosos, concebidos como una minoría, una clase trabajadora de pensamiento radical.⁵¹ Pero al igual que el argumento de Ashcraft, la tesis de Tully es poco creíble, puesto que desde un punto de vista estratégico para Locke no era conveniente dirigir los *Two Treatises* a una masa de personas en su mayoría analfabetas y que no tenían ni el dinero ni las armas para iniciar una revolución.⁵²

⁵⁰ Señala Locke que los hombres tienen derecho a la resistencia cuando se convencen de que están en peligro sus leyes, “y con ellas lo están también sus haciendas, sus libertades y sus vidas, e incluso puede que también su religión” (TTG II: § 209). Si la tesis de Tully fuese cierta, de seguro Locke habría enfatizado más sobre el punto.

⁵¹ Tully, “An introduction to Locke’s political philosophy”, 47-62.

⁵² Esto resulta aún más improbable considerando las cifras que maneja Schochet de los disidentes en Inglaterra: serían unos noventa y tres mil entre Inglaterra y Escocia, apenas un cuatro por ciento de la población total (Schochet, “From Persecution to ‘Toleration’”, 125).

III

Algunos afirman que los *Two Treatises* habrían servido como justificación ideológica principal para quienes se embarcaron en la ‘Glorious Revoution’ de 1689.⁵³ Tras los tempranos intentos fallidos de insurrección por parte de los radicales –la de los duques de Argyll y Monmouth–, Carlos II murió, accediendo al trono su hermano católico, Jacobo II. En 1687, el monarca dictó una Declaración de Indulgencia que lo alejó de Luis XIV, quien en 1685 había revocado el edicto de Nantes. Jacobo II en cambio, se apropió de los argumentos *whigs* a favor de la indulgencia religiosa, con énfasis en las ventajas económicas y políticas (como por ejemplo, favorecer el intercambio comercial). La indulgencia implicaba la atenuación de las penas en contra de los disidentes. Para fundamentar su declaración, Jacobo II, tras describir los fracasados intentos por establecer la unidad religiosa en Inglaterra, concluía que ello era una ‘dificultad invencible’. Esto podría explicar por qué la jerarquía anglicana dejó de apoyar al Rey, en circunstancias de que antes habían rechazado los intentos *whigs* de excluirlo del trono. Jacobo II se había convertido al catolicismo, y por lo mismo rechazaba sus sacramentos. Como señalaba Bossuet, el fracaso por establecer la unidad religiosa en Inglaterra demostraba para los católicos que la anglicana no era la verdadera Iglesia, y Jacobo II actuaba conforme a ese principio. De ahí que se haya provocado el quiebre.⁵⁴ Además del problema de salvaguardar el anglicanismo, la otra principal preocupación en 1688 era garantizar el imperio de la ley. Para los ingleses esto implicaba el asegurar la administración de justicia por jueces y jurados no sujetos a dirección ni control por parte del Rey. Jacobo II tenía una concepción distinta. Reclamaba facultades para suspender la aplicación de leyes, como parte inherente e irreducible de sus prerrogativas reales. La ‘Glorious Revolution’, en este sentido, marcó el triunfo de un nuevo entendimiento del concepto de libertad. Se dejó de concebir a los derechos y libertades como otorgamientos del Rey. Los derechos derivaron por vez primera en la Europa moderna en una propiedad de las personas, independiente del gobernante.

⁵³ Hay que tomar en cuenta que en la época se utilizaba el concepto de ‘revolución’ en un sentido diverso al entendimiento moderno, que está ligado a la Revolución Francesa. Como señala Norberto Bobbio, por ‘revolución’ en sentido moderno se entiende un determinado tipo de movimiento, por lo general veloz y violento, y un tipo específico de cambio, que tiene que ver con la instauración de un nuevo régimen (Bobbio, “La revolución entre el movimiento y el cambio”, 402-8). La ‘Glorious Revolution’ carece de estos elementos, pues hay escasa violencia y no hay movimiento. Más bien se trata de reinstaurar un antiguo régimen.

⁵⁴ Jones, “The Revolution in Context”, 19-20.

Con la invasión de Inglaterra de Guillermo de Orange en 1688, la ‘Glorious Revolution’, el gobierno de Jacobo II terminó con la huida de este a Francia. El objetivo de largo plazo era tomar control de los recursos británicos para utilizarlos en una inminente guerra contra Francia, protegiendo las libertades de Europa de la hegemonía francesa. Los responsables de la rebelión justificaron sus actos invocando la posteridad, señalando que las libertades y la religión de las generaciones aún no nacidas estaban aseguradas para siempre. Se argumentaba que los actos arbitrarios de Jacobo II lo habían hecho ‘abdicar al gobierno’, dejando ‘libre’ el trono. El éxito inmediato de la revolución se debió en gran parte a su carácter pragmático y no ideológico. Locke intentó que los *Two Treatises* fueran más que un manifiesto de acción política.⁵⁵ Escribió para establecer la verdadera naturaleza de los orígenes, instituciones y propósitos del gobierno; y refutar las falacias en que las teorías sobre las monarquías *de jure* divino incurrían.

IV

De acuerdo a Locke, a pesar de que el gobierno se establece para el bienestar de las personas, este no puede ser disuelto por una concepción mayoritaria que justifique una alteración en la distribución de la propiedad para mejorar la situación de algunos. Los gobiernos se disuelven no por revocación de las personas, sino que se destruyen “desde el interior” o “desde el exterior”. Solo una vez que el gobierno se ha disuelto las personas tienen derecho a la resistencia. Ashcraft no es preciso en su uso de los términos. Según él, Locke defendió una ‘verdadera revolución’, lo cual resulta difícil de sostener cuando distinguió claramente entre una rebelión y la resistencia (TTG, II § 226). La rebelión inicia el estado de guerra. Locke la concibe como un pecado y, como tal, es atribuible solo a quienes las inician, y no a los que oponen resistencia legítima ante la voluntad sin límites del tirano.⁵⁶

Los gobiernos se disuelven “desde el exterior” en los casos de conquistas o invasiones (TTG II: § 211).⁵⁷ Pero aparte de la conquista, señala Locke, los gobiernos también se disuelven

⁵⁵ Jones, “The Revolution in Context”, 50. La tesis contraria en Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 521-89. Véase también Schwoerer, “Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution”.

⁵⁶ Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 184.

⁵⁷ Para Ashcraft, el término ‘invasión’ formaba parte del ‘lenguaje de conspiración’ de los *whigs* radicales, queriendo significar con ello derechamente revolución (Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 394-6). Tal como señala Schochet, es muy difícil sostener que un término político tan importante, y que había sido utilizado por más de seis años, haya sido parte de un vocabulario secreto (Schochet, “Radical Politics and Ashcraft's

“desde el interior”, lo cual sucede cuando los creadores de las leyes (el ‘legislativo’) es alterado o destruido. El ‘legislativo’ es el órgano que “pone fin a todas las diferencias que puedan surgir” entre los miembros de la sociedad, y por tanto abolido se retorna al estado de guerra. Para Locke, la constitución del ‘legislativo’ es el acto fundamental de la sociedad, desde donde se establecen las leyes que aseguran la continuación de la sociedad, leyes que son dictadas por las personas

authorized thereunto, by the consent and appointment of the people [...]. When any one, or more, shall take upon them to make laws, whom the people have not appointed them to do, they make laws without authority, which the people are not therefore bound to obey; by which means they come again to be out of subjection, and may constitute to themselves a new legislative, as they think best, being in full liberty to resist the force of these, who without authority would impose any thing upon them [que están autorizadas para ello, contando con el consenso y la designación expresa del pueblo [...]. Cuando alguien se atreve a legislar sin que el pueblo lo haya designado para ello, las leyes que hace no tienen autoridad alguna, por lo que el pueblo no está obligado a obedecerlas; en tales casos vuelven a encontrarse libres de toda sujeción y pueden constituir por ellos mismos un nuevo legislativo, tal y como mejor les parezca, y tienen total libertad para oponer la fuerza ante cualquiera que intente imponerse sobre ellos sin contar con ninguna autoridad] (TTG II: § 212).

Para Locke es claro que en Inglaterra el ‘legislativo’ era el Parlamento, y cuando el ‘ejecutivo’ emplea su poder para “impedir la reunión y actuación requeridas por la constitución original o las exigencias de la política”, el pueblo “tiene perfecto derecho a utilizar la fuerza en su defensa” (TTG II: § 155). Como ya se ha señalado, Locke estaría pensando en Carlos II y las disoluciones del Parlamento.

También el gobierno se disuelve –continúa Locke–, cuando el monarca o el legislativo, cualquiera de los dos, traiciona la confianza depositada en ellos. Esto ocurre cuando

the legislative [...] endeavour to invade the property of the subject, and to make themselves, or any part of the community, masters, or arbitrary disposers of the lives, liberties, or fortunes of the people [los legisladores (...) invaden la propiedad de los súbditos y se elevan ellos mismos, o a otra parte de la comunidad, a la condición de dueños y señores absolutos de las vidas, libertades y fortunas del pueblo] (TTG II: § 221).

Treatise on Locke”, 498, nota 20). Nótese, además, que Locke no está señalando que todas las invasiones son legítimas. La invasión de Guillermo de Orange de 1688 era legítima porque el gobierno inglés ya se había disuelto “desde el interior”, con las acciones arbitrarias de Jacobo II.

Según Locke, “la verdadera política [...] es una parte de la filosofía de la moral”.⁵⁸ La última no solo incluye una indagación acerca de las bases y la naturaleza de la sociedad civil, y cómo ella se desarrolla en diferentes formas de gobierno; también supone una consideración acerca de los “deberes de los hombres, y los orígenes y fundamentos de la sociedad, y los deberes que resulten de ello”.⁵⁹ En consecuencia, cualquier decisión que se adopte para resistir contra el gobierno establecido, requiere de: (1) un conocimiento acerca de la forma del gobierno, y de los actos específicos de los gobernantes que constituyen un abuso de poder, y además el ejercicio de un juicio prudencial por parte de las personas, del cual se concluya que “errores graves” o muchos actos erróneos constituyen “una larga cadena de abusos, prevaricaciones y artimañas”, de manera tal que el pueblo perciba “claramente la naturaleza de sus dirigentes y a dónde los están llevando” (TTG II: § 225), esto es, un padrón de tiranía; y (2) una defensa de los derechos naturales de los individuos y un entendimiento de los orígenes de la sociedad política basada en principios universales de moralidad.

El concepto de propiedad es crucial para estos dos aspectos de la teoría de Locke. Por una parte, Locke sostiene que la erección de una asamblea legislativa es esencial para la protección del derecho de propiedad, y por la otra, argumenta que la apropiación individual precede al establecimiento de la sociedad política. “Los hombres entran en sociedad para preservar su propiedad”, señala Locke (TTG II: § 222). Por tanto, para disponer de la propiedad de un individuo, el gobernante requiere de su consentimiento (TTG II: § 138). Este límite se vuelve patente con el tratamiento que Locke le da a la facultad de fijar y cobrar los impuestos, puesto que el que los fija y cobra “por su propia autoridad y sin que medie el consenso del pueblo, no hace con ello sino [...] subvertir el fin del gobierno” (TTG II: § 140). Si los legisladores “destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo”, vuelve el estado de guerra y el pueblo queda, en consecuencia, “libre de seguir obedeciendo y se puede acoger al refugio común con que Dios ha dotado a todos los hombres frente a la guerra y la violencia”: la resistencia (TTG II: § 222). Cuán frecuentemente ocurra el tipo de resistencia que Locke defiende, dependerá de la cualidad moral del comportamiento de los gobernantes. Locke se preocupa además de calmar a sus lectores respecto al caos que su teoría podía originar, y

⁵⁸ Citado en Ashcraft, “Locke’s political philosophy”, 235.

⁵⁹ Citado en Ashcraft, “Locke’s political philosophy”, 235.

presenta para ello seis razones por las cuales su teoría de la resistencia no conduce a la anarquía, a saber:⁶⁰

- (1) Las personas se rebelan cuando son oprimidas, independiente de la forma de gobierno que se escoja (TTG II: § 224).
- (2) Las personas solo se motivan para rebelarse cuando la opresión les afecta en forma directa, porque son parciales (TTG II: § 208).
- (3) Debido también a su parcialidad, la gente no se rebela más que en las escasas ocasiones en que la mayoría es oprimida, o lo es una minoría, pero calculan que ello puede extenderse a la mayoría (TTG II: § 209 y 230).
- (4) Las personas solo se rebelan cuando estiman en conciencia que su causa es justa, pues temen el castigo divino (TTG II: § 21 y 209).
- (5) La gente está habituada al *status quo* y ello los acostumbra a tolerar abusos menores (TTG II: § 225, 137, 158, 229 y 230).
- (6) Incluso cuando hay una revolución, se tiende en ellas a volver a las formas anteriores de gobierno, como la historia de Inglaterra lo demuestra (TTG II: § 223, 225, 230 y 210).

Locke agrega que cuando la gente se convierte en una “multitud confusa” porque el sistema judicial del país se ha desintegrado, dejan de tener el orden derivado del sistema político formal del país (TTG II: § 219). Pero según Dunn, no hay razones para suponer que en Locke la jerarquía social también desaparecería y la gente quedaría reducida a un estado de guerra de unos contra otros. Una deserción del ejecutivo elimina el orden formal legal del cuerpo político inglés, pero no el orden sustantivo de las villas o quizá del condado. En nuestro caso, señalaríamos que con una tal deserción el cuerpo político del país estaría disuelto, pero no el orden de los municipios o las intendencias. Pero si Locke esperaba que la resistencia fuese controlada por la autoridad social vigente y que la legitimidad de esa resistencia fuese juzgada por estos representantes, ello no implica que la resistencia fuese un derecho exclusivo de esta clase social. No es la aprobación en el sistema político formal ni en la jerarquía de la autoridad social lo que legitima la resistencia, sino la conformidad de la decisión de resistir con criterios normativos de racionalidad. Cualquiera, en estas circunstancias, tendría el derecho de aplicar a su juicio estos criterios y Dios sería el único juez de su justificación.⁶¹ En palabras de Locke,

⁶⁰ Sigo en esto a Tully, “An introduction to Locke’s political philosophy”, 45.

⁶¹ Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 184-6.

“cada hombre ha de juzgar por sí mismo cuándo alguien se ha colocado en estado de guerra frente a él y apelar al juez supremo” (TTG II: § 241). Señala que, cuando ya no hay juez en la tierra, los individuos no obstante tienen

by a law antecedent and paramount to all positive laws of men, reserved that ultimate determination to themselves which belong to all mankind, where there lies no appeal on earth, viz. to judge whether they have just cause to make their appeal to heaven [reservada una última determinación, que pertenece a todo el género humano; y, por una ley anterior y más elevada que cualquier ley humana positiva, los hombres pueden apelar al cielo, cuando no encuentran a quién apelar aquí en la tierra] (TTG II: § 168).

La base teológica es inseparable de la teoría de la resistencia de Locke, no solo por la necesidad de un entendimiento de la sociedad política basada en principios universales de moralidad, sino por la responsabilidad que implica la apelación al cielo en los actos de resistencia. Sin estas convicciones teológicas, la resistencia no es más que rebelión y pecado. El derecho natural de preservación, de acuerdo a Locke, justifica la resistencia contra el gobernante que ha atacado las vidas de las personas. Con esta teoría, el ‘nombre general’ de propiedad, en su entendimiento burgués, estaba asegurado. Según los *Two Treatises*, el monarca no podría arrebatarles las vidas, libertades y propiedades a las personas; de lo contrario se arriesgaría a que el pueblo, ejerciendo el legítimo derecho conferido por Dios a cada individuo de juzgar los actos de gobierno, emprendiera la resistencia teniendo siempre a Dios como último juez. Con los *Two Treatises*, Locke aseguraba además a la burguesía que los monarcas no podrían cobrar impuestos excesivos, a menos que sus representantes lo aprobaran; y que sus propiedades no se verían mermadas por la resistencia.⁶² Pero para esto, Locke debía demostrar que la propiedad precede al establecimiento de la sociedad civil.

⁶² Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 282.

2.3 LA PROPIEDAD DESPUÉS DE MACPHERSON

To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing is just. [...] It is consequent also to the same condition that there be no propriety, no dominion, no mine and thine distinct; but only that to every man's that he can get, and for so long as he can keep it.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, I, XIII.

Uno de los elementos de la filosofía de la política de Locke que mayor debate ha originado es su teoría de la propiedad, formulada en el capítulo V del Libro II de sus *Two Treatises*. Esta sección pretende dar cuenta del estado de la discusión después de la influyente tesis introducida por C.B. Macpherson en 1962, según la cual Locke sería un defensor del individualismo posesivo, propio de un sistema capitalista. En los *Two Treatises* y en otros escritos como el *Reasonableness of Christianity* y sus obras sobre economía, él defendería la desigualdad en la distribución de la propiedad privada.⁶³ Primero expondré un análisis de la hipótesis que Locke pretendía refutar con su teoría de la propiedad, para luego ponderar algunos de los principales argumentos de Macpherson. Tully propone enfrentar estas premisas considerando los autores y conceptos vigentes en esa época y no intentando trasladar conceptos contemporáneos (como capitalismo y socialismo) a Locke, lo cual fuerza una lectura espuria de ciertos pasajes de los *Two Treatises*.⁶⁴ Además, una interpretación actual de esta teoría debe tomar en cuenta las raíces teológicas de Locke, lo que resulta ineludible tras la publicación del libro de Dunn, *The Political Thought of John Locke* en 1969. La postura de Waldron es considerada aquí como un ejemplo de esta manera, que parece ser la más adecuada, de discutir la teoría de la propiedad de Locke.

⁶³ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo* y “The Social Bearing of Locke’s Political Theory”. Una postura similar en Strauss, *Natural Right and History*, 202-252.

⁶⁴ Tully distingue entre ‘explicar’ y ‘entender’. Para describir y, de esta manera, ‘explicar’ una acción lingüística compleja como es un texto, se requiere de un elemento explicativo que resulte más familiar para nosotros, aunque ello no sea el significado que el autor pretendía darle. En cambio, ‘entender’ implica recuperar el sentido que le quiso dar el autor, leyendo el texto a la luz de las convenciones y conceptos vigentes en la época del autor (Tully, “Locke’s analysis of property”, 99).

I

Como ya se ha señalado, un objetivo principal de los *Two Treatises* era rebatir las críticas hechas por Filmer de las teorías contractuales, la “vieja forma” de concebir la sociedad política. Sin embargo, un gran problema que debían enfrentar estas teorías es que, dependiendo la justificación de la propiedad privada del establecimiento de la sociedad civil, de ello se deducía que la disolución del gobierno implicaría también el término de los derechos de propiedad, como ocurre por ejemplo, con la teoría de Hobbes. Por tanto, Locke debía argumentar que con la disolución del gobierno persistirían los derechos de propiedad por ley natural. El problema que Filmer identificaba en este tipo de teorías, como la de Grocio, es que existía una cierta inconsistencia entre la propiedad común que la ley natural parecía ordenar en el estado de naturaleza y la propiedad privada en la sociedad política.⁶⁵ Sin embargo, en este aspecto Locke está en desacuerdo con Grocio, quien abandonó la doctrina tradicional de la época. Locke siguió esta última teoría, cuya raíz última es la Escuela de Salamanca, conjunto de filósofos y juristas españoles dominicos que comenzó con Francisco de Vitoria en el siglo XVI, y que promovió el entendimiento del concepto de ley natural de Tomás de Aquino como base moral de la filosofía de la política.⁶⁶ La escuela de Vitoria utilizó el lenguaje de los derechos subjetivos originado por el oxoniense Guillermo de Occam en el siglo XII, pero con una base más inserta en la teoría política. Autores como Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo Báñez y Francisco Suárez fueron discípulos de Vitoria en Salamanca. En su obra, destaca especialmente el desarrollo del Derecho Internacional como Derecho Positivo, separado del Derecho Natural. Fue el primero en concebir “la idea del derecho internacional como ley, y de la comunidad internacional como legislador”.⁶⁷ Además, Vitoria cuestionó el trato que los españoles le daban a los nativos de América, argumentos que en boca de Bartolomé de las

⁶⁵ Señala Filmer que según Grocio “*by the law of nature all things were at first common, and yet teacheth, that after propriety was brought in, it was against the law of nature to use community. He does thereby not only make the law of nature changeable, which he saith God cannot do, but he also makes the law of nature contrary to itself*” (Filmer, *Patriarcha*, 274).

⁶⁶ Sigo en la exposición de esta teoría a Tully, “The framework of natural rights in Locke’s analysis of property”, 103-9; Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, 33-48; y Gómez Robledo, *Fundadores del Derecho Internacional*. Más sobre la Escuela de Salamanca en Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II.

⁶⁷ Gómez Robledo, *Fundadores del Derecho Internacional*, 88.

Casas, condujeron en definitiva a la redacción de la primera carta de los derechos humanos al servicio de los indígenas.⁶⁸

La obra de Francisco Suárez constituye la culminación de esta escuela, y su entendimiento acerca de los derechos es exactamente el opuesto del de Grocio. Para Suárez, ‘el derecho’ [*ius*] tiene el mismo significado que ‘lo justo’ [*iustum*] y ‘lo equitativo’ [*aequum*]. En un sentido genérico, el derecho es lo justo y en armonía con la razón; y en un sentido específico, Suárez lo define como la equidad que es debida a cada individuo como asunto de justicia, en concordancia con el concepto de justicia en sentido específico, que es la ejecución de aquello que es debido. Siguiendo a Aristóteles, la justicia comprende tres especies: la legal, la conmutativa y la distributiva. El derecho objeto de la justicia conmutativa es el derecho propio y riguroso, y la relación se da entre personas privadas. El derecho objeto de la justicia distributiva es un derecho menos riguroso, y la relación se da entre una persona privada y la persona pública. El derecho objeto de la justicia legal trata de las relaciones entre súbditos y el Estado. El derecho propio y riguroso, sostiene Suárez, contiene los dos tradicionales objetos de justicia: las cosas que en forma justa son de uno [*rem suam*] y las cosas que se deben en forma justa a una persona [*ad rem sibi debitam*]. Sobre esta base, plantea la distinción entre tener derecho en una cosa [*ius in re*] y tener derecho a una cosa [*ius ad rem*]. Así, los ejemplos son del propio Suárez, se dice que el dueño de una cosa tiene un derecho en la cosa, y que el trabajador tiene derecho a un estipendio, esto es, un derecho que se le debe a una persona como asunto de justicia, pero que todavía no posee. Suárez analiza la propiedad desde esta perspectiva, que es la misma de Locke. El principio fundamental es que hay un dominio [*dominium*] común de la humanidad sobre todas las cosas. Se opone de esta manera a los argumentos de Filmer, de que la propiedad de las cosas habría sido entregada a Adán. Suárez, siguiendo a Tomás de Aquino, distingue esta propiedad común, el dominio, de la propiedad exclusiva o privada [*proprietas*]. La individualización de la propiedad tiene lugar bajo este esquema de que el mundo le pertenece a todos los seres humanos en común, donde la individualización de la propiedad se realiza de acuerdo a varios criterios y es necesaria para efectos de distribuir la propiedad o el dominio

⁶⁸ Más sobre esto en Pereña, *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*.

común.⁶⁹ Grocio, en cambio, rompe con esta tradición tomista. Para Grocio, el dominio debe ser utilizado en el sentido de la posesión exclusiva de los romanos. Por tanto, para él los términos *dominium* y *proprietas* son intercambiables, ya que denotan el mismo significado. Utilizando el ejemplo de Cicerón de un teatro, Grocio demuestra que el mundo a nadie pertenece en principio, pero que está abierto al que primero se apropie de las cosas en él, al igual que ocurre con los asientos del teatro. En este modelo, si el teatro se llena, la gente excluida no tiene derechos. Al contrario, en la teoría de Suárez el teatro (el mundo) le pertenece a todos y los que son excluidos tienen un derecho a reclamar [*ius ad rem*], sobre la base del cual pueden imponer un deber a los demás para que se muevan y le hagan espacio. Esta perspectiva es exactamente la misma de Locke.

En el Libro I de los *Two Treatises* Locke pretende refutar la teoría de los derechos ilimitados de Filmer, y lo hace interpretando las Escrituras y señalando que desde la ley natural existe la posibilidad de derivar una teoría de derechos limitados. El pasaje al que Filmer y Locke hacen mención es el siguiente:

Dios los bendijo, diciéndoles: Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Manden a los peces del mar, a las aves del cielo y a cuanto animal viva en la tierra (Génesis 1: 28).

Para Filmer, esto implicaba que Dios le concedió a Adán el dominio privado sobre toda la tierra, y todas las criaturas inferiores. Por cierto, Locke reconoce que no se puede tratar de otra cosa que la propiedad. Sin embargo, propiedad no es lo mismo que dominio privado (TTG I: § 24). Así, Locke reinterpreta el pasaje como la concesión a Adán del dominio en común con toda la humanidad, y no a Adán en particular (TTG I: § 30).⁷⁰ Habiendo establecido que la doctrina del dominio común es consistente con las Escrituras, Locke demuestra que esto también puede ser derivado de la ley natural, de la cual surgen tres derechos: (1) la preservación de la humanidad; (2) que todos los miembros de la sociedad deben ser conservados; y (3) que todos tienen el derecho natural a los medios para preservarse a sí mismos. En palabras de Locke,

⁶⁹ John Finnis realiza un análisis similar acerca de la justificación de la propiedad privada en la filosofía tomista, en oposición a teorías como la de Robert Nozick. Cfr. Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, 191-226.

⁷⁰ Esta hipótesis del dominio común puede concordarse con el concepto de cargo en confianza (ver sección 2.1). En ese sentido, los seres humanos solo seríamos administradores de los bienes que le pertenecen a Dios.

men, being once born, have a right to their preservation, and consequently to meat and drink, and such other things as nature affords for their subsistence [los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su propia conservación y, en consecuencia, a comer, beber y a todo aquello que la naturaleza les ofrece para su subsistencia] (TTG II: § 25).

Es a partir del derecho natural a la autoconservación que Locke inicia su teoría de la propiedad contenida en el capítulo V del Libro II de los *Two Treatises*. Como se ve más adelante, de esta idea se deriva un deber especial para la humanidad, que es el de la caridad.

II

Para Macpherson detrás de Locke hay un “individualismo posesivo”.⁷¹ El hombre es concebido como un consumidor infinitamente deseoso de utilidades. La sociedad como un mero conjunto de relaciones de mercado y el gobierno como un mecanismo protector de la propiedad individual. Según Macpherson, esta hipótesis podría encontrarse en los escritos de Hobbes, los *Levellers*, James Harrington, Locke, David Hume, Edmund Burke, Jeremy Bentham y James Stuart Mill.⁷² Este conjunto de autores conformarían una sola tradición de pensamiento político denominado como “liberalismo inglés” o “liberalismo utilitarista inglés”, en defensa de una “sociedad posesiva de mercado”.⁷³

Macpherson comienza su análisis con la siguiente pregunta: ¿hay supuestos políticos de tipo democrático-liberales en el pensamiento político de Locke? Para esto propone comprender su teoría dentro de su propia sociedad, con un énfasis sobre el ‘sentido social’ de su teoría.⁷⁴ La interpretación constitucional de Locke debiera ser abandonada según este autor, puesto que destacando los límites que él imponía al gobierno en interés de la propiedad, se deja de lado el enorme poder que le concedía a la sociedad civil. Tampoco concuerda con estudios como el de Willmoore Kendall, según el cual Locke sería un demócrata partidario de la regla de la mayoría, siendo un precursor de la teoría de la voluntad general de Rousseau.⁷⁵ El problema de esta interpretación para Macpherson es que Kendall deja de lado muchas pruebas que demuestran lo contrario. La interpretación de John Gough intenta enmarcar a Locke dentro de la tradición

⁷¹ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*.

⁷² Los *Levellers* eran un grupo político emergente en la época de Locke que defendía principios democráticos.

⁷³ Tully, “After the Macpherson thesis”, 76.

⁷⁴ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 169.

⁷⁵ Kendall, *John Locke and the doctrine of majority rule*.

individualista liberal, enfatizando su constitucionalismo.⁷⁶ Sin embargo, para Macpherson, las inconsistencias en ella entre el individualismo y el colectivismo de Locke son irreconciliables. Por eso, Macpherson pretende elaborar una nueva interpretación desde el sentido social de la teoría de Locke.

El punto de partida de esta interpretación son dos afirmaciones acerca de la concepción que tiene Locke de la clase trabajadora, a saber: (1) que aunque esta clase es una parte necesaria de la nación, sus miembros no son en realidad miembros con pleno derecho de la sociedad política; y (2) que los miembros de la clase trabajadora no viven ni pueden vivir una vida plenamente racional.⁷⁷ En la ‘clase trabajadora’ Macpherson incluye tanto a los “pobres trabajadores” como a los “pobres holgazanes”, esto es, todos los que dependían de otros porque carecían de propiedad. Macpherson agrega que esta era la postura dominante en la época, y que sería extraño que Locke no la compartiera. Este argumento es insuficiente y Macpherson lo sabía. Locke fue un gran crítico de las costumbres de su época, y por tanto se requiere otro fundamento para probar el punto. Por eso Macpherson cita algunos textos de Locke en los que se sostiene que los directores de las *workhouses* debían incentivar el trabajo y transformarlos en establecimientos de manufactura; los hijos de desempleados debían ser forzados a trabajar, y otras medidas similares. Según Macpherson, esto se basa en la idea de que el desempleo no se debía a causas económicas, sino a la depravación moral. Para Locke, el aumento del desempleo se debía a nada más que “una relajación de la disciplina y a una corrupción de las costumbres”.⁷⁸ En un pasaje de su *Some Considerations of the Lowering Interests and Raising the Value of Money*, señala que la mayoría de las veces la clase trabajadora no tiene el tiempo o la oportunidad de preocuparse más que de la propia subsistencia; sin embargo, en ciertas ocasiones debido a una mala administración del gobierno, se organizan e “irrumen contra el rico y lo arrollan todo como un diluvio”. De esto Macpherson concluye que para Locke los miembros de la clase trabajadora en realidad no tienen el derecho a la resistencia de los *Two Treatises*, pues para ello se requeriría de una decisión racional. La idea de que los miembros de la clase trabajadora, sigue Macpherson, son incapaces de vivir una vida racional Locke la sugeriría en *Reasonableness of Christianity*, al señalar que el cristianismo debiera reducirse a

⁷⁶ Gough, *John Locke's political philosophy: eight studies*.

⁷⁷ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 191.

⁷⁸ Citado en Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 192.

unos pocos artículos simples de fe, para que los “trabajadores y los incultos puedan comprender” (RC: 209). Para Macpherson, el punto central de Locke es que sin las sanciones supernaturales la clase trabajadora es incapaz de seguir una ética racional, y por eso se requiere establecer las sanciones de forma más clara. Para el autor, Locke identificaba en su sociedad dos clases con diferente racionalidad y diferentes derechos. “Hubiese sido raro que para él no fuera así. Locke no era un *Leveller*”.⁷⁹ Los miembros de la clase trabajadora vivían, y debían vivir “desde la mano a la boca”, nunca podrían “elevar sus pensamientos más allá de eso”, y no estaban preparados para participar en la sociedad política.

Según Macpherson, la transformación que Locke realiza de la doctrina de la igualdad de derechos en la de derechos diferenciados sale a la luz en su teoría de la propiedad. Luego se expone el supuesto básico que ya se mencionó unas líneas más arriba: los bienes de la tierra y sus frutos fueron entregados a toda la humanidad. Hay dos formas de justificación de la apropiación individual: el principio de conservación (aquello que justifica la apropiación de los medios de subsistencia) y el trabajo. El postulado inicial es que “cada hombre es propietario de su propia persona, sobre la cual nadie, excepto él mismo, tiene derecho alguno. Podemos añadir a lo anterior que el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos también son suyos” (TTG II: § 27). Cuando un hombre saca algo de su estado natural, ha mezclado en ello su propio trabajo, y con ello lo convierte en propiedad suya. Pero esta apropiación tiene algunos límites: (1) se puede apropiarse siempre que se deje suficientes bienes de igual calidad para los demás (TTG II: § 27); (2) puede producirse apropiación en la medida exacta en que se pueden utilizar las cosas con provecho para la vida antes de que ellas se echen a perder (TTG II: § 31); y (3) la apropiación parece estar limitada a la cantidad que pueda procurarse un hombre por su propio trabajo. Macpherson intenta demostrar que con la introducción del dinero, se eliminan todos los límites de la apropiación. La limitación de la inutilización (2) no rige con la implementación del dinero, puesto que el oro y la plata no se echan a perder, “no se estropean en manos de su poseedor” (TTG II: § 50). La limitación de la suficiencia (1) tampoco rige, “tanto por el consentimiento implícito de las necesarias consecuencias de la introducción del dinero como por la afirmación de que los niveles de vida de quienes carecen de tierra, donde esta ha sido apropiada y se aprovecha plenamente, son superiores a los niveles de los lugares donde no ha

⁷⁹ Macpherson, “The Social Bearing of Locke’s Political Theory”, 210. Ashcraft refuta esta afirmación de Macpherson y vincula a Locke con este movimiento (*Revolutionary Politics*, 150-80).

ocurrido así en general”.⁸⁰ Por último, la limitación del trabajo (3) tampoco rige, debido a que un hombre libre puede vender a otro, por algún tiempo, los servicios que hace a cambio de los salarios que recibe. El trabajo, así, se convierte en propiedad del comprador, el cual se encuentra autorizado para apropiarse de su producto.

Las conclusiones de Macpherson son lapidarias. Según Locke, uno de los más importantes efectos de la introducción del dinero sería que la meta racional de los individuos se convierta en la acumulación más allá de cualquier requerimiento de consumo. Así, la propensión a acumular la propiedad más allá de las necesidades de subsistencia sería aquello que conduce a los hombres racionales a establecer la sociedad civil. El gobierno se establece, según Locke, para preservar lo que denomina el ‘nombre general’ de propiedad, esto es, las vidas, libertades y haciendas de las personas (TTG II: § 123). Para Macpherson Locke no es siempre fiel a esta definición. En algunas ocasiones se refiere con propiedad solo a las haciendas, dejando a los hombres sin bienes o tierras en un estado confuso. Según su doctrina del consentimiento tácito quienes carecen de hacienda no tienen membresía absoluta en la sociedad civil, aunque por estar dentro de los territorios del gobierno, los sujeta a su jurisdicción. Con esto, se logra concebir la teoría de Locke como propia del individualismo posesivo, donde el gobierno se establece con el único propósito de proteger el derecho de propiedad de quienes lo tienen. Concluye Macpherson con una paradójica frase:

La grandeza del liberalismo del siglo XVII reside en su afirmación del individuo racional y libre como criterio del bien social; su tragedia consiste en que esta misma afirmación era necesariamente una negación de la individualidad para la mitad de la nación.⁸¹

III

Desde luego, hay otras maneras de interpretar la teoría de la propiedad de Locke.⁸² Aunque también concibe a Locke como un precursor del capitalismo, Alan Ryan realiza un análisis “al interior” del Libro II de los *Two Treatises*, en oposición al análisis omnicompreensivo de Macpherson que pretendía interpretar, por ejemplo, la teoría de la resistencia de los *Two Treatises* (escrita alrededor de 1683) con el *Some Considerations*, que fue escrito en 1691, es

⁸⁰ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 184-5.

⁸¹ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 223.

⁸² Véase Hundert, “The making of homo faber: John Locke between ideology and history”; Ryan, *Property and Political Theory*; Tully, *A discourse in property*; y Waldron, *The Right to Private Property*.

decir, al menos unos ocho años después. Ryan critica la interpretación de Macpherson. ¿Por qué los miembros de la clase trabajadora no podrían tener una vida racional si, para Locke, todas las personas tienen suficiente racionalidad como para saber aquello que la ley natural les ordena? “El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos [...]” (TTG II: § 6). Para Ryan, la ley natural no es obedecida más bien por el egoísmo que por falta de inteligencia. Para Macpherson, el deseo capitalista incontrolable de tener más fue defendido por Locke; sin embargo, según Ryan Locke identificaba este deseo como simple ambición, y por tanto el capitalista no solo es irracional, sino que es además corrupto. El otro aspecto de la interpretación de Macpherson que Ryan critica con acierto es su uso del término propiedad en los *Two Treatises*. Solo si se interpreta que Locke entendía por propiedad no solo los bienes, sino también la posesión de la vida, libertad, salud, y otros bienes, tiene sentido su defensa de la teoría de la resistencia. Si los únicos legitimados para realizar la revolución fuesen los propietarios, Locke no se habría tomado la molestia de aclarar que su teoría de la resistencia no generaría un caos por el hecho de autorizar a todos los individuos a juzgar el gobierno.⁸³ A pesar de estas críticas, Ryan comparte la visión de Locke como un precursor del capitalismo.

Tully propone un enfoque que debiera prevalecer en la discusión después de la tesis de Macpherson. El punto de partida es rechazar la idea preconcebida de encontrar fundamentos del capitalismo en Locke, porque es evidente que muchos pasajes de los *Two Treatises* pueden leerse como defensas del capitalismo si se aproxima a ellos con esa lupa interpretativa. En cambio, hay que entender los términos dentro de su propio contexto, antes de traducir los términos que utiliza Locke a conceptos que nos son más familiares. En este sentido, Locke defendió la propiedad privada en el contexto de un amplio ataque a ella de los *Levellers* y los *whigs* radicales, quienes rechazaban las extensas haciendas. Aunque ese movimiento acabó en la década de 1680, un siglo más tarde la prominente clase trabajadora opositora al capitalismo retomaría estas consignas, y consideraría a Locke como el portavoz de su causa.⁸⁴ Además de ese contexto político, la discusión acerca de la teoría de la propiedad de Locke debe también hacerse cargo de sus presupuestos teológicos, como tanto se insiste a lo largo de este trabajo. Un ejemplo de este tipo de análisis puede encontrarse en Waldron.

⁸³ Ryan, “Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie”, 247-8.

⁸⁴ Tully, “Differences in the interpretation of Locke on property”, 128-9.

Si soy dueño de una caja de jugo de tomate, el ejemplo es de Robert Nozick, y vierto su contenido en el mar, de manera tal que sus moléculas se mezclan con el agua, ¿me hago entonces dueño del mar, o he desperdiciado en forma estúpida mi jugo?⁸⁵ Según Waldron, esta clase de situaciones explica la importancia que tiene para Locke el aspecto moral implicado en la apropiación por medio del trabajo. El trabajo humano es valorado por Locke dado su símil con la creación de Dios. Los hombres, para Locke, fueron creados por Dios, y por ello son “parte de su propiedad” (TTG II: § 6). Nosotros somos los que creamos las cosas que producimos, y por eso es que son nuestra propiedad.⁸⁶ Además, Waldron analiza un límite a la apropiación que imposibilita la interpretación de Macpherson: el principio de caridad con quienes no tienen los suficientes medios para sobrevivir, contenido en el Libro I de los *Two Treatises*. No se trata de una caridad radical, que obligue a un individuo a vender todos sus bienes y entregárselos a los pobres, sino más bien tiene un carácter de pasividad: el gobierno y las personas no están autorizadas para resistir al pobre cuando este intenta apropiarse de las ganancias que al rico le sobran.⁸⁷

⁸⁵ Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, 176.

⁸⁶ Waldron, *God, Locke and Equality*, 162.

⁸⁷ Más detalles en Waldron, *God, Locke and Equality*, 177-87.

CAPÍTULO III: ÉTICA Y CIVILIDAD

3.1 ÉTICA PARA CABALLEROS

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe.

Jorge Luis Borges, “*Argumentum ornithologicum*”, *El hacedor*.

Se ha señalado que uno de los más grandes fracasos de Locke fue el no haber podido elaborar una filosofía de la moral.¹ Por cierto, puede decirse que se trata de un fracaso porque hay antecedentes para pensar que el tema le preocupaba.² Además, en varias ocasiones sus amigos le pedían que escribiera un tratado sobre ética, en especial Molyneux. Schneewind explica el fracaso de Locke en su compromiso con el empirismo del *Essay*, con lo cual se vio impedido de argumentar ideas morales innatas.³ Pero, ¿qué tan cierto es que fracasó en el ámbito de la ética? Primero hay que analizar los fundamentos de esta afirmación, para lo cual se emplea el análisis de Schneewind. Luego se concluye que su explicación no es suficiente. Desde luego, los *Two Treatises* para Locke serían una especie de tratados sobre ética. No hay que olvidar que para él la verdadera política es una parte de la filosofía de la moral. Pero más aún. El objetivo de este trabajo es demostrar que Locke tenía una postura ética, y ella puede verse reflejada en sus escritos sobre la tolerancia. La posición estaría expresada en su principio de tolerancia, ya que habría reconocido un cierto estatus a las diversas maneras de creer que se puede alcanzar la salvación. Este es el tema propio de los capítulos cuatro y cinco. En esta sección pretendo demostrar que Locke también elaboró aquello que aquí se denomina como una

¹ Schneewind, “Locke’s moral philosophy”, 199.

² Por una anotación de Tyrrell, sabemos que la conversación que dio origen al *Essay* versaba sobre moral (Cranston, *John Locke*, 140-1).

³ Schneewind, “Locke’s moral philosophy”, 220-2.

ética para caballeros, inspirada en los escritos de Pierre Nicole y Cicerón, y plasmada en sus dos obras sobre educación: el *Some Thoughts concerning Education* y *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman*. Esta ética sería constitutiva de la actitud pluralista de Locke, puesto que asigna a los caballeros una impronta de respeto que posibilita un diálogo entre las diversas identidades.⁴

I

Como parte de su ataque general a las ideas innatas en el Libro I del *Essay*, Locke niega que la moralidad tenga aspectos innatos. A pesar de que hay ciertas máximas que son de por sí evidentes y no necesitan pruebas, siempre podemos preguntar la razón, y ello no podría ser así si es que esos principios fueran innatos (ECHU I, III: § 4). Nadie ha sido capaz de determinar cuáles son estos supuestos principios innatos. Los intentos por hacerlo han fallado en conseguir acuerdo o contienen proposiciones que no sirven para guiar la conducta. Por ejemplo, de nada sirve señalar que el principio de que los hombres deben arrepentirse de los pecados es innato, a menos que se proporcionen los detalles de aquello que cuenta como pecado, y nadie lo ha hecho (ECHU I, III: § 14-19). Para Locke, la conciencia tampoco implica la existencia de principios morales innatos, a pesar de que según san Pablo,

Cuando los paganos, que no tienen ley, cumplen naturalmente con lo que manda la Ley, se están dando a sí mismos una ley; y muestran que las exigencias de la Ley están grabadas en su corazón (Romanos 2: 14-15).

La conciencia según Locke es simplemente la opinión propia acerca de lo bueno o malo de las propias acciones, y esa opinión puede provenir de la educación, de la costumbre, o de la compañía que uno mantiene (ECHU I, III: § 8). Las personas normalmente quebrantan normas morales básicas sin tener sentimientos internos de vergüenza o culpa, lo cual demuestra que estas leyes “grabadas en el corazón” del hombre no pueden ser innatas (ECHU I, III: § 9-13). Locke insinúa que Dios entregó a los hombres una facultad racional suficiente para poder descubrir por sí mismos todo el conocimiento necesario acerca de Dios. Sería inútil, en consecuencia, haber entregado conocimiento innato: Dios quería que los hombres pensarán por

⁴ Esto permite que los individuos (los caballeros de Locke) inicien el esfuerzo que Orellana Benado identifica como propio del pluralismo valorativo o la ética del *bien* poder, el de “desplazarse en la dirección de un encuentro respetuoso en la diversidad legítima de todos los seres humanos” (Orellana Benado, “Pluralismo y la ética del *bien* poder”, 14). Más sobre el concepto de actitud pluralista en Riffo Elgueta, *Explicando el derecho. Pluralismo, prácticas, e instituciones*, sección 2.2.

sí mismos (ECHU I, IV: § 12).⁵ Más adelante en el *Essay* aparecen algunas discusiones acerca de moralidad, pero es evidente que no es su tema central. Señala Locke que las ideas acerca de lo bueno y lo malo son elaboradas desde las ideas de placer y dolor: lo bueno es aquello que causa placer, y lo malo aquello que causa dolor (ECHU II, XX: § 2). La ciencia de la ética, sostiene Locke, es la que enseña las reglas que conducen a los hombres a la felicidad (ECHU IV, XXI: § 3). Como el punto es mejorar la práctica, las reglas deben ser efectivas para guiar la acción. Aquello que mueve a los hombres a la acción y que los motiva, son las perspectivas de placer y dolor. Pero no son mecánicamente movidos por el placer y el dolor, sino que las personas son agentes libres, y esa libertad consiste en la capacidad de suspender las acciones considerando los diferentes deseos y aversiones que sienten. Solo la persona es propiamente libre; la voluntad no lo es, porque no puede evitar el querer (ECHU II, XXI: § 23).⁶ Así, la acción voluntaria es la decisión de cada uno, y esa decisión está determinada por una presente inquietud, que puede ser muy diversa y variable de acuerdo a cada persona. De esto Locke deduce dos conclusiones: (1) no tiene sentido discutir acerca del bien supremo, como hacían los filósofos antiguos; y (2) la voluntad no está determinada por las creencias que cada uno tenga acerca de qué curso de acción podría traerle mayores beneficios (en ocasiones se puede sentir una inquietud superior por saciar el hambre, por sobre el deseo de llegar al cielo).

II

Estas consideraciones para Locke demuestran que los elementos que sirven para explicar las ideas morales pueden ser todos obtenidos por la experiencia. No se requiere de más ideas para formar el repertorio de conceptos morales. Así, vgr., la idea de asesinato, el ejemplo es de Locke, tiene que ver con las ideas de: terminar una vida humana, hacerlo voluntariamente y con ese propósito, y que el acto es desaprobado por la sociedad y las leyes civiles o divinas. Así, solo se trataría de una idea compleja, formulada en base a ideas simples obtenidas por los sentidos o la reflexión (ECHU II, XXVIII: § 14-15). Pero a pesar de que los hombres generalmente atienden a la ley civil o las costumbres para estructurar sus ideas morales, la verdadera ley moral es aquella que Dios dictó para los hombres. Esa es la ley más importante, ya que la felicidad o condenación eterna de cada individuo depende de su obediencia a ella. Locke en el *Essay* está convencido de que esa ley puede ser conocida por todos, a través de la demostración

⁵ Schneewind, "Locke's moral philosophy", 202.

⁶ Más detalles sobre esto en Chappell, "Locke on Freedom of the Will".

de “proposiciones de suyo evidentes, [...] por una serie de consecuencias necesarias y tan incontestables como las que se emplean en los razonamientos matemáticos” (ECHU IV, III: § 18). Luego en este mismo pasaje plantea un ejemplo: la proposición “no hay injusticia, donde no haya propiedad” es demostrable con este procedimiento. “Como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y como la idea a la que damos el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, resulta evidente que una vez establecidas esas ideas, podré saber que esa proposición es verdadera”. Con esto, Locke pretende indicar cómo las demostraciones morales pueden producir certeza. Incluso si nunca hubiese existido una persona virtuosa, sigue siendo demostrable y seguro que un hombre justo nunca viola los derechos de los demás. A todo esto, agrega que el deber de los seres humanos consiste en llevar una vida buena y prepararse para la vida después de la muerte.

Según Schneewind, el fracaso de Locke habría sido percibido por Thomas Burnet, un crítico contemporáneo de él, al señalar que el sistema moral del *Essay* plantea “un Dios sin atributos morales”. Además, para Locke la bondad de una acción depende de su ajuste con las leyes que provienen de Dios, y en la naturaleza nada hay que limite esa voluntad que tiene, por tanto, la posesión de un poder ilimitado. Así, Dios sería, en el mejor de los casos, un déspota, y en el peor, un tirano. En este sentido, para Burnet las leyes que de acuerdo a Locke Dios dispone para los hombres son “completamente arbitrarias”.⁷ Esta crítica podría ser respondida demostrando que Dios es por esencia benevolente. Sin embargo, en el *Essay*, hay una demostración de la existencia de Dios pero no de su bondad por naturaleza. Además, su postura acerca de la demostración de los principios morales no mejora el panorama de su ética. A pesar de que señala que estas demostraciones deben comenzar por principios de suyo evidentes, antes había sostenido que no existían principios morales de suyo evidentes con contenido sustantivo. De manera tal que es incapaz de elaborar un sistema ético con contenido sustantivo, culminando en el mismo vacío que criticaba a quienes defendían las ideas innatas. Waldron propone una defensa de Locke en este aspecto, a saber: que el hecho de que **sea posible** demostrar los principios morales, no implica que, con el actual conocimiento del que se dispone, esa demostración efectivamente se realice.⁸

⁷ Citado en Schneewind, “Locke’s moral philosophy”, 206-7.

⁸ Waldron, *God, Locke and Equality*, 96.

Sus lecciones de Oxford como *Censor* de filosofía de la moral, recopiladas como *Essays on the Law of Nature*, no proveen tampoco de un sistema ético completo. Aunque en el *Essays on the Law of Nature* I esboza la idea de que el conocimiento moral no puede ser innato, Locke no aclara cómo puede obtenerse el conocimiento de aquello que Dios ordena acerca de las leyes y deberes del hombre.⁹

III

Locke no fracasó en el ámbito de la ética. Schneewind pasa por el alto que la *Epistola de Tolerantia* tiene un contenido ético relevante, y como se demuestra más abajo, no se trata de una simple ética de tolerancia limitada inferior a la de autores como Spinoza.¹⁰ Además, como ya se ha señalado, los *Two Treatises* constituyen importantes trabajos sobre ética, determinando el contenido de la ley natural. Argumento a continuación que Locke elaboró una ética para caballeros, lo cual da ocasión para el título de esta sección. Locke no elaboró solo un decálogo de deberes, porque ello sería una manera equívoca de refutar la afirmación de Schneewind – confundiría el concepto de ética con el de moral.¹¹ Aunque no dilucidó con claridad las bases de la moralidad, para Locke su fundamento es la ley natural ordenada por Dios. Así, para Locke las bases de la moralidad se encuentran en el cristianismo, y cualquiera que tenga capacidad de abstracción –es decir, todo ser humano– puede deducir los deberes morales de esas bases teológicas. Así lo hace Locke en su ética para caballeros.

Como antes se indicó, para Locke la demostración de la existencia de Dios es posible, no es una idea innata. Se requiere de un cierto poder de abstracción para apreciar toda la sabiduría y poder que aparece en la naturaleza, los cuales demuestran para quien lo reflexione la existencia de una deidad (ECHU I, III: § 9). De este ejercicio de abstracción, Locke deriva la posibilidad de que exista una ley natural que regule la conducta de los seres humanos. Por cierto, el conocimiento de la ley natural puede no estar disponible para la razón de todos, pero

⁹ Véase *Essays on the Law of Nature* VI, donde Locke se cuestiona si los hombres están sujetos a una ley natural, y responde afirmativamente. Se opone a la idea de Hobbes de que esa ley consista en el propio deseo de la auto conservación, y señala que el contenido de la ley debe provenir de la autoridad de otro: Dios. Sin embargo, es incapaz de determinar cómo obtener ese conocimiento. Para un análisis general de los *Essays on the Law of Nature*, véase Harris, *The Mind of John Locke*, 78-107.

¹⁰ Esta tesis es la que se sugiere en Israel, “Locke, Spinoza and the philosophical debate concerning toleration in the early Enlightenment (c.1670-c.1750)”.

¹¹ Un decálogo de deberes sería solo una moral y no una ética, puesto que esta última requiere un mayor nivel de abstracción teórica. Para la distinción entre moral y ética, véase Guisán, *Introducción a la ética*.

cualquiera puede relacionar esa ley con aquello que se conoce por la fe y la revelación sobre los mandamientos de Dios. La persona humana tiene una relación moral con Dios, siendo una criatura que conoce de la existencia de su Creador, y que por ello está en una posición en la cual debe responder a sus mandamientos. Su existencia tiene una importancia especial. Esto, como sugiere Waldron, cumple un papel preponderante para efectos del principio de igualdad.¹² Pero además tiene relevancia para la ética. En un manuscrito de 1686, ‘Of Ethick in General’, Locke sostiene que Dios es el creador de las leyes soberanas, y que su existencia ha sido probada. Como esto requiere de un “salto” de fe, entonces la moralidad en principio no sería susceptible de ser demostrada. Habiendo demostrado la existencia de Dios, queda por averiguar, según Locke, si Dios exige algo a los seres humanos. Luego señala que:

The next thing to shew is that there are certain rules [...] which it is his will all men should conforme their actions to, and that this will of his is sufficiently promulgated and made known to all man kinde [El siguiente asunto a demostrar es que hay ciertas reglas (...), a las que es su voluntad que se conformen las acciones de todos los hombres, y que su voluntad ha sido suficientemente promulgada y hecho conocer para toda la humanidad].¹³

Locke con esto refuta la posición de los deístas, según la cual a Dios no le conciernen los asuntos humanos. Porque le conciernen estos asuntos proveyó a los hombres de la razón con una función normativa, y esa ley de la razón es la ley natural, que es conocida por toda la humanidad. Pero para Locke, en el pensamiento ético se presentan grandes dificultades. Como sugiere Waldron, en Locke hay una especie de versión radical de aquello que Rawls denomina como las ‘cargas del juicio’.¹⁴ Las ‘cargas del juicio’ son “las fuentes o causas del desacuerdo entre personas razonables”.¹⁵ Para Locke, las ‘cargas del juicio’ son particularmente relevantes en el ámbito de la ética, puesto que el asunto tiene una dificultad inherente y casi en forma inevitable se producen distorsiones ocasionadas por el interés propio; pero además, hay que combatir con que los principios morales “no estén borrados de las mentes de muchos hombres por efecto de depravada costumbre y de mala educación” (ECHU I, III: § 20). El papel de la costumbre y la educación cumple un papel fundamental entre los ignorantes y los no letrados, pero también en quienes intentan hacer filosofía. Para Locke, el núcleo central de la ética es el Nuevo Testamento. Él deriva entonces el contenido de estos principios en su ética para

¹² Waldron, *God, Locke and Equality*, 80.

¹³ Locke, “Of Ethick in General”, 14.

¹⁴ Waldron, *God, Locke and Equality*, 98.

¹⁵ Rawls, *Liberalismo político*, 72-5.

caballeros, la que puede encontrarse en sus escritos sobre la educación. Por eso en *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman* señala:

*The study of morality I have above mentioned as that that becomes a gentleman; not barely as a man, but in order to his business as a gentleman. Of this there are books enough writ both by ancient and modern philosophers; but the morality of the gospel doth so exceed them all, that, to give a man a full knowledge of true morality, I shall send him to no other book but the New Testament. But if he hath a mind to see how far the heathen world carried that science, and whereon they bottomed their ethics, he will be delightfully and profitably entertained in Tully's Treatises De Officiis. [El estudio de la moralidad, como he mencionado antes, es lo que convierte a un caballero; no solo como hombre, sino en todo lo que concierne a sus negocios como caballero. Sobre esto hay libros escritos por filósofos antiguos y modernos; pero la moralidad de los Evangelios los excede a todos ellos en proveer al hombre de un conocimiento completo de la verdadera moralidad. Debería enviarlo a ningún otro libro que no sea el Nuevo Testamento. Pero si tiene la mente como para apreciar cuán lejos el mundo pagano ha conducido esa ciencia, y en qué basaron su ética, resultará placentera, útil y entretenida la lectura de *De Officiis* de Cicerón] (TRSG: 295).*

La posición de Locke en sus recomendaciones de lecturas y estudio para caballeros es clara en el aspecto de la ética: se debe recurrir al Nuevo Testamento para encontrar la verdadera moralidad, aunque también puede recurrirse a Cicerón. En lo que sigue se expone la tesis de que Locke elaboró el contenido de su ética para caballeros, fundada en principios morales cristianos, y virtudes que pueden encontrarse en los escritos de Pierre Nicole, textos que él tradujo al inglés. Además, sus escritos sobre la educación recuerdan también las obras de Cicerón que leyó en la época de Westminster School. Esto tiene especial importancia para la siguiente sección, puesto que en las virtudes de Cicerón se basaron las reglas que normaban los círculos de discusión de la ‘república de las letras’.

IV

Locke era un caballero y estaba familiarizado con el tema de la educación de los caballeros. Siempre publicó sus obras como ‘John Locke, Gent’. Por gran parte de su vida fue un pequeño terrateniente en Somerset, heredando las tierras de su padre en 1661. En Oxford, se preocupó de la formación de los hijos de caballeros preparando clases sobre moralidad. En *Some Thoughts concerning Education*, planteaba la obligación de los padres de educar a sus hijos ellos mismos, ya que los criados eran quienes les traspasaban a los hijos la superstición y otros errores. En general, favorecía las formas espartanas de criar a los hijos, aunque rechazaba enfáticamente los castigos corporales. Una “gran severidad en los castigos”, señalaba, “hace muy poco bien, y un gran daño en la educación” (STCE: § 43). Es por medio del “temor y el

respeto”, por la “sumisión y la rápida obediencia de sus espíritus” y por “reverencia”, todos ellos tempranamente establecidos, que los niños “deberán gobernarse en el futuro”, no por medio de “golpes, reprimendas u otros castigos serviles”. En cuanto a la educación en sentido estricto, Locke tenía un pensamiento progresista. Rechazaba el método tradicional de memorizar reglas y principios. “A los niños no se les debe enseñar reglas, que siempre se les estarán resbalando fuera de sus memorias” (STCE: § 66). Sugería, en cambio, el traspaso por la práctica de hábitos inconscientes. Los modales se aprenderían mejor por el ejemplo que por la enseñanza. Por eso, según él a un niño

what he is to receive from Education, what is to sway and influence his Life, must be something put into him betimes; Habits woven into the very Principles of his Nature; and not a counterfeit Carriage, and dissembled Out-side, put on by Fear, only to avoid the present Anger of a Father, who perhaps may dis-inherit him. [lo que ha de recibir de la educación, lo que ha de influir en toda su vida, se le debe inspirar desde muy temprano; es decir, los hábitos que han de ser los verdaderos principios de sus actos, y no las apariencias hipócritas, la careta blanqueada, que solo da miedo a los niños porque quieren evitar la cólera del padre, que quizás los desherede] (STCE: § 42).

Por eso Locke se oponía a los castigos corporales, política muy coherente con su ética de tolerancia (rechazando los castigos contra los disidentes religiosos), y prefiere la educación por medio del ejemplo y los modales. En *Some Thoughts concerning Education* esboza la figura de un temperamento humano ideal, la de un caballero “amistoso y cívico”, “un espíritu libre y dueño de sí mismo y de todas sus acciones, que, sin ser bajo y estrecho, tampoco es fiero e insolente, ni oculta ningún gran defecto” (STCE: § 66). Este carácter agradable se manifiesta, según él, en todas las más pequeñas muestras de cortesía y respeto. Estas mismas ideas acerca de la educación pueden encontrarse en el *De Officiis* de Cicerón, que Locke recomendara en el *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman*. Cicerón argumentaba que había cuatro elementos de la rectitud moral, del *honestum*.¹⁶ El primer elemento involucraba la búsqueda de la verdad. Solo los hombres dentro de las demás criaturas poseían la razón además de los instintos de preservación. El uso de la razón, entonces, era algo peculiar al hombre, y las personas por sí mismas debían ser capaces de apreciar la armonía y el orden del universo. De acuerdo a Cicerón, en esta búsqueda de la verdad los individuos debían evitar dos errores: aceptar en forma demasiado apresurada lo desconocido como conocido, y emplear esfuerzos excesivos en asuntos que eran oscuros e inútiles. De esta misma manera, Locke argumenta en *Some Thoughts concerning Education* que la curiosidad, el apetito natural de los hombres por

¹⁶ Sigo en esto a Marshall, *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, 303-15.

el conocimiento, debía ser incentivado al máximo posible. Debía ser mantenido activo y vigoroso, entregando respuestas inteligibles a las preguntas.

La siguiente parte del *honestum* de Cicerón era el *decorum*, lo cual implicaba la consideración hacia los otros, temperancia, dominio de las pasiones, y moderación. Según Locke, tal comportamiento convierte a un hombre en un caballero. De acuerdo a Cicerón, la naturaleza hizo a los hombres de tal manera que ellos deben ser resueltos, temperados, autocontrolados y considerados hacia los otros. Si los hombres poseían *decorum*, esto destacaría su conducta y se encontrarían con la aprobación de otros hombres. Locke recogió estas ideas de manera amplia en *Some Thoughts concerning Education*, en especial en lo que tiene que ver con la civilidad. Esto puede encontrarse también en los ensayos de Pierre Nicole, *Essais de Morale*, que Locke tradujo durante su estadía en Francia en 1676.¹⁷ Para Nicole, el amor y el respeto eran las bases de la sociedad. La obligación de los cristianos era hacer todo el bien posible a los demás. El amor y el respeto, según Nicole, se ganaba con la civilidad. La civilidad implicaba el evitar ofender a los demás. Esto Nicole lo basaba en ciertas reglas ordenadas por san Pablo relativas a la regulación de la conducta de cada uno en las conversaciones con los demás, proponiendo “palabras suaves” y “cortesía”. El deber de hacer el bien implicaba también el deber de servir a los demás de todas las maneras posibles, y obligaba a todos a vivir en forma pacífica con los prójimos, ya que la paz abría la puerta al corazón. Por ello, Nicole proponía que las personas debían aprender a advertir los errores de los demás sin perturbarlos, “con un deseo sincero y solo cuando hay esperanza de hacer el bien”. Solo había dos formas de persuasión, de acuerdo a Nicole: por la razón o la autoridad. Como la mayoría no estaba en una posición de ejercer una influencia considerable sobre los otros, podía entenderse que Dios encomendaba la persuasión. Esto no quería decir que el disenso no debía ser expresado, pero los hombres debían aprender a contradecir con sumisión y humildad. Los individuos, según Nicole, debían mantener el silencio cuando nada bueno podía provenir del discurso, y hablar solo con humildad. De la misma manera, Locke definía la civilidad en la expresión como nada más que la preocupación de no mostrar desprecio o desdén ante cualquier persona en una conversación. Esta civilidad debía estar basada en un temperamento natural del niño, en una recta disposición de la mente con respeto y buena voluntad hacia todas las personas. Locke enfatizaba en el *Some Thoughts*

¹⁷ Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 180-3.

concerning Education la importancia no solo de la consideración y el autocontrol que Cicerón planteaba como centrales para el *decorum*, sino también la temperancia y modestia.

Para Cicerón, el tercer elemento de la rectitud moral era la fortaleza. El coraje que no estaba inspirado por un espíritu público, sino por intereses egoístas, según Cicerón debía ser llamada audacia y no fortaleza. La magnanimidad para Cicerón existía solo cuando venía acompañada de la justicia. Sin justicia, ese coraje solo podía alimentar la ambición de poder de forma riesgosa para la '*res publica*'. Defendiendo la verdadera fortaleza, Locke la define como la posesión de sí mismo, y el hacer imperturbablemente su deber, cualquiera sea el mal o peligro al que deba enfrentarse (STCE: § 115). Por último, para Cicerón el deber central entre los seres humanos en sociedad era el de justicia. El primer mandamiento de la justicia era no dañar a los otros; pero también el prevenir que uno dañe a otro, a menos que haya sido provocado por la injuria; y usar las posesiones de la comunidad para el bien común y la propiedad privada para el bien propio. Además, para Cicerón la justicia incluía la beneficencia o generosidad. El propósito final de la conducta de los caballeros debía ser convertir el interés de la comunidad en el interés de cada individuo. Mientras más prefiriera el hombre una vida al servicio de los demás frente a una vida dedicada a los placeres individuales, mejor era.

En *Some Thoughts concerning Education*, Locke intentó buscar maneras de insertar la liberalidad y la justicia reconociendo la psicología hedonista de los individuos, aquello que Cicerón no hizo. De acuerdo a Locke, la labor de la educación para caballeros consistía en refrenar el vicio que tienen los niños de amor por el dominio (según él, los niños lloran porque tienen la tendencia natural a pensar que todo lo que desean debe serles dado), y para ello se requiere la enseñanza de las virtudes.¹⁸ La primera de ellas es la negación de sí, para lo cual distingue entre las "necesidades naturales" y las de "fantasía" o caprichosas (STCE: § 107). Las primeras debían ser siempre satisfechas por los padres, como por ejemplo la necesidad causada por "tener hambre". Pero algo distinto ocurre cuando el niño manifiesta que quisiera "carne asada", lo cual debía serle negado. La segunda virtud que debiera emplearse para manejar el amor por el dominio es la cortesía, esto es, regular en forma adecuada la lucha de los niños por dominarse unos a otros (STCE: § 109). La tercera virtud era la liberalidad o justicia, lo cual

¹⁸ Sigo en esto a Tarcov, *Locke y la educación para la libertad*, 157-219.

implicaba enseñar a los niños que “el más generoso es siempre el que sale mejor librado” (STCE: § 110).

Un elemento fundamental de la ética para caballeros y que ha sido destacado por Dunn, es la concepción calvinista de la ‘vocación’.¹⁹ Locke señala que “la vocación del caballero es que posea el conocimiento de los negocios, que su conducta esté de acuerdo con su rango y que obtenga en su país un lugar eminente y útil” (STCE: § 94). En una carta a Molyneux, Locke señala que “cada uno, de acuerdo a la manera en que la Providencia lo ha situado, está obligado a trabajar por el bien público, tanto como pueda, o de lo contrario no tiene derecho a comer”.²⁰ La pereza u holgazanería no se justifica ni siquiera en la vejez o la enfermedad. Es desde esta perspectiva que hay que entender sus opiniones acerca de los desempleados, de las que Macpherson extrajo sus conclusiones.²¹ Los caballeros, entonces, tienen una vocación para el trabajo, y la recreación solo puede ser empleada como un descanso del trabajo. Se ha criticado la idea de que la vocación del caballero defendida por Locke se trate de la vocación calvinista.²² Por razones de espacio, no entro aquí a tratar los detalles de esta discusión. Sin embargo, es indudable que en la ética para caballeros de Locke hay una vocación al trabajo, independiente de si se trate de un concepto calvinista o no. Para él trabajar es importante y la holgazanería es un vicio.

Estos principios son fundamentales dentro de la ética para caballeros. Estas virtudes constituyen la base de los argumentos defendidos por el conjunto de autores de la ‘república de las letras’ al que Locke perteneció, y por ello puede afirmarse que la ética para caballeros es una precondition para la ética del principio de tolerancia.

¹⁹ Cfr. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 245-61.

²⁰ Citado en Dunn, *The Political Thought of John Locke*, 250.

²¹ Véase más arriba sección 2.4.II.

²² “La exposición de Dunn de la doctrina y su carácter providencial se basa en fuentes puritanas y secundarias y no da ninguna evidencia clara para atribuírsela en esta forma a Locke. La mera utilización del término “vocación” como se da en los *Pensamientos* [*Some Thoughts concerning Education*], no indica necesariamente la presencia de la noción calvinista o cualquier cosa que vaya más allá del sentido de ‘ocupación ordinaria’” (Tarcov, *Locke y la educación para la libertad*, 154).

3.2 RÉPUBLIQUE DES LETTRES

El Universo siempre se ha movido, y en este mismo momento continúa moviéndose. Pero *mañana*, ¿continuará aún moviéndose?... Es aquí, y solo aquí, en este punto de vista, en el que, al sustituirse el presente en futuro, las verificaciones de la Ciencia han de ceder su lugar a las anticipaciones de la fe; aquí pueden y deben empezar de manera legítima nuestras perplejidades. ¿Mañana?... Pero ¿quién nos puede garantizar la existencia de un mañana? Y sin la seguridad de que este mañana exista, ¿podremos continuar viviendo nosotros, en quienes por vez primera quizá en todo el Universo se despertó el terrible don de ver adelante? Mal del “callejón sin salida”, angustia de sentirse encerrado...

Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*.

En todas las obras maduras de Locke hay resabios del principio de tolerancia, y no solo en el *Essay concerning Toleration* y sus cuatro cartas sobre la tolerancia. La ética para caballeros de la sección anterior es un ejemplo de ello, con las virtudes de civilidad y respeto. Pero también en los *Two Treatises* y el *Essay* subyace la tolerancia religiosa. En el primero de ellos, Locke defiende que el gobierno se establece para proteger el ‘nombre general’ de propiedad de las personas, con lo cual excluye en forma notoria la dirección espiritual. Por otra parte, en el *Essay* Locke elabora argumentos epistemológicos a favor de la tolerancia, manifestando la falibilidad y las diversas limitaciones del entendimiento humano, y las variaciones de los sentidos de algunos conceptos utilizados por la doctrina eclesiástica, incluidos los términos ‘sustancia’ y ‘persona’, que eran fundamentales para efectos de sostener la doctrina de la Trinidad.²³ Sin embargo, hay que ubicar la discusión de Locke puesto que, según la posición metafilosófica que aquí se sigue, las obras filosóficas no solo tienen una dimensión conceptual, sino que pertenecen también a un contexto institucional.²⁴ Este contexto incluye una serie de autores que publicaron sus trabajos acerca de la tolerancia principalmente en Holanda, a partir de 1680. Destaca entre estos autores Pierre Bayle, quien en 1697 publicara su célebre *Dictionnaire historique et critique*, obra que se convertiría en arma principal del

²³ De ahí que el principal objeto de debate entre Stillingfleet y Locke haya consistido en el concepto de sustancia y su vinculación con la Trinidad. La relación entre el *Essay* y la tolerancia es sugerida en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 470 y Owen, “Locke’s case for Religious Toleration: Its Neglected Foundation in the *Essay Concerning Human Understanding*”.

²⁴ Para la distinción entre esferas conceptuales, institucionales y políticas, cfr. Orellana Benado, “Identidad, filosofía y tradiciones” y “Tradiciones y concepciones en filosofía”.

arsenal argumentativo de la Ilustración, proveyendo de razonamientos a Voltaire, Diderot, Jefferson y otros. Pero en esa década se elaboraron diversas obras en defensa de la tolerancia. Un discípulo de Bayle, Henri Basnage de Beauval, compuso en 1684 *Tolérance des religions*, y uno de los maestros de Bayle, Adriaan van Paets, escribió en 1685 *De nuperiis Angliae motibus Epistolae, in qua diversum a publica Religione circa Divina sentientium disseritur Tolerantia*, en el cual defendía la autoridad de Jacobo II y la tolerancia, rechazando la resistencia en base a la religión. Isaac Papin defendió el principio de tolerancia en su manuscrito *Faith Reduced to Its True Principles* de 1684. Otro defensor de la tolerancia universal fue Noel Aubert de Versé, en su *Le Protestant pacifique* de 1684 y *Traité de la liberté de conscience* de 1687. Pero de entre todas estas figuras de la época destacan las de Jean Le Clerc, amigo de Locke y autor de diversas obras que directa o indirectamente defendían la tolerancia; el teólogo escocés Gilbert Burnet, con diversas obras; y Philippus van Limborch, muy cercano a Locke y autor de la influyente obra *Theologia Christiana* de 1686.

En la década de 1680, surgieron tres importantes publicaciones intelectuales, editadas por autores que defendían la tolerancia: el *Nouvelles de la République des Lettres*, editado por Bayle; la *Bibliothèque Universelle et Historique*, de Le Clerc; y la *Histoire des Ouvrages des Savants*, de Basnage de Beauval. A partir del periódico de Bayle se comenzó a utilizar el nombre de la ‘república de las letras’ para designar a este conjunto de autores. Esta expresión fue retomada de la antigüedad debido a la inspiración en Cicerón que estos círculos de discusión y relaciones de amistad compartían. Analizo en esta sección la relación de Locke con los autores de la ‘república de las letras’.²⁵

I

Ya se ha mencionado la amistad de Locke con Le Clerc. Se conocieron probablemente a mediados de la década de 1680 en Holanda, donde se reunían para sostener conversaciones durante la época del exilio de Locke, y se escribían cartas cuando estaban en diferentes ciudades –Amsterdam y Rotterdam. Con frecuencia su correspondencia trataba acerca de temas relacionados con la tolerancia religiosa, en especial, la interpretación bíblica y el estudio de los autores patristicos. Los manuscritos de Locke demuestran que leyó con detención los artículos

²⁵ Sigo en esto a Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 468-535 e Israel, *Radical Enlightenment*, 142-55.

de la *Bibliothèque Universelle* de Le Clerc. Incluso hay evidencia de que Locke compraba libros en base a la crítica de las nuevas obras que aparecían en la *Bibliothèque Universelle* y en las otras publicaciones intelectuales. Además, no hay que olvidar que Locke fue un gran colaborador de la revista de Le Clerc, incluyendo el extracto del *Essay* que Le Clerc tradujera al francés y publicara en 1688. Sin considerar un par de poemas que escribiera en su juventud alabando a Cromwell, puede señalarse que en la *Bibliothèque Universelle* se publicaron las primeras obras de Locke. Le Clerc escribió varios artículos en defensa de su pensamiento, y publicó comentarios acerca de su epistemología, su método para tomar notas, sus trabajos teológicos y los *Two Treatises*. Locke y Le Clerc además fueron amigos cercanos de van Limborch. Este último le aseguró a Le Clerc un puesto para enseñar filosofía en su seminario para *Remonstrants*. Le Clerc publicó varios comentarios de las obras de van Limborch en la *Bibliothèque Universelle*, y escribió una oración fúnebre tras su muerte, además de publicar su biografía. Locke conoció a van Limborch en enero de 1684, primero por su interés común en las investigaciones científicas rigurosas e imparciales. Pero no tardaron luego en discutir a través de sus cartas temas relacionados con la tolerancia. Locke dirigió la *Epistola de Tolerantia* a van Limborch, y este último fue quien hizo las gestiones para publicarla en 1689. Locke criticó los argumentos de *Theologia Christiana* antes de que ella fuese publicada, con lo cual van Limborch quedó muy agradecido.

Le Clerc publicó las obras de otro defensor de la tolerancia, Charles Le Cène, las *Conversations* de 1685 y 1687. Le Cène publicó diversos comentarios de libros en la *Bibliothèque Universelle*. Además tradujo al francés la *Epistola de Tolerantia*, aunque esta edición nunca fue publicada por razones desconocidas. La relación entre Locke y Le Cène habría sido mediada por un comerciante partidario de la tolerancia, Paul D'Aranda, quien habría desempeñado la función de acarrear libros entre Locke y van Limborch. Gilbert Burnet también fue amigo de Locke, aunque quizá no tan cercano como van Limborch y Le Clerc.²⁶ Locke le envió en numerosas ocasiones sus trabajos y citó varias veces con aprobación el *Pastoral Care* de Burnet en la *Third letter for Toleration*. Burnet comentó que cuando llegó a Holanda quedó sorprendido con los *Remonstrants*, en particular con van Limborch y Le Clerc. Burnet mantuvo una larga correspondencia con van Limborch, expresando los mejores comentarios acerca de su

²⁶ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 484. Esta no es la tesis estándar, ya que Cranston no menciona a Burnet como amigo de Locke en su biografía.

Historia Inquisitionis. Burnet mantuvo una estrecha amistad con Jacques Basnage, hermano de Basnage de Beauval –editor del *Histoire des Ouvrages des Savants*. Otro cercano a Burnet fue Pierre Bayle, quien comentó varias de las obras de Burnet en su *Nouvelles de la République des Lettres*. Bayle participó en la elaboración del *Histoire des Ouvrages des Savants*, y allí junto a Basnage de Beauval y Basnage, publicó una serie de artículos sobre el pensamiento tolerante de Locke, van Limborch, Le Clerc, Burnet y el propio Bayle. Burnet y Papin también se escribieron cartas discutiendo sobre el manuscrito tolerante del segundo de ellos, *Faith Reduced to Its True Principles*. Este trabajo fue publicado por Bayle, y fue escrito en la casa de William Popple, quien tradujo al inglés la *Epistola de Tolerantia*, y quien fuera designado miembro de la *Board of Trade* por recomendación de Locke.

Bayle señala en su *Dictionnaire historique et critique* los cuatro trabajos que hay que leer acerca de la tolerancia: *Traité de la liberté de conscience*, de Aubert de Versé; *De nuperiis Angliae*, de Adriaan van Paets; *Commentaire philosophique*, del propio Bayle; y la *Epistola de Tolerantia*. La relación entre Bayle y Locke aún no ha sido del todo clarificada, aunque Marshall sugiere que ambos se ayudaban el uno al otro recomendándose libros y proveyéndose de obras que defendían la tolerancia.²⁷ Bayle reconoce el valor de varios trabajos de Locke en su *Dictionnaire*, aunque, para la molestia de Locke, Bayle no evitaba traslucir algo de sarcasmo al referirse a él como “Dr Locke”, en un sentido teológico y no médico.²⁸ Sin embargo, al parecer Locke mantuvo comunicación con Bayle por medio de Benjamin Furly, su anfitrión cuáquero de Holanda. Locke declaró que valoraba la opinión de Bayle acerca del *Essay* “en el primer rango”, y recomendaba el *Dictionnaire* como una de las más importantes lecturas para un caballero.²⁹ Hay evidencias además de que Locke tuvo contacto con Bayle, debido a que Furly vivía muy cerca de Bayle y lo consideraba como un “vecino”.

II

En 1686, cuando publicara por primera vez su *Bibliothèque Universelle*, Le Clerc sabía que muchos lectores podían cuestionar el inicio de una revista intelectual, dado que en ese

²⁷ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 490.

²⁸ Para las diferencias entre las teorías de tolerancia de Locke y Bayle, véase Jenkinson, “Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle is not Locke”.

²⁹ En *Some Thoughts concerning Reading and Study for a Gentleman*, Locke califica al diccionario de Bayle como “incomparable” en su calidad (TRSG: 300).

tiempo ya existían otras en París, Leipzig y Rotterdam. Pero Le Clerc criticaba estas publicaciones por su escasa cobertura de libros nuevos y temas controversiales, además de reclamar por la parcialidad de los artículos, problemas que pretendía superar no solo comentando en forma extensa, sino también publicando extractos de las obras.³⁰ Además, señala Le Clerc que puede superar sus rivales por vivir en Amsterdam, lugar donde podían encontrarse todos los libros y donde se publicaban las obras más importantes. Esta misma retórica fue empleada por Bayle en su *Nouvelles de la République des Lettres*, comprometiéndose a no criticar a gobernante alguno, y a hablar con respeto acerca de los católicos, con la esperanza de evitar la prohibición de la revista en Francia y otros países católicos. Esto fue en vano. Su revista fue prohibida en esos países, al igual que la de Le Clerc. La labor editorial de Le Clerc fue muy extensa y se prorrogó a lo largo de toda su vida; mientras que Bayle se retiró de la edición de la *Nouvelles* en 1687 tras publicar solo cuatro números, Le Clerc solidificó por cerca de cuarenta años sus largos, penetrantes y balanceados análisis en un tono menos parcial que el de Bayle. La *Bibliothèque Universelle* se acabó en 1693 después de haber publicado veinticinco volúmenes, pero Le Clerc continuó escribiendo comentarios en su *Bibliothèque Choisie* (1703-13) y más tarde en su *Bibliothèque Ancienne et Moderne* (1714-26). En total, se estima que publicó ochenta y tres ensayos.

Por su parte, la *Nouvelles*, que se extendió por otra década tras la salida de Bayle, creó un nuevo estilo de análisis crítico. Fue subsecuentemente revivido por Jaques Bernard, un hugonote, y por un pastor estudioso de la filosofía que se educó, junto a otros, con Le Clerc en Génova. La revivida *Nouvelles* volvió a ser un éxito bajo el trabajo editorial de Bernard, entre 1699 y 1710, y luego otra vez entre 1716 y 1718. También contaba con una gran reputación la *Histoire des Ouvrages des Savants*, editado por Basnage de Beauval durante veintidós años (1687-1709). Al igual que Bernard, Basnage imitó a Bayle y Le Clerc al escribir los análisis él mismo. Basnage, protegido de Bayle aunque menos erudito que este, era un gran partidario de la tolerancia y de la ‘ilustrada’ imparcialidad intelectual. Desde su perspectiva, el fanatismo y la intolerancia eran solo el fruto de la ignorancia y la superstición. También prometía evitar cualquier sesgo en contra del catolicismo y otras posturas religiosas con las que estaba en desacuerdo.

³⁰ Le Clerc, prefacio a la *Bibliothèque Universelle*, i, 3v-7v, citado en Israel, *Radical Enlightenment*, 146.

Israel destaca cuatro aspectos importantes acerca de estas publicaciones intelectuales.³¹ (1) Fueron un poderoso agente configurador de la Ilustración en su fase temprana hasta 1750, orientado hacia los recientes desarrollos del mundo intelectual y científico, desviando la mirada de sus lectores de las autoridades establecidas y los clásicos hacia lo nuevo, innovativo y desafiante. (2) Las revistas desarrollaron un importante cambio cultural al no cesar de defender los nuevos ideales ‘ilustrados’ de la tolerancia y la objetividad intelectual. (3) Una importante contribución de estas publicaciones consistiría en destruir la noción profundamente arraigada en reyes, parlamentos e Iglesias de que existía un consenso universalmente conocido, aceptado y venerado acerca de la verdad. Estos autores coincidían en sostener que lo único que existía eran teorías y posturas rivales luchando para explicar esa incontrolable e insurgente masa de datos. (4) Por último, de acuerdo a Israel estas revistas configuraron y propagaron el movimiento moderado de una ‘Ilustración Cristiana’, en oposición a la Ilustración Radical que se materializaría en la obra de Spinoza. Casi todos los autores involucrados en estas publicaciones rechazaban con énfasis el fatalismo, ateísmo, materialismo y la filosofía de Spinoza. Para Basnage de Beauval, por ejemplo, “el ateísmo y la superstición” eran los extremos que había que combatir.³²

III

La casa del comerciante cuáquero Furly, sede de un círculo de conversaciones, cuyos miembros ocasionales o regulares eran Locke, Bayle, Burnet, Le Clerc, van Limborch y Basnage, fue el lugar donde el primero de ellos se hospedó en sus dos últimos años de estadía en Holanda. Un segundo círculo se reunía cerca de la casa de Furly, y sus miembros eran Bayle, los hermanos Basnage y Adriaan van Paets hijo. Un tercer círculo intelectual de conversación en Holanda era la comunidad de los *Arminians*, cuyos miembros incluían a van Limborch, Le Clerc y a Locke mismo como participante ocasional. La casa de Furly y su biblioteca de cerca de

³¹ Israel, *Radical Enlightenment*, 150-1.

³² Espero con esto responder la crítica de Patricio Carvajal Aravena en la Segunda Jornada Chileno Argentina de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, que sugería una vinculación entre los trabajos de Spinoza y Locke. Autores como Israel y Marshall demuestran de manera clara cuán lejos se encontraba la postura de Locke de la de Spinoza. Israel documenta las dificultades que tuvo Spinoza para publicar su *Tractatus Theologico-Politicus*, debido a su rechazo general en el mundo cristiano, al cual Locke pertenecía. Cfr. Israel, *Radical Enlightenment*, 275-328, y su frase respecto a las acusaciones que vinculaban a Locke y Le Clerc con el pensamiento de Spinoza: “La acusación de que Le Clerc y Locke eran ‘Spinozistas’ era **grotesca**. Ambos eran cristianos que creían apasionadamente en la Revelación, los milagros de Cristo, y en un Dios providencial que envió a Su hijo” (469, el énfasis es mío).

4.400 volúmenes, que Locke de seguro consultó, estaban en el epicentro de la temprana Ilustración. La ‘república de las letras’ agrupa a este conjunto de autores que he descrito a lo largo de esta sección. Como se ha indicado, casi todos tenían relaciones de amistad, e incluso entre algunos de admiración, y sus relaciones eran de asistencia mutua, “desde la compra de libros por otros al encuentro en círculos de conversación y la discusión de ideas o la crítica constructiva entre ellos”.³³ Por cierto, no todos eran amigos entre sí, y ejemplos de ello lo constituyen las relaciones de Locke con Burnet y Bayle. Entre Le Clerc y Bayle se produjo un importante antagonismo de personalidades. Le Clerc, como muchos otros, señaló que las proposiciones de alianza cristiana universal de Bayle no eran sinceras, y que en realidad su *Dictionnaire* pretendía desacreditar la razón y, con ello, su propia teología racional. Por su parte, Bayle despreciaba las ideas de Le Clerc, rechazando su propósito de asegurar la cristiandad por medio de la razón. De hecho, entendía que el intento de una teología racional de Le Clerc era virtualmente un aliado del deísmo y ateísmo filosófico. Según Marshall, algunos estudiosos han exagerado las diferencias que existían entre estos autores. Por ejemplo, Bayle en un artículo de su *Nouvelles* acusó a Le Clerc de haber atacado la postura de san Agustín en forma cruel. Sin embargo, más tarde Bayle le escribió en forma privada a Le Clerc, señalándole que el pensamiento de Agustín merecía un trato cruel, y que la crítica convocaría a una mayor cantidad de lectores de su obra. Esta y otras evidencias demuestran que la relación no era tan violenta como los estudiosos suelen plantearla.³⁴

La expresión ‘*Res Publica Literaria*’ o ‘república de las letras’ data de la antigüedad. El término fue utilizado con frecuencia creciente en los siglos XVI y XVII en Europa, pero “adquirió prominencia y un grado de concreción solo a fines del siglo XVII” como lugar autónomo e institucionalizado de interacción erudita y criticismo.³⁵ El *ethos* de la ‘república de las letras’ era republicano. La discusión de estos autores se centraba principalmente en las ‘virtudes’ de una ‘república’: de los deberes de los ciudadanos y de su virtuosa participación, libertad e igualdad. En el prefacio de la primera edición de la *Nouvelles*, Bayle afirma que “todos somos iguales”. Basnage de Beauval en términos similares, se refería a la “republicana libertad de las

³³ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 501.

³⁴ Más sobre esto en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 496-501, y en Israel, *Radical Enlightenment*, 464-71.

³⁵ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 502.

letras”.³⁶ Esa libertad era combinada con el deber del servicio a la comunidad como una ‘república’.³⁷ Estos deberes tenían que ver con la compra de libros, la comunicación de información acerca de nuevas publicaciones, y el reporte de los avances científicos. La ‘república de las letras’ estableció un rango de igualdad en el intercambio de ideas entre todos sus miembros, creando así una zona social neutra, una especie de republicanismo meritocrático basado en la literalidad en el sentido amplio del término. Las interacciones entre estos individuos no solo presuponían la igualdad y los deberes de los ciudadanos para servir a la república de la mente, sino que también incluían nociones clásicas de *amicitia* entre sus miembros, destacando la figura de Cicerón como símbolo del espíritu de la ‘república de las letras’. La admiración de Locke por Cicerón fue *in crescendo* a lo largo de su vida y podría afirmarse que fue su autor favorito en sus últimos veinte años.³⁸ Si bien Locke había leído a Cicerón y destacado su importancia en la década de 1660, fue solo durante su estadía en Holanda que agregó una cita suya en la portada del *Essay*, como lo haría también más tarde en *The Conduct of the Understanding*. Hay que considerar también las similitudes de las virtudes defendidas en el *Some Thoughts Concerning Education* con Cicerón, que se analizaron en la sección anterior. Ocurre algo similar en el caso de Le Clerc, según puede apreciarse en la imagen de la portada de la *Bibliothèque Universelle*, en la cual aparece el busto de Cicerón con su nombre. Es la única figura con nombre en la biblioteca, y está en una posición en la que parece presidir a la figura de Le Clerc componiendo la *Bibliothèque*.

La conversación era un elemento fundamental dentro de la ‘república de las letras’. Se le conducía según un modelo urbano de conversación propuesto por Cicerón, que despertaba el interés de los demás manteniéndose cuidadosamente dentro del tópico en consideración, limitando la extensión de los discursos, incluyendo a todos en las conversaciones y concediendo turnos para hablar a la gente. El conversador ideal debía mostrar respeto por sus contertulios, increpando en raras ocasiones, cuando fuera absolutamente necesario, con calma, y solo con críticas constructivas. Este modelo de Cicerón de seguro constituyó la principal influencia para las reglas que Locke compusiera para la sociedad o ‘club’ de discusión en la década de 1690. Este llamado ‘club seco’ se había establecido para la mejora amigable de la conversación. El

³⁶ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 507.

³⁷ Sobre la relación entre la idea de republicanismo y la de virtud cívica, cfr. Astorga Sepúlveda, “Los insumos morales de la teoría republicana” y *La celda de la virtud*.

³⁸ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 510.

conjunto de reglas que Locke escribió para este ‘club seco’ requerían que los participantes se sentaran en un círculo por orden de llegada, prescindiendo de cualquier clase de ordenación por importancia social. Los comentarios debían ceñirse en la mayor medida de lo posible al problema planteado, evitando los discursos extensos. Cuando cualquiera de los miembros del grupo sentía un creciente acaloramiento en el debate, podía ponerle término de inmediato. La discusión debía siempre tener como fin la búsqueda de la verdad, teniendo en consideración la caridad y el respeto hacia los otros.³⁹ Le Clerc, autor de una de las primeras biografías de Locke, señala que aún conservaba las reglas en latín escritas para estos clubes por Locke. Estas normas corresponden al mismo espíritu de la identidad intelectual de Locke. Van Limborch lo describió como un infatigable buscador de la verdad. *Lady Masham* señaló que Locke era un devoto de la conversación, cuidadoso al enunciar críticas a sus amigos, y poseedor “no solo de la civilidad de una persona bien educada, sino de toda la cortesía que uno pudiera desear”.⁴⁰ También Pierre Coste destaca que Locke siempre corregía a los demás de una manera modesta. La pequeña biografía de Locke escrita por Coste fue publicada en la *Nouvelles de la République des Lettres*, entregando no solo un catálogo de sus obras, sino presentándolo también como un modelo de vida en concordancia con estas actitudes de respeto. Estos autores destacaban la importancia de la conversación respetuosa, al mismo tiempo que defendían la tolerancia y proponían la conversación como el único medio legítimo para imponer a otro una determinada religión. Así, el modelo de conversación y de vida creado por Locke y compartido por los autores de la ‘república de las letras’ constituía un presupuesto importante para el principio de tolerancia.

El modelo de discusión de Locke fue ampliamente celebrado en el siglo XVIII, en especial, la prevención de las disputas al detener las discusiones cuando había acaloramiento de parte de sus miembros. Cuando las disputas se tornaban violentas, el requerimiento literal de las reglas era la imposición del silencio. Le Clerc aplica estos principios a la obra teológica de Locke, explicando así las razones por las cuales el autor mantuvo silencio en algunas controvertidas materias teológicas de la época, como la Trinidad o la resurrección de los muertos en cuerpo y alma. Por cierto, no todos los autores de la ‘república de las letras’ seguían

³⁹ Esta es una de las cinco actitudes que Michael Walzer identifica con la tolerancia en Walzer, *On Toleration*, 8-13.

⁴⁰ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 515.

este modelo. Bayle tenía un estilo bastante distinto en los círculos de discusión, enfatizando la destrucción de los argumentos de los otros. Poco antes de morir, en una broma que resuena a lo largo de toda su vida intelectual, Bayle afirmó que fue “un buen Protestante”, porque protestó “en contra de todo lo que cualquiera dijo o hizo”.⁴¹

⁴¹ Elizabeth Labrousse, *Bayle*, citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 521.

CAPÍTULO IV: ENSAYOS Y CARTAS

4.1 ENSAYOS DE TOLERANCIA

I am weary of the Quakers...

John Locke, carta a John Locke padre, 15 de noviembre de 1656.

Locke es conocido como un defensor del liberalismo en los *Two Treatises* y un partidario de la tolerancia con la *Epistola de Tolerantia*.¹ La primera afirmación es bastante dudosa, en particular debido al enfoque teológico que impregna la obra de Locke, sobre el cual tanto se insiste en esta tesis. Las ideas tempranas de Locke tienen poca difusión, en las cuales el joven filósofo se opone en forma directa a las de los *Two Treatises*. Así también, Locke se opuso a la tolerancia de los disidentes. Por cierto, según la famosa frase de Skinner ya antes citada, “Locke a los 30 años evidentemente todavía no es ‘Locke’ –con un grado de patriarcalismo al que ni siquiera Filmer hubiese aspirado”.² La mayoría de los autores señala que en 1667 con el *Essay concerning Toleration* habría surgido el Locke que todos conocemos, con lo cual se interpreta la *Epistola* por medio de este escrito, y así se concluye que Locke no toleraba a los católicos romanos.³ Esta afirmación es controvertida más adelante en este trabajo. Por ahora, pretendo plantear que los criterios para juzgar en qué momento puede hablarse de un Locke maduro son arbitrarios, y dependen de qué queramos decir del filósofo. Por ello, aquí se propone un análisis de la obra temprana de Locke para poder comprender el desarrollo de su pensamiento, sin intentar conciliar las ideas de las distintas obras incurriendo en aquello que Skinner denominaría una “mitología de coherencia”.⁴ El propósito de esta sección es exponer el

¹ Dentro de los autores que consideran a Locke un liberal puede mencionarse a Grant, *John Locke's liberalism*, Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, y Zuckert, *Launching liberalism: on Lockean political philosophy*. Algunos se refieren al principio de tolerancia de Locke como ‘tolerancia liberal’, por ejemplo Gray, *Two faces of liberalism* y Godoy Arcaya, “Tolerancia liberal y tolerancia católica”.

² Skinner, “Meaning and understanding”, 19.

³ De esta opinión son, por ejemplo, Ashcraft en *Revolutionary Politics*, Dunn en “Measuring Locke's Shadow”, y Horton y Mendus en “Locke and Toleration”.

⁴ Skinner, “Meaning and understanding”, 16. No comparto la postura de P.J. Kelly, según la cual los argumentos tardíos de Locke sobre la tolerancia tienen la misma estructura base que los del *Two Tracts*

desarrollo del pensamiento de Locke acerca de la tolerancia antes de la *Epistola*, considerando todos sus escritos, incluidos los de juventud, como ensayos de tolerancia. Ni siquiera hay un solo *Essay concerning Toleration*, puesto que elaboró cuatro manuscritos del mismo, y por tanto todas estas obras, desde los *Two Tracts* hasta la réplica que escribiera en contra de Stillingfleet, nunca fueron publicadas; a diferencia de las cartas sobre la tolerancia, que sí fueron publicadas y, por tanto, bien pudiera pensarse que para Locke estas últimas obras ya no eran ensayos o pruebas. En esta sección se describe el desarrollo de sus ideas sobre tolerancia, plasmado en sus escritos tempranos y sin publicar (con excepción del panfleto *A Letter From a Person of Quality*, que tiene un carácter más bien político).

I

Según una relación de 1656, un cuáquero inglés llamado James Nayler, quien tenía algún parecido físico con los retratos populares de Jesús, se proclamó como el hijo de Dios. Y muchos le creyeron. Fue seguido por una multitud desde Exeter a Bristol, con mujeres a su alrededor gritando “¡Hosana!”. Nayler fue arrestado en Bristol, y enviado a Londres para su juicio. Un testigo presencial de este declara que vio “a Nayler, un hombre más, y tres o cuatro mujeres de la secta, todos con guantes blancos y las cabezas de las mujeres cubiertas con bolsas blancas”. Agrega además que “una de las mujeres emitía un zumbido continuo y más largo que un suspiro corriente, sin realizar movimiento alguno con los labios o la respiración”, junto a otra mujer que cantaba “Santo, Santo, Santo”. Al final de esta descripción, su autor afirma que “ya estoy harto de los cuáqueros”. El narrador de esta escena es el propio Locke, en una carta a su padre (SC: 6). Pero no solo estaba harto de los cuáqueros. En septiembre de 1659, escribió una carta dirigida a un “S.H.”, probablemente Henry Stubbe (Locke tenía la costumbre de invertir las iniciales de los nombres en las cartas que escribía). Stubbe era un amigo de Hobbes y había sido compañero de Locke en Westminster y Christ Church. En ese año, había publicado un panfleto titulado *An Essay in Defence of the Good Old Cause*, donde revisaba la historia de la tolerancia y defendía su aplicación extensiva. Locke le comenta a Stubbe que leyó la obra con mucha satisfacción, y le propone algunas sugerencias para una segunda edición. Con estas recomendaciones le dejó en claro que simpatizaba con su causa –que también coincidía con la sostenida por el que fuera deán del *college*, John Owen–, pero que consideraba que la tolerancia

(Kelly, “John Locke: authority, conscience and religious toleration”). Me parece que ello es intentar forzar las obras de Locke para que tengan coherencia entre ellas, cuando en realidad no tendrían por qué tenerla.

era impracticable. Locke lo exhorta a que demuestre a través de un recuento histórico más extenso que “hombres que profesan de diferentes maneras su fe, pudieran rápidamente unirse bajo el mismo gobierno” (SC: 12). Sin embargo, el joven filósofo plantea importantes objeciones en cuanto a tolerar a los ‘papistas’.⁵

The only scruple I have is how the liberty you grant the Papists can consist with the security of the nation (the end of government) since I cannot see how they can at the same time obey two different authorities carrying a contrary interest, especially when that which is destructive to ours is backed with an opinion of infallibility and holiness [El único reparo que tengo es cómo la libertad que usted concede a los papistas puede coexistir con la seguridad de la nación (el fin del gobierno), ya que no puedo entender cómo ellos pueden al mismo tiempo obedecer dos autoridades diferentes con intereses opuestos, especialmente cuando lo que es destructivo para nosotros, es respaldado con la opinión de infalibilidad y santidad] (SC: 13).

La principal preocupación de Locke respecto a los católicos, en consecuencia, consistía en su sujeción al Papa no solo en asuntos eclesiásticos, sino también en los civiles. Además, al tratar con los herejes, los católicos podían romper sus juramentos, y por tanto constituían un peligro para la preservación de la sociedad. Este reparo mantendrá su vigencia en la mente de Locke al redactar el *Essay concerning Toleration*.

En el primero de los llamados *Two Tracts concerning Government*, escrito en inglés en 1660 y titulado ‘Question: Whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship’ (el denominado *English Tract*), Locke trata el problema de la tolerancia desde una perspectiva política, y no como una pregunta acerca de la libertad de conciencia en abstracto.⁶ Era un cuestionamiento acerca de las facultades de los gobernantes para interferir en los asuntos religiosos. Locke sostuvo que los gobernantes tenían poder absoluto, pero en los asuntos religiosos solo podían interferir cuando ello fuese necesario para propósitos civiles. Este escrito fue redactado como respuesta a un panfleto publicado en forma anónima con el título *The Great Questions concerning Things Indifferent in Religious Worship Briefly Stated*, cuyo autor se cree que sería Edward Bagshawe. Bagshawe era otro estudiante de Westminster y de Christ Church, y postulaba la tesis compartida por escasos contemporáneos de que los gobernantes nunca debían interferir en los

⁵ Nótese que Locke no emplea el término católicos romanos como en otras ocasiones (véase SC: 140), sino el de ‘papistas’. Más sobre esta distinción en la sección 5.2.

⁶ Los *Two Tracts concerning Government* fueron publicados por primera vez con ese nombre en 1967 por Cambridge University Press, y la edición estuvo a cargo de Philip Abrams.

asuntos ‘indiferentes’, esto es, en los asuntos en los cuales los mandamientos de Dios no eran específicos. En consecuencia, los actos ‘indiferentes’ eran aquellos que no estaban prohibidos ni ordenados. Locke refuta página por página a Bagshawe. Señala que el “gobernante de cada nación debe necesariamente tener un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de las personas”.⁷ El problema latente en esta discusión es la disputa entre los anglicanos y los presbiterianos, y la pretensión de la Iglesia Anglicana de la uniformidad, esto es, que el gobernante determinara qué prácticas religiosas debían ser aceptadas y cuáles no. Los argumentos de Bagshawe proveían de razones en contra de legitimar la acomodación de prácticas de los presbiterianos, al menos en varios contenidos que la mayoría de los anglicanos no estaban dispuestos a tolerar. Para refutar a Bagshawe, Locke plantea que es imposible distinguir con claridad entre los asuntos civiles y eclesiásticos, si se procedía, como Bagshawe lo hacía, desde una interpretación bíblica. Para Locke, el problema era que cualquier actividad podía ser interpretada como una forma de adoración. Por eso, los asuntos religiosos y los civiles eran de igual manera competencia del gobernante civil. Sin embargo, conceptualmente, su solución era inadecuada, porque fracasaba en conciliar la conciencia y la autoridad de los gobernantes. Esto resultaba insatisfactorio en el marco de una sociedad en la que la doctrina cristiana explicaba el orden de la sociedad civil. De acuerdo a la doctrina del *English Tract*, el gobernante civil podía en forma legítima imponer sus leyes en los asuntos religiosos ‘indiferentes’. El problema es que esto podía implicar que los cristianos violaran su propia conciencia, y por tanto aquellos cristianos que tuvieran reparos respecto a lo ordenado por el gobernante debían condenarse por el bien de la paz civil; por eso era comprensible que prefirieran evitar lo primero.⁸

El segundo de los *Two Tracts*, escrito en latín y con el título ‘An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere, eosque populo imponere? Aff.’, tampoco soluciona el problema. Locke intenta preservar la libertad de conciencia, pero la define en una manera demasiado estrecha, argumentando que si el gobernante regulaba algún asunto ‘indiferente’, debía ser obedecido, aunque como no se requería el asentimiento interno, el juicio de cada uno permanecía libre. Puede cuestionarse el valor que puede asignársele a la libertad

⁷ Citado en Cranston, *John Locke*, 60.

⁸ Harris, *The Mind of John Locke*, 68-9.

para pensar sin poder actuar, pero para Locke la obediencia al gobernante en asuntos ‘indiferentes’ era necesaria para el mantenimiento del orden y la paz.⁹

II

Con la redacción del *Essay concerning Toleration* en 1667, puede señalarse con claridad que Locke había cambiado la postura sostenida en los *Two Tracts*. ¿Qué fue lo que lo hizo cambiar de opinión? Es muy posible que la sola comprobación empírica, de la “vida diaria” en palabras de Locke, de la factibilidad de aplicar la tolerancia hubiese hecho gran parte del trabajo. Esto habría ocurrido en 1665 durante su primera estadía en Holanda, donde observó con gran estupor que protestantes y católicos se toleraban unos a otros, aquello que precisamente le había exigido a Stubbe que demostrara. Algunos sobrevaloran la influencia de Shaftesbury en sus pensamientos acerca de la tolerancia. Hay pocas evidencias que puedan dar luces acerca de la relación intelectual entre Locke y Shaftesbury. De hecho, hay indicios que apuntan a que fue Locke quien influyó sobre Shaftesbury, puesto que sus defensas de la tolerancia en el Parlamento son posteriores al *Essay concerning Toleration*.¹⁰ Desde luego, es posible que Shaftesbury lo haya estimulado para que lo redactara, y se piensa incluso que podría haber sido escrito para aconsejar al rey Carlos II.¹¹ Para Locke fue bastante problemático escribir este ensayo, pues existen cuatro borradores distintos de este, de los cuales al menos dos no fueron escritos de puño y letra por Locke. Por cierto, hablar de *el Essay concerning Toleration* resulta problemático.¹²

⁹ Gough, “The development of Locke’s belief in toleration”, 63-4.

¹⁰ Harris, *The Mind of John Locke*, 118. Según Marshall, Lord Ashley le habría sugerido por primera vez a Locke la forma del argumento base del rango de tolerancia defendido por el *Essay concerning Toleration*, debido a la concepción secular e instrumental que tenía Shaftesbury de la sociedad política (Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 70). Especulaciones sobre la relación entre Locke y Lord Ashley en Cranston, *John Locke*, 105-59, y 184-230. Ejemplos de Shaftesbury utilizando posturas de Locke en Haley, *The First Earl of Shaftesbury*, 288.

¹¹ Más detalles sobre el vuelco del pensamiento de Locke en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 62-72; y Harris, *The mind of John Locke*, 108-26.

¹² La versión más accesible del *Essay concerning Toleration* se encuentra en Fox Bourne, *The Life of John Locke*, 174-94, de la cual Carlos Mellizo extrae su traducción en la que me baso y cito (Locke, *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*). El problema es que en el último manuscrito, Locke cambió varias de las posturas que sostuvo en esta versión. De acuerdo a Marshall, en K. Inoue, *John Locke, An Essay Concerning Toleration and Toleratio*, Nara, Japan, Nara Women’s University, 1974, se recopilan los cuatro borradores. Sin embargo, no he tenido acceso a esta fuente bibliográfica, con lo cual me baso en lo señalado al respecto por Marshall y Gough (“The development of Locke’s belief in toleration”). También hay una versión del *Essay concerning Toleration* en el reciente libro de J.R. Milton y Philip Milton, *John*

Locke inicia el *Essay concerning Toleration* condenando la postura de que la monarquía tenía origen divino, y quienes así lo creían en Inglaterra, “hemos de sospechar que han olvidado en qué país han nacido y bajo qué leyes viven; y tendrán que declarar completamente herética nuestra *Magna Charta*” (ECT: 24). Luego distingue entre tres clases de opiniones y acciones: (1) las que en sí mismas no atañen en absoluto al gobierno y a la sociedad: las opiniones especulativas y el culto divino; (2) las que por su naturaleza no son buenas ni malas, pero afectan a la sociedad y al trato de los hombres entre sí; y (3) las que afectan a la sociedad, y son buenas y malas en sí mismas, esto es, las virtudes y los vicios morales (ECT: 25). Locke sostiene que solo las primeras tienen “un derecho absoluto y universal a ser toleradas”, pues se trata de opiniones inofensivas, y además de “un asunto enteramente entre Dios y yo, y de una dimensión eterna que está por encima de la política y del gobierno” (ECT: 27). En la segunda clase de opiniones y acciones, Locke agrupa todos los asuntos ‘indiferentes’, “como el que los hombres puedan criar a sus hijos o disponer de sus propiedades como gusten; o que puedan trabajar o descansar cuando mejor les convenga; o que la poligamia y el divorcio sean legales o ilegales, etc.” (ECT: 30). El gobernante puede prohibir la publicación de cualquiera de estas opiniones cuando ellas mismas tienden a perturbar el gobierno, y puede ordenar o prohibir cualquier acción que resulte de estas opiniones si ellas afectan la paz y seguridad de los ciudadanos. Pero el soberano debe ser cuidadoso al no dictar más leyes de las necesarias; ni tampoco debe forzar a un hombre a que renuncie a una opinión o afirme lo contrario, porque esa compulsión “no puede alterar el modo de pensar de los hombres; solo puede forzarlos a ser hipócritas” (ECT: 32). Uno de los aspectos centrales del *Essay concerning Toleration* es que el uso de la fuerza es ineficiente. Existían otras formas, según el autor, más efectivas de conversión. La “cortesía, amistad y trato suave” estimularían siempre la conversión. Un principio similar aplica Locke a la tercera clase de opiniones. El filósofo señala que quienes hacen las leyes nada tienen que ver con los vicios y virtudes morales, solo les concierne el bien y la preservación de la comunidad. En consecuencia, a pesar de que el gobernante no debe ordenar la comisión de vicios, no está obligado a castigar todos los vicios, pues puede tolerar algunos. Agrega Locke que en el caso de ordenarse por una ley la comisión de un vicio, debe el súbdito desobedecer el mandato y soportar el castigo.

Locke: *An essay concernig Toleration and other Writings on Law and Politics, 1667-1683*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Locke previene que la “resistencia pasiva” es el único recurso al que los ciudadanos pueden recurrir ante soberanos que se exceden de sus facultades. Si, por ejemplo, un gobernante imponía un arreglo religioso sobre todos los miembros de la sociedad, negándoles la libertad de adoración y creencia establecida en el propio *Essay concerning Toleration*, las personas no tenían por ello un derecho a resistir en su contra. Debían hacer aquello que la conciencia de cada uno le ordenara, “hasta donde puedan sin violencia”, y a la vez los obligaba a “someterse dócilmente al castigo que la ley imponga a una tal desobediencia” (ECT: 34). Por cierto, esto lo fundamentaba en la idea que se menciona en la sección 2.2, a saber: que no existe juez en la tierra para juzgar al soberano, pero sí en el cielo. El compromiso de Locke con la ilegitimidad de la resistencia no es del todo claro, pero los cuatro borradores del *Essay concerning Toleration* están impregnados de un sentido de fragilidad de la sociedad política.¹³ Todos los manuscritos excluían en forma clara de la práctica de tolerancia a numerosos grupos con los cuales no se podía confiar; y los tres primeros borradores también sugerían la exclusión de muchos grupos que no eran peligrosos, pero que potencialmente podían llegar a serlo, como era el caso de los cuáqueros.¹⁴ De acuerdo a todos los borradores, los católicos romanos de cualquier país que no fuera el del Papa no debían ser tolerados. Según Locke, los católicos mezclaban sus creencias religiosas con una serie de otras opiniones destructivas, por sobre todas ellas, la postura de que la fe no debía ser mantenida con los herejes. La sujeción al Papa en asuntos religiosos y civiles implicaba también su facultad para dispensar del cumplimiento de todos los juramentos, promesas y obligaciones para con los príncipes. Sin embargo, Locke sugiere que si esas opiniones destructivas de los católicos se pudieran separar de su culto religioso –“lo cual, supongo, es muy difícil de hacer” (ECT: 40)– los católicos podrían también ser tolerados.

En el *Essay concerning Toleration*, Locke proclama el derecho a la tolerancia de las diversas formas de adoración divina, criticando en forma implícita la política de persecución de la Iglesia Anglicana. Locke se refiere al anglicanismo como ‘nuestra Iglesia’, y sostiene que unir a todos los protestantes en la Iglesia Anglicana a través de la persuasión y la inclusión

¹³ Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 53.

¹⁴ “Y quizá los cuáqueros, si llegaran a ser lo suficientemente numerosos como para hacerse peligrosos para el Estado, merecerían que el magistrado se cuidara de ellos y los vigilara con vistas a suprimirlos” (ECT: 43).

[*comprehension*] era deseable. Como puede apreciarse, el enfoque del *Essay concerning Toleration* está radicado en la situación de Inglaterra. De hecho, la segunda mitad del texto está dedicada a ello en forma expresa. Los tres primeros borradores no eran en particular partidarios de la inconformidad, debido al continuo temor que tenía Locke de una sedición de los inconformes. En estos manuscritos señala que casi todos los hombres con poder intentan establecerse solo a ellos mismos como autoridad. La consecuencia política de esto es que cuando las personas “se agrupan en asociaciones separadas del público y forman con los de su propia confesión o partido una confederación más estrecha que con los otros conciudadanos”, ellos deben ser suprimidos tan pronto como constituyan un peligro (ECT: 40). El tamaño de los grupos por sí solo podía considerarse un riesgo suficiente para exigir la acción del gobernante. Además de la doctrina de los católicos, había otras dos doctrinas consideradas por Locke como absolutamente destructivas, a saber: (1) aquella que afirmaba que si el magistrado civil no realizaba una reforma pública de la religión, entonces las personas podían o deberían hacerla, empleando con ello la fuerza para establecer la ‘verdadera’ Iglesia; y (2) la que sostenía que se debía enseñar y propagar en forma pública cualquier opinión. En este sentido, Locke al escribir el *Essay concerning Toleration* estaba pensando en la tolerancia de diversas formas de adoración divina, pero que no se extendía a que los inconformistas predicaran en forma pública en contra de la religión establecida. Sin embargo, en el cuarto borrador Locke cambiaría dramáticamente de postura. Respondiendo a sus propias objeciones anteriores, declaró que si la supresión era necesaria para las diferencias religiosas, entonces también era necesaria la supresión para todas las diferencias dentro de la sociedad, incluyendo las reuniones de pueblos y corporaciones. Las distintas Iglesias debían ser toleradas. Desde luego, esto lo acompañaba con el argumento de que al gobernante le resultaría más conveniente evitar el uso de la fuerza en contra de los disidentes, puesto que ellos tenderían en forma natural a dividirse y no a unirse. La fuerza, en cambio, los uniría, según lo demostraba la experiencia en Inglaterra.¹⁵

III

Si bien Locke no fue el autor de la Constitución de la colonia de Carolina, como antes señalé al menos se cree que colaboró en su redacción.¹⁶ Algunas de sus cláusulas resuenan bastante no al Locke del *Two Tracts*, sino al de la ‘república de las letras’. *Fundamental*

¹⁵ Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 55-6.

¹⁶ Véase más arriba, capítulo I, nota 36.

Constitutions of Carolina establecía que siete o más colonos podían fundar una Iglesia propia y adorar a Dios de la forma que quisieran, mientras no interfirieran con la libertad de los demás y no hablaran en forma sediciosa en contra del gobierno.¹⁷

También se piensa que Locke habría participado en la composición de *A Letter From a Person of Quality*, publicada en forma anónima en 1675.¹⁸ *A Letter* se oponía a la persecución religiosa anglicana que se llevó a cabo tras la Restauración de la monarquía en 1660. Se advierte acerca de los peligros que podía acarrear la “rígida, ciega e indisputable” conformidad de la Iglesia Anglicana, permitiendo que un príncipe papista accediera al trono –en una clara alusión a la posible sucesión de Jacobo. Las leyes penales le habían dado un carácter triunfante a la Iglesia Anglicana, con la persecución de los disidentes pero no de los papistas, porque los católicos eran concebidos por los obispos como “no peligrosos”, “difiriendo solo en lo referente a la doctrina y los fundamentos”. *A Letter* defendía la Declaración de Indulgencia propuesta por Carlos II en 1673. De acuerdo al documento, la tolerancia aseguraba mejor los intereses de la Iglesia Anglicana, porque ella les permitiría vivir en paz con los protestantes disidentes, convirtiéndose así en la “cabeza de todos los protestantes, el lugar que le corresponde a la Iglesia Anglicana”. La tolerancia, de acuerdo al panfleto, no implicaba disminución alguna de la Iglesia, y era necesaria para la preservación de la libertad y propiedad “en esta nación esencialmente comerciante”. Respecto a los católicos, *A Letter* era más tolerante en comparación al *Essay concerning Toleration*: ellos debían ser tolerados, pero privados de cualquier cargo público.¹⁹

En 1680, Edward Stillingfleet había causado una gran controversia al predicar su sermón *Mischief of Separation*, escribiendo un largo libro en su defensa, *Unreasonableness of Separation*, atacando a los disidentes por su “irrazonable separación” de la Iglesia Anglicana.²⁰ Según Stillingfleet, todos los protestantes de Inglaterra debían conformarse a los ritos

¹⁷ Gough, “The development of Locke’s belief in toleration”, 67. Gough señala que también había una cláusula que establecía que una vez que la colonia estuviese suficientemente desarrollada, las Iglesias Anglicanas debían ser establecidas y solo ellas debían ser subsidiadas por el gobierno. De acuerdo al biógrafo victoriano Fox Bourne, esta cláusula fue insertada contra la voluntad de Locke, debido a los intereses de algunos propietarios (cfr. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, vol. I).

¹⁸ Este documento puede encontrarse impreso en *The Works of John Locke*, vol. IX, 200-46.

¹⁹ Locke, *Works*, vol. IX, 203-7.

²⁰ Sigo en esto a Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 95-110.

establecidos por la Iglesia Anglicana por dos razones principales, a saber: el deber general de los cristianos de buscar la paz dentro de la Iglesia; y el mandato bíblico según el cual todas las cosas debían hacerse en orden y de forma decente. Durante la estadía de Locke en la casa de su amigo Tyrell en enero de 1681, el filósofo habría escrito una réplica a Stillingfleet, ‘Critical Notes Upon Edward Stillingfleet’s Mischief and Unreasonableness of Separation’.²¹ En las ‘Critical Notes’ sostenía de forma inequívoca la tolerancia de diferentes religiones, y en particular la tolerancia de los protestantes que se encontraban fuera de la Iglesia nacional establecida. Pero Locke, al igual que en el *Essay concerning Toleration*, seguía defendiendo la inclusión [*comprehension*], y se identificaba a sí mismo como un miembro de la Iglesia Anglicana. El deseo de acomodar los disidentes con la Iglesia Anglicana era un propósito principal del texto, expresado de una manera tal que dejaba claro que Locke pensaba que los disidentes y la imposición anglicana eran responsables de los distanciamientos entre los protestantes. Según el manuscrito, la razón principal por la cual surgían inconformistas era la mantención de algunas ceremonias, que provenían de la Iglesia Romana, y que no constituían una parte sustancial de la religión. Por eso, en las ‘Critical Notes’ sugería eliminar esas ceremonias, para así ganarse a los disidentes pagando un costo bajo. En este rechazo a los ritos y ceremonias subyace el rechazo de Locke a la superstición, a la cual define como “el pensar en complacer a Dios con ceremonias externas y actuaciones corporales que él no exige ni espera”.²² Locke añade a su defensa de la inclusión argumentos claros a favor de la tolerancia. La tolerancia era más apta que la fuerza para promover el entendimiento mutuo y la caridad, que era la verdadera unidad. Las separaciones causadas por las diferencias de juicio eran inevitables; ya no podía esperarse que todos los hombres pensarán lo mismo sobre estos asuntos. La pregunta acerca de la verdadera religión seguiría siendo, probablemente, el gran debate de la humanidad. La fuerza podía traer el cumplimiento pero no la convicción, y ella no debía ser utilizada, puesto que los instrumentos de los gobernantes eran incapaces de convencer a las mentes. Por ello, los soberanos no debían anexar penalidades a las meras creencias. La persuasión era el único medio efectivo y legítimo de conversión. Era el método empleado por Jesús, enseñando el Evangelio mediante lo simple y el ejemplo. Sin embargo, Locke al criticar la postura de Stillingfleet no deja de considerar reprochable la conducta de los disidentes. En

²¹ Sobre la autoría de Locke de las ‘Critical Notes’, cfr. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 97, nota 34.

²² Citado en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 101.

'Critical Notes', Locke vuelve a plantear un importante aspecto de la tolerancia, a saber que ella es inofensiva. La religión tenía que ver solo con las acciones referidas a agradar a Dios, sin consideración alguna con los vecinos, la sociedad civil o la preservación de la propia vida. Así, la oración a Dios en cualquiera de sus formas nada tenía que ver con la salud, el buen nombre o cualquier otro derecho de los demás ciudadanos.²³ A pesar de todos estos argumentos, Locke en ese momento todavía no elaboraba su argumento de que la tolerancia era un deber para la cristiandad, el cual solo vendría a consolidarse con la *Epistola*.

²³ Citado en Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 106-7.

4.2 CARTAS SOBRE LA TOLERANCIA

Del mismo modo que el cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros, y todos los miembros, aun siendo muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo. Todos nosotros, ya seamos judíos o griegos, esclavos o libres, hemos sido bautizados en un mismo Espíritu, para formar un único cuerpo. Y a todos se nos ha dado a beber del único Espíritu.

Corintios 1-12: 12-13.

Geuss afirma que hay tres clases de consideraciones que han conducido a los autores a defender el principio de tolerancia, a saber: consideraciones religiosas, humanitarias-escépticas y estrictamente políticas. Los argumentos religiosos se vinculan con la cristiandad, incluyendo la idea de que el alma humana es inviolable en el ámbito de las creencias. La línea humanitaria toma en cuenta la proporcionalidad entre medios y fines, lo cual se refuerza en algunos autores con un grado de escepticismo acerca de la convicción que se puede adquirir en asuntos metafísicos y religiosos. Los argumentos políticos le otorgan al orden civil una cierta autonomía, y consideran que una posible guerra civil provocada por la persecución religiosa sería un precio demasiado alto para pagar.²⁴ Como se analiza en esta sección, en la teoría de la tolerancia de Locke pueden encontrarse las consideraciones religiosas e incluso las humanitarias-escépticas.

De acuerdo a Waldron, el argumento central del principio de tolerancia de Locke es la imposibilidad del uso de la fuerza para imponer una determinada creencia. Este aspecto, la ineficiencia y la ilegitimidad del uso del poder coercitivo en materias religiosas, fue el objeto principal de su debate con el clérigo de Oxford Jonas Proast. Para Waldron, en la *Epistola* Locke no consigue justificar su tesis de que el uso de la fuerza resulta ineficiente para imponer creencias religiosas, y que en su defensa ante Proast, Locke destruye por completo la parte sustantiva de su posición.²⁵ Por otra parte, Dunn distingue entre los argumentos que lo sostienen y el principio de tolerancia defendido por Locke. El principio de tolerancia dejaría a muchos liberales de hoy satisfechos; sin embargo, los argumentos con que defiende la tolerancia

²⁴ Geuss, *History and Illusion*, 74-8.

²⁵ Waldron, "Toleration and the rationality of persecution", 116-20.

revelarían un profundo abismo con una sociedad como la actual, cuya elite intelectual y política es secularizada y plural. Con esto, Dunn sentencia que la teoría de la tolerancia de Locke hoy está ‘muerta’, en el sentido que no tiene vigencia para la teoría política actual.²⁶ En la primera crítica, la teoría de Locke es incapaz de brindar un argumento convincente, y en la segunda, los argumentos resultan incapaces de convencernos ‘a nosotros’. Pero ambas conducen al mismo resultado: sepultar la teoría de la tolerancia de Locke.

Esta sección comprende un triple propósito: primero, exponer las líneas argumentales centrales sobre las cuales Locke basó el principio de tolerancia en la *Epistola* y su posterior controversia con Proast; segundo, defender la idea del rechazo del uso de la fuerza como medio legítimo y racional para imponer una determinada religión de las críticas de algunos autores como Waldron; y tercero, señalar en qué consiste la actitud tolerante que adopta Locke en esta teoría, intentando revivir su postura acerca de la tolerancia como un acercamiento que contribuye a la teoría moral y política actual.²⁷

I

La *Epistola de Tolerantia* estaba escrita en latín con ese título, y así fue publicada por primera vez en Holanda. Muchos pasan por alto este punto. Algunas gestiones se realizaron para que ella fuese traducida al francés, aunque esa versión nunca se publicó. El socinianista William Popple realizó una traducción al inglés con el conocimiento de Locke. En el pequeño preámbulo al lector, Popple señala que Inglaterra es el país que necesita más del argumento de la *Epistola*. “Libertad absoluta, libertad justa y verdadera, libertad igualitaria e imparcial es lo que necesitamos”, afirma. No puede saberse con exactitud cuánto estaría de acuerdo Locke con esta idea. Es más, poco sabemos acerca de su opinión sobre la traducción misma. En todo caso, en sus réplicas a Proast Locke cita esta versión y en general los comentarios que hace acerca del traductor son benévolos.²⁸ La *Epistola* fue escrita para una audiencia distinta a la de sus

²⁶ Dunn, “What is Living and What is Dead?”, 19.

²⁷ Con esto, desde luego, no pretendo “jugar un conjunto de trucos con los muertos” (Skinner, “Meaning and Understanding”, 14). Solo pretendo dilucidar en qué medida la teoría de la tolerancia de Locke puede resultar valiosa para una ética actual, en vez de sepultarla como pretenden Waldron y Dunn.

²⁸ Véase, por ejemplo, SLT 72, donde Locke señala que al traductor no se le puede culpar el cambiar el sentido literal de las palabras para expresar mejor el sentido del autor. No hay que olvidar que Locke en la *Second Letter concerning Toleration* y en la *Third letter for Toleration* firma como ‘Philanthropus’,

anteriores escritos. En los cuatro manuscritos del *Essay concerning Toleration*, Locke ocupaba la mitad del trabajo en exponer la situación de la tolerancia en Inglaterra –“considerando, pues, el Estado de Inglaterra en el presente” señala Locke (ECT: 45). Tampoco hay referencias a ‘nuestra Iglesia’, ni se identifica como miembro de la Iglesia Anglicana como en las ‘Critical Notes’. No se trata de un panfleto político ni una recomendación para el rey: es una obra que tiene un horizonte más lejano. El latín era el idioma universal de los intelectuales de la época. En él estaban escritas las obras de van Limbroch, pretendiendo que fueran leídas en gran parte de los países de Europa. Así, aparece en forma clara que la *Epistola* no es un alegato acerca de la implementación de la tolerancia en Inglaterra. Es una defensa de la tolerancia en general, proponiéndola tanto para Inglaterra, como para China, Génova o Francia. Lo más probable, de hecho, es que el principal motivo para la elaboración de la *Epistola* haya sido la derogación del edicto de Nantes en Francia. Se cree que Locke habría empezado a redactarla el mismo año de esa derogación, en 1685.

En la *Epistola*, Locke trata varios de los temas que escritos anteriores como el *Essay concerning Toleration* y las ‘Critical Notes’ habían señalado, de los cuales el principal es distinguir entre los asuntos civiles y los religiosos. En palabras de Locke, “distinguir con exactitud las cuestiones del gobierno civil de las cuestiones de la religión, y fijar las debidas fronteras que existen entre la Iglesia y el Estado” (LCT: 9 [66]).²⁹ De alguna manera, el *Essay concerning Toleration* se había propuesto un objetivo similar. Sin embargo, en la *Epistola* hay dos argumentos nuevos por completo: la definición de las Iglesias como sociedades a las que se incorporan las personas de manera voluntaria; y el deber de tolerancia para la cristiandad. Locke define al Estado como una sociedad de personas que se constituye solo con el objetivo de preservar y promocionar sus vidas, libertades, la salud corporal, el estar libres de dolor y otras cosas, entre ellas el dinero y las tierras (LCT: 9-10 [66]) y a la Iglesia, por su parte, como una asociación libre y voluntaria de personas, unidas “con el objeto de rendir públicamente culto a Dios del modo que ellos creen que le es aceptable para la salvación de sus almas” (LCT: 13

defendiendo al autor de la *Epistola*, que en realidad es él mismo. También Proast escribía en forma anónima. En esta sección voy a prescindir de distinguir esas sutilezas.

²⁹ Entre paréntesis aparece el número de la página de *Works*, vol. VI, y entre corchetes, el número de la página que corresponde a la traducción de Carlos Mellizo.

[70]).³⁰ Luego destaca lo absurdo que sería concebir de otra manera las Iglesias que no sea como asociaciones voluntarias, pues de lo contrario la salvación de las personas dependería de un hecho tan azaroso como el haber nacido en una u otra Iglesia determinada. Además, postula una cierta autonomía de las Iglesias, al señalar que sus normas solo podían ser establecidas por ellos mismos, o por quienes ellos hubiesen autorizado para tal efecto. Como el objetivo principal de estas asociaciones debía ser el culto a Dios y todo lo concerniente a la salvación de las almas, sus reglas debían tener ese ámbito exclusivo de aplicación. Por tanto, la máxima pena debía ser la excomunión, lo cual nada tendría que ver con los bienes civiles de las personas condenadas.³¹ Al respecto, sentencia Locke:

Nobody therefore, in fine, neither single persons, nor churches, nay, nor even commonwealths, have any just title to invade the civil rights and worldly goods of each other, upon pretence of religion [Nadie, por tanto –ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados– tiene justo título para invadir los derechos civiles y robarse mutuamente las propiedades terrenales bajo pretexto de religión] (LCT: 20 [78]).

II

Bien puede entenderse que la posición de Locke acerca de los fines de la sociedad civil son conclusiones y no premisas de su argumento. Esto es aquello que critica Waldron del resumen que autores como Scruton y Mabbott hacen del principio de tolerancia de Locke (a saber, el fin del gobierno no es la salvación de las almas, *ergo* el Estado no puede interferir en los asuntos religiosos).³² Por cierto, el argumento acerca de las facultades del gobernante es una conclusión de todo el trabajo de Locke. Pero Waldron está equivocado al señalar que todo el razonamiento se derrumba al no poder demostrar Locke que mediante el uso de la fuerza es imposible cambiar las creencias de una persona. Si así fuera, Locke mismo se habría dado cuenta de que su argumento era insuficiente. En la *Epistola* se aducen tres argumentos en contra de la fuerza como medio para imponer creencias religiosas: (1) que es inefectiva; (2) que es imposible; y (3) que no es legítima de acuerdo a los principios cristianos.

³⁰ Leonidas Montes L. relaciona la definición de Estado con el concepto de ‘nombre general’ de propiedad de los *Two Treatises*, definidos en la *Epistola* como bienes civiles, siendo la teoría de la propiedad de los *Two Treatises* el ‘telón de fondo’ del principio de tolerancia de Locke (Montes L., “De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el ‘nombre general’ de propiedad en John Locke”, 156-7).

³¹ Más sobre el concepto de Iglesia defendido por Locke en Nadon, “Absolutism and the Separation of Church and State in Locke's Letter Concerning Toleration”.

³² Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 100-2.

La ineffectividad implica que el uso de la fuerza no produce el efecto esperado, esto es, la salvación del alma del individuo que es objeto de la violencia. Primero, porque de acuerdo a Locke, la imposición de una creencia solo produciría hipócritas y no creyentes. En sus propias palabras:

For no man can, if he would, conform his faith to the dictates of another. All the life and power of true religion consists in the inward and full persuasion of the mind; and faith is not faith without believing. Whatever profession we make, to whatever outward worship we conform, if we are not fully satisfied in our own mind that the one is true, and the other well-pleasing unto God, such profession and such practice, far from being any furtherance, are indeed great obstacles to our salvation [Nadie puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otra persona. Es la fe la que da fuerza y eficacia a la verdadera religión que nos trae la salvación. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior a que nos ajustemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra alma de que la una es verdad y el otro es agradable a Dios, tal profesión lejos de ser un avance, sería un obstáculo para nuestra salvación] (LCT: 20 [78]).

La conclusión de este argumento es que nadie puede encargar a otro la salvación del alma; es algo reservado en forma exclusiva por Dios al individuo. En términos contemporáneos, diríamos que Locke identificaba una esfera inviolable en cada persona, dentro de la cual quedan ubicadas tanto la conciencia como el deber de preocuparse por la propia salvación. Además, el empleo de la fuerza resulta ineffectivo por otra razón: la falibilidad humana en estos asuntos. De acuerdo a la doctrina de Locke plasmada tanto en los *Two Treatises* como en la *Epistola*, los monarcas no son más que hombres. No son por naturaleza más capaces ni más inteligentes que el común de los hombres, y por ello están sujetos a la posibilidad de equivocarse en la misma medida o quizá más que los ciudadanos. Los príncipes, señala, “no son, en comparación con Dios, más que una gota en un cántaro, o una brizna de polvo posada en una balanza, una pura nimiedad” (TTG II: § 195). Esto es algo que Locke fue enfatizando a lo largo de sus posteriores cartas. De acuerdo a la *Epistola*, muchos gobernantes se equivocan. En la *Third letter* Locke señala que uno de cada cien gobernantes acierta en los asuntos religiosos, y en la cuarta carta, que no alcanzó a terminar, la proporción de los gobernantes que aciertan se disminuye a uno de cada mil. De lo contrario, sostiene Locke, no podría explicarse el desacuerdo que existe sobre la verdadera religión entre los distintos gobernantes. Esto es algo novedoso en la *Epistola*, que no había sido propuesto por Locke en sus escritos anteriores. Ya no hay argumentos de conveniencia como en las ‘Critical Notes’, en que la tolerancia se figuraba como la política estratégica que atraería más disidentes a la Iglesia Anglicana; ni tampoco se justifica la tolerancia en base a consideraciones comerciales como en el *Essay concerning Toleration*. En

un pasaje que vale la pena citar completo, Locke consagra la hipótesis de que pueden existir diversas formas de alcanzar la salvación:

But it may be said, there are a thousand ways to wealth, but one only way to heaven. It is well said indeed, especially by those that plead for compelling men into this or the other way; for if there were several ways that lead thither, there would not be so much as a pretence left for compulsion. But now, if I be marching on with my utmost vigour, in that way which, according to the sacred geography, leads straight to Jerusalem; why am I beaten and ill used by others, because, perhaps, I wear not buskins; because my hair is not of the right cut; because, perhaps, I have not been dipt in the right fashion; because I eat flesh upon the road [...]; or in fine, because I follow a guide that either is, or is not, clothed in white, and crowned with a mitre? [Mas se me podrá decir: hay mil modos de ganar dinero, pero solo hay un modo de llegar al cielo. Sin duda esto está bien dicho, especialmente por aquellos que fuerzan a los hombres a tomar tal o cual camino. Porque si hubiera varios caminos, no habría ningún pretexto para hacer uso de la coacción. Ahora bien, si estoy marchando resueltamente por el camino que, de acuerdo con la geografía sagrada, conduce directamente a Jerusalén, ¿por qué he de ser maltrado y golpeado por otros, solo porque quizá no voy calzado, aseado o tonsurado a la moda, o porque como carne en el camino [...], o, en fin, porque sigo a un guía que está o no está coronado con una mitra o vestido de blanco?] (LCT: 24 [83]).

Según Waldron, esta idea de Locke no debe ser interpretada como una especie de pluralismo religioso. De acuerdo a este autor, Locke estaba convencido de que la mayoría de las sectas a las que proponía tolerar (como los judíos que niegan el Nuevo Testamento) estaban equivocadas, y ello implicaría que el escepticismo de Locke hacia los asuntos religiosos se extendería solo hacia los gobernantes.³³ No concuerdo con esta postura. Por cierto, sostener que Locke reconoció un pluralismo religioso implicaría incurrir en un anacronismo de los que Skinner denuncia. Pero Locke sí reconoció que existían diversas formas legítimas de llegar a Dios, aquello que en la *Epistola* llama “Jerusalén”. Waldron no logra explicar con claridad por qué considerar equivocadas ciertas sectas obligaría a Locke a negar que sean formas legítimas de alcanzar la salvación. Intento sugerir que Locke estaba consciente de la falibilidad humana, y también de su propia falibilidad. Hay diversos pasajes que apoyan esta idea, como el citado más arriba. Locke argumenta que una vez tomada la correcta dirección, no se puede errar en el camino. Por cierto, esa correcta dirección es creer en Dios, pues para Locke la existencia de Dios era demostrable y, como se señala más adelante, quienes negaban la existencia de Dios no podían ser tolerados. Esto puede aclararse con aquello que señala en el *Reasonableness of Christianity* que se requiere para obtener la vida eterna: “creer que Jesús es el Mesías; dando crédito a los milagros que realizó” (RC: 102). De tal manera que, todos quienes crean en esto

³³ Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 105-7.

debieran salvarse, independiente de la forma en que estimen conveniente adorar a Dios. Así, por ejemplo, por mucho que Locke considerara erróneos e incluso absurdos los ritos católicos, no por ello negaría que los católicos podrían alcanzar la salvación de esa manera. Desde luego y de esta forma, el judaísmo seguiría excluído como una forma legítima de adoración. Sin embargo, hay otros pasajes en los que Locke enfatiza su propia falibilidad, con lo cual sugiere que él también podría estar equivocado. Por ejemplo, hay un claro pasaje de la *Second Letter concerning Toleration* en que Locke le indica a Proast que espera no haberlo perjudicado al suponer que pertenece a la Iglesia Anglicana, y que si lo ha perjudicado con ello, “le aseguro que no es una maliciosa ofensa: porque no supongo en usted mayor mal que el que yo mismo confieso” (SCT: 99). Así, esto pudiera interpretarse como lo siguiente: Locke supone que Proast cree que la Iglesia Anglicana es la verdadera Iglesia; si está equivocado al creer eso, Locke estaría reconociendo que él también estaría equivocado. Es más. En la *Third letter*, Locke sostiene que para que el uso de la fuerza sea legítimo, Proast no solo debe creer con convicción que la verdadera religión es la anglicana, sino que además debe saberlo:

To you and me the Christian religion is the true, and that is built, to mention no other articles of it, on this, that Jesus Christ was put to death at Jerusalem, and rose again from the dead. Now do you or I know this? I do not ask with what assurance we believe it, for that in the highest degree not being knowledge, is not what we now inquire after [...]. For whatever is not capable of demonstration, as such remote matters of fact are not, is not, unless it be self evident, capable to produce knowledge [...]; but faith it is still, and not knowledge; persuasion, and not certainty [Para usted y para mí la religión cristiana es la verdadera, y ello es derivado de, por no mencionar otros artículos de fe, que Jesucristo fue crucificado en Jerusalén, y que resucitó de entre los muertos. Ahora, ¿sabe usted o yo eso? No pregunto con cuánta seguridad lo creemos, porque aquello que se encuentra en el grado más elevado no es conocimiento, no es lo que investigamos (...) Porque cualquier cosa que no es capaz de ser demostrada, como son estos hechos tan remotos, no es capaz de producir conocimiento, a menos que sea de por sí evidente (...); es fe, y no conocimiento; persuasión y no certeza] (TLT: 144).

En otros pasajes de la *Third letter* Locke repite esta idea, afirmando que los artículos de su religión son artículos de fe, de los cuales, señala, “pensamos que tienen tantos fundamentos para ser creídos, que estamos persuadidos de asegurar nuestra felicidad eterna en esa creencia” (TLT: 421).³⁴ Proast responde a este argumento en forma tímida en su tercera réplica, reconociendo que aunque el gobernante no puede demostrarlo, sí puede creer que su religión es la verdadera “según bases justas y suficientes”, teniendo así “conocimiento” o “seguridad

³⁴ El mismo argumento se repite en la cuarta carta que Locke dejó inconclusa. Cfr. *Works*, vol. VI, 558.

completa”.³⁵ Esto, en los términos de Richard Popkin, puede entenderse como un argumento escéptico de Locke, en especial en aquello que tiene que ver con suspender el juicio acerca de verificar si las creencias son o no verdaderas.³⁶ Probablemente, Proast no pudo responder en forma adecuada a la *Third letter* debido a su extensión (tiene más de trescientas páginas). Cualquiera haya sido la causa quien sale mal parado de esta controversia, al contrario de lo sostenido por Waldron, no es Locke.

III

Pero el principal flanco del ataque de Waldron a Locke es otro. Se trata de la imposibilidad del uso de la fuerza. El argumento de Locke tiene que ver con el poder del magistrado civil, que es incapaz de cambiar las creencias de las personas, “porque su poder consiste solamente en obligar, mientras que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente”. El entendimiento humano, agrega, “no puede ser obligado a creer algo como resultado de una fuerza externa” (LCT: 11 [67-8]). Según la interpretación de Waldron, este argumento consiste en dos proposiciones, a saber: “la coacción afecta la voluntad” y “la creencia no puede ser afectada por la voluntad”.³⁷ La primera proposición, de acuerdo a Waldron, puede cuestionarse por el hecho de que los castigos no necesariamente tienen como intención afectar la voluntad; pueden tener, como se suele denominar en el ámbito de las teorías de la pena, un mero propósito retributivo. Castigar a los herejes solo por sus pecados, sin buscar su reforma ni dirigirlos por el camino correcto. Sin embargo, el mismo Waldron reconoce que no hay evidencias suficientes como para concluir que Locke haya esbozado una teoría retributiva de los castigos. De hecho, un castigo retributivo no tendría sentido alguno para él. Como señalé en el primer capítulo de esta tesis, los argumentos patristicos para castigar los herejes tenían como base la conversión de los herejes, y también que ellos no ‘contaminaran’ a los demás con sus doctrinas. Nada más lejos de una teoría retributiva de la pena.

³⁵ Citado en Nicholson, “John Locke’s later letters on toleration”, 178. Un reciente trabajo de J. Judd Owen analiza la relación entre estos argumentos epistemológicos de la *Epistola* y el *Essay*, relación que hasta hace poco había sido un verdadero “rompecabezas” para los estudiosos de Locke (Owen, “Locke’s Case for Religious Toleration”).

³⁶ Según Popkin, el escepticismo es una “postura filosófica que arroja dudas acerca de la adecuación o fidelidad de la evidencia que podría ser ofrecida para justificar una proposición” (Popkin, *The History of Scepticism*, xxi).

³⁷ Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 115.

Sobre la segunda proposición, que “las creencias no pueden ser afectadas por la voluntad”, Locke no da demasiadas señales en la *Epistola*. Sostiene que la creencia solo puede ser modificada por la luz y no por el sufrimiento corporal. En el *Essay*, señala que “nuestro conocimiento es en parte necesario y en parte voluntario” (ECHU IV, XIII: § 1). El conocimiento no es absolutamente voluntario porque los hombres al tener sentidos no pueden evitar obtener algunas ideas por ellos, y así v.gr., “un hombre con los ojos abiertos a la luz no puede menos de ver”; pero hay, sin embargo, otros objetos que dependen de su voluntad. Así, siguiendo el ejemplo del hombre que no puede evitar ver, no obstante puede “volver la mirada” y puede tener a su alcance un libro que le interesa, aunque si no tiene la voluntad de abrirlo, no lo hará. En consecuencia, Waldron concluye que conforme esta doctrina los hombres no tienen control sobre sus creencias, pero sí tienen un control sobre las fuentes de esas creencias, pues pueden elegir leer los libros que forman esas creencias, o los argumentos a los cuales escuchar. Por ello, el argumento de Locke no se sostendría, pues la coacción sí podría afectar esas fuentes de las creencias. Waldron explica esto con el siguiente ejemplo:

Supongamos que las autoridades religiosas saben que existen ciertos libros que serían suficientes, si son leídos, para sacudir la fe de la población ortodoxa. Entonces, a pesar de que las creencias de las personas no pueden ser controladas en forma directa por medios coercitivos, aquellos que tienen el poder político podrían en forma indirecta reforzar las creencias prohibiendo a todos bajo pena de muerte leer u obtener copias de estos tomos heréticos. Estos medios bien podrían ser eficaces a pesar de ser intolerantes y opresivos; y Locke, que está preocupado solo de la racionalidad de la persecución, no provee de argumento alguno en contra de ellos.³⁸

Susan Mendus rescata a Locke de estas tinieblas y señala qué podría haber estado apuntando con su argumento.³⁹ El punto central es distinguir entre creencias morales o religiosas y, del otro lado, creencias fácticas. La posición de Locke sería que las primeras de ellas no son objeto de la voluntad, pues no son objetos propios de elección. En este mismo sentido, Bernard Williams critica la idea de que las personas sean capaces de decidir adoptar sus creencias. Según este autor, no se puede tomar demasiado en serio a alguien que recién ha decidido adoptar una convicción moral: “la idea de que las personas pueden decidir adoptar sus principios morales me parece que es un mito [...]. Vemos a las convicciones genuinas de un

³⁸ Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 116.

³⁹ Mendus, “Locke: Toleration, morality and rationality”, 153-5.

hombre como provenientes de algo más profundo en él que eso”.⁴⁰ A esta convicción religiosa genuina es a la que estaría apuntando Locke, sugiriendo que por más que se lean los libros heréticos, siguiendo el ejemplo de Waldron, las creencias religiosas van a subsistir. Precisamente, señala Mendus, la naturaleza de las creencias religiosas como una convicción interna profunda ha permitido que esas creencias hayan subsistido hasta ahora, y ello no variará dependiendo de factores como que en algunos lugares la Biblia sea inaccesible o que la gente lea a Nietzsche. “La creencia religiosa ha sobrevivido, y sobrevivirá, a todo eso”.⁴¹

No obstante, no estoy seguro acerca de si estos argumentos son necesarios para defender la teoría de Locke. El mismo filósofo reconoció que, en efecto, la coacción puede producir efectos de manera indirecta en las creencias: “el magistrado puede hacer uso de argumentos, y así atraer al heterodoxo al camino de la verdad y procurar su salvación”, señala. Agrega que lo acepta, pero que ello “es común a los demás hombres” (LCT: 11 [68]). Todos pueden, por medio de la conversación y la persuasión, convencer a los demás acerca de asuntos de fe. El punto es reforzado en sus réplicas a Proast. Este último señala que Locke se equivoca en la *Epistola* al sostener que la fuerza no sirve para promover la verdadera religión y la salvación de las almas, pues ella sí puede ser efectiva en forma indirecta. Por ejemplo, al desmejorar las condiciones de vida de quienes se opongan al credo que se quiere imponer, se puede obtener como resultado que estas personas consideren la posibilidad real de convertirse, sin tener ventaja alguna de comodidad por disentir. Por ello, Proast proponía penas moderadas al estilo de san Agustín.⁴² Sin embargo, Locke niega que en algún momento él haya afirmado en la *Epistola* que era imposible que la fuerza pudiera “de cualquier manera, en todo tiempo, sobre cualquier persona, por cualquier accidente, ser de utilidad para promover la verdadera religión y la salvación de las almas” (SLT: 68). A continuación reconoce que “la fuerza puede ser a veces útil”, pero que no tiene la “eficacia para iluminar el entendimiento, o producir creencia”. A esto alude con la idea de que la fuerza no afecta la creencia genuina, y no a que la coacción no puede afectar de manera alguna a la creencia.

⁴⁰ Williams, “Morality and the emotions”, 227. Ver también Williams, “Deciding to believe” y su crítica a la idea de que las convicciones éticas pueden obtenerse con la sola “certeza cognoscitiva” en Williams, *La ética y los límites de la filosofía*, 214-5.

⁴¹ Mendus, “Locke: Toleration, morality and rationality”, 155.

⁴² Véase más arriba sección 1.1.

IV

La otra línea central del argumento a favor de la tolerancia en la *Epistola* es el del deber cristiano de tolerancia. Gran parte de la *Epistola* es un alegato en contra de la incoherencia de los cristianos que persiguen a los disidentes. Locke afirma que no encuentra frase alguna en el Nuevo Testamento que sea clara en ordenar el uso de la fuerza para promover la fe.⁴³ Al contrario, Jesús emplea en forma constante el lenguaje de perseguidos y no perseguidores. Según el autor, los pasajes bíblicos que, de acuerdo a los promotores de la intolerancia la justificaban, solo interpretándolos de manera forzada y torciendo su sentido podían invocarse para emplear la coacción. Locke, además, le niega el carácter de caritativa, y por ende cristiana, a la conducta de un individuo que obliga a otro a profesar cosas en que no cree:

For it will be very difficult to persuade men of sense, that he, who with dry eyes, and satisfaction of mind, can deliver his brother unto the executioner, to be burnt alive, does sincerely and heartily concern himself to save that brother from the flames of hell in the world to come [Porque no sería fácil persuadir a hombres de sentido común de que quien puede, con los ojos secos y el alma satisfecha, entregar a su hermano al verdugo para que sea quemado vivo, esté al mismo tiempo profunda y sinceramente preocupado por salvar a éste de las llamas del infierno en el mundo venidero] (LCT: 23 [82]).

Al contrario, los deberes del cristiano son convertir por medio de la persuasión a los disidentes, y es en ese sentido que debiera entenderse la caridad cristiana, revertiendo el sentido que autores como Agustín de Hipona le atribuían a ese concepto. Cualquier otro entendimiento de este concepto que permitiera el uso de la coacción por parte del magistrado civil, forzaría a sus súbditos a ser “eunucos por el reino de los cielos” (SLT: 81).

Uno de los aspectos que se destacan al inicio de esta sección es la amplia perspectiva con que Locke aborda el tema de la tolerancia en la *Epistola*. Ello puede apreciarse en un argumento que es algo ignorado por quienes la comentan. Locke ya no está pensando en la tolerancia para Inglaterra, como en el caso de las ‘Critical Notes’. Está pensando en la tolerancia como un principio práctico universal. Por ello propone aquello que aquí se denomina como

⁴³ Locke es cauto al mencionar el Nuevo Testamento y no el Antiguo, puesto que “según las leyes de Moisés los idólatras deben ser expulsados” (LCT: 37 [98]). Sin embargo, advierte que esas leyes solo eran aplicables al pueblo de Israel y solo en la Tierra Prometida. Un estudio acabado acerca de la justificación del uso de la fuerza en el Éxodo en Walzer, “Exodus and the Theory of Holy War: The History of a Citation”.

principio de reciprocidad.⁴⁴ Locke señala en la *Epistola* que la intolerancia no puede justificarse en forma razonable si se analiza de manera recíproca. Por ejemplo, si usted es gobernante anglicano y sostiene que por la fuerza debe impeler a todos los habitantes de Chile para que profesen su misma religión, como consecuencia de ello debería también considerar legítimo el uso de la fuerza en contra de los anglicanos que habitan en India, donde el gobernante profesa la religión hindú. Esta es la razón principal por la cual muchos, como Tzvetan Todorov, han preferido los argumentos de la tolerancia de Locke por sobre los de autores como Bayle, quien no podía enfrentar el problema de las religiones que legitiman el uso de la fuerza. El argumento de la reciprocidad forma parte de la réplica de Locke a Proast. Las medidas moderadas que este último defendía justificarían “todas las crueldades empleadas por los paganos en contra de los cristianos, por los papistas en contra de los protestantes, y todas las persecuciones de los cristianos de unos contra otros” (SLT: 70). Locke señala en la *Second letter* que sería injusto aplicar las penas moderadas para llevar a las personas a examinar sus creencias religiosas, y además se volvería en contra de lo que pretendía el propio Proast. Sería injusto porque muchos de los disidentes ya habrían analizado lo suficiente sus razones para no pertenecer a la Iglesia nacional, y por tanto las penas serían aplicadas en forma injusta sobre ellos. Además, estas penas tendrían que ser aplicadas también a los pertenecientes a la religión nacional que no hubiesen examinado sus creencias, con lo cual las penas no podían aplicarse en forma legítima solo a los disidentes.

Con el argumento de la reciprocidad Locke estaría apuntando a la irracionalidad que implica la persecución religiosa, la misma irracionalidad que significaría lanzar un ataque atómico en contra de otro país que se sabe tiene también capacidad atómica. Según Locke, si se castiga a quienes están en el camino equivocado, “usted [Proast], que está en el camino correcto en Inglaterra, estará en el camino equivocado en Francia” (SLT: 88). Esto conduce a la idea más arriba mencionada de que Locke estaría sugiriendo un grado de escepticismo acerca de cuál es la verdadera Iglesia.

⁴⁴ Hasta hace poco pensaba que esta forma de exponer el argumento era novedosa. Sin embargo, también puede encontrarse en Perry, “Locke’s accidental church: the *Letter concerning toleration* and the church’s witness to the state”.

La mayoría de los autores distingue entre teorías liberales como la de Mill y el principio de tolerancia de Locke. La diferencia radicaría en que Mill habría valorado en forma intrínseca la diversidad.⁴⁵ Así, por ejemplo, para este autor la libertad de expresión tiene la importancia de permitir un debate abierto necesario para la adquisición de la verdad. Mill valora la diversidad de opiniones porque tiene esa teoría de la verdad, la cual Locke no aceptaría.⁴⁶ Intentar argumentar que sí lo habría hecho sería un anacronismo. Sin embargo, como se ha sugerido a lo largo de esta sección, hay pasajes en los cuales Locke apunta a la idea de que pueda existir una amplia variedad de formas de alcanzar la salvación, de llegar a Jerusalén, siguiendo su imagen. La mayoría de los comentaristas acierta al señalar que la teoría de Locke sería una de neutralidad estatal propia de los liberales. Todo el propósito del filósofo puede resumirse en mantener alejado de los asuntos eclesiásticos al gobierno civil, excluyendo el empleo de la coacción estatal para estos fines. Esto ha conducido a autores como Mendus a señalar que la preocupación principal de Locke radicaba en demostrar la irracionalidad de las persecuciones y no en los derechos de las víctimas.⁴⁷ No comparto esta postura, pues a pesar de que Locke no es tan enfático al respecto en la *Epistola*, en el *Essay concerning Toleration* ya había señalado que las opiniones relativas al culto de Dios tienen “un derecho absoluto y universal a ser toleradas” (ECT: 27). En la *Third letter* lo vuelve a afirmar de manera similar: “todo hombre tiene derecho a la tolerancia” (TLT: 212).

Locke no mantiene en todos los casos el principio de neutralidad, y esto tiene que ver con el problema de los límites de la tolerancia, de lo cual se ocupa el siguiente capítulo. En la *Epistola*, Locke es un tanto vago al señalar que el deber de “desarraigar las inmoralidades” del “adulterio, la fornicación, la lascivia, la idolatría y otras cosas semejantes” corresponde a

⁴⁵ Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 111-2. El texto data de 1983, por lo que es muy posible que Waldron haya cambiado su postura al respecto. Por ejemplo, el 2002 reconoce que “hay pasajes en sus escritos más tardíos en que Locke se acerca a la idea de una norma universal respecto a las formas de vida, al menos a aquellas formas de vida que no afectan a otros” (Waldron, *God, Locke and Equality*, 166-7).

⁴⁶ Cfr. Mill, *Sobre la libertad*. Una tesis similar puede encontrarse en Richard Posner, para quien la verdad de una idea, en sentido práctico, se determina por su presencia en el mercado de ideas y no por una realidad última. “Decimos que una idea es cierta (por ejemplo, que la Tierra gira alrededor del Sol) no porque sea realmente cierta (¿quién lo sabe?), sino porque todos los consumidores ilustrados, o la mayoría de ellos, la han aceptado (‘comprado’)” (Posner, *El análisis económico del derecho*, 620).

⁴⁷ Mendus, “Locke: Toleration, morality and rationality”, 150.

“quienquiera que desee sinceramente alcanzar el reino de Dios” (LCT: 7 [64]). Sin embargo, esto no parece incluir al magistrado. Aplicando un caso concreto, Locke se cuestiona si es deber del gobernante tolerar una Iglesia que tuviera como costumbre matar niños. La respuesta es negativa: “estas cosas no son legales en la vida ordinaria, ni dentro de casa ni en la convivencia civil, y, por lo tanto, no lo son tampoco en el culto a Dios ni en ninguna reunión religiosa” (LCT: 33 [94]). Sin embargo, si una congregación quisiera sacrificar un becerro, ello no debería ser prohibido. Tal cosa nada hace de daño, y no perjudica los bienes de los demás. Luego agrega:

But if, peradventure, such were the state of things, that the interest of the commonwealth required all slaughter of beasts should be forbore for some while, in order to the increasing of the stock of cattle, that had been destroyed by some extraordinary murrain; who sees not that the magistrate, in such a case, may forbid all his subjects to kill any calves for any use whatsoever? [Pero si el estado de cosas fuera tal que el interés de la comunidad requiriese que toda matanza de bestias fuera suprimida por algún tiempo para así dejar que aumentase el ganado vacuno que hubiera resultado diezmado por alguna plaga extraordinaria, ¿quién negará que el magistrado puede, en tal caso, prohibir a todos sus súbditos matar becerros para el uso que fuere?] (LCT: 34 [95]).

Desde luego, Waldron tiene razón al indicar que el efecto de prohibir el sacrificio de becerros sería el mismo concurriendo o no circunstancias extraordinarias. Waldron concluye que la preocupación de Locke por la coacción radica en sus motivos y no en sus efectos. Por tanto, la coacción llevada a cabo por motivos económicos o políticos sería justificable.⁴⁸ Esta conclusión es un tanto apresurada. Resulta un tanto absurdo pensar que Locke solo estaba preocupado de los motivos de la coacción y que sus efectos le eran indiferentes. En estos pasajes se puede apreciar que el filósofo intentaba defender la tolerancia que quiere extender a todos los disidentes, pero manteniendo a la vez intactos los intereses de la sociedad, esto es, el bien público. La solución no implica, en realidad, una indiferencia total hacia los efectos de la coacción. Al contrario, se acerca bastante a las soluciones que el actual Derecho Internacional de los Derechos Humanos propone. Por ejemplo, en esta disciplina se señala que existen ciertas ‘categorías sospechosas’ de discriminación, como las basadas en sexo, raza y religión. Con ello se quiere decir que para establecer una discriminación en base a una de estas categorías se requiere de una mayor argumentación que la requerida para distinciones basadas en otras categorías, como podría ser por ejemplo, la capacidad de las personas.⁴⁹ Así, para Locke el

⁴⁸ Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”, 113.

⁴⁹ Sobre las ‘categorías sospechosas’ véase Bayefsky, “The Principle of Equality or Non-Discrimination in International Law”, 19-24.

hecho de que en un país exista una congregación cuyo rito central es el sacrificio de becerros, implicaría que una prohibición de matar becerros sería ‘sospechosa’, y por tanto requeriría de mayor argumentación, de circunstancias extraordinarias como en su ejemplo. Esta idea puede ser llevada incluso más lejos. De acuerdo al artículo 12 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, también llamada en forma oficial Pacto de San José de Costa Rica, “toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión”. Pero el inciso tercero señala:

La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la libertad, seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.

Sostener que se trata del mismo argumento de Locke sería un anacronismo. Pero es, a no dudar, la misma preocupación. Los Estados Americanos tampoco reconocen una libertad religiosa absoluta, y por tanto llegarían al mismo resultado que el de la *Epistola* ante el problema de los becerros. Una verdadera debilidad del argumento de Locke en la *Third letter* es de incluir entre los deberes del magistrado la erradicación de ciertas inmoralidades, como el libertinaje y la sodomía. Volveré sobre este asunto en la última sección.

Para concluir, en la *Epistola* se señalan algunas hipótesis bajo las cuales no rige el deber de tolerancia para el gobernante, a saber:

- (1) Las opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil.⁵⁰
- (2) “Cuando los hombres se atribuyen a sí mismos y a los de su propia secta alguna prerrogativa peculiar opuesta a los derechos civiles y a la humanidad, pero encubierta con palabras especiosas y engañosas para cegar a la gente” (LCT: 45 [108]).
- (3) “Una Iglesia no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado si está constituida sobre una base tal que todos los que entran en ella se someten *ipso facto* a la protección y servicio de otro príncipe” (LCT: 46 [109]).
- (4) “No deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios” (LCT: 47 [110]).

⁵⁰ En este sentido, los ‘discursos de odio’ de los cuales se ocupan las actuales teorías de la libertad de expresión no serían tolerables. Más detalles sobre este debate en Fiss, *La ironía de la libertad de expresión*.

Estos límites son analizados con mayor detalle en el capítulo siguiente. Mediante la defensa de Locke ante los ataques de autores como Waldron, he buscado demostrar que su principio de tolerancia no se encuentra sepultado. El argumento, por cierto, algo puede enseñarnos en la teoría política actual. Para los no creyentes un argumento como este puede resultar bastante obvio, que las distintas religiones deben tolerarse. Sin embargo, para Locke el trabajo no era nada de fácil. Además de ganarse las críticas de contemporáneos como Proast, Edwards, Stillingfleet y Thomas Long, entre otros, en el debate tuvo que llegar incluso a reconocer la posibilidad de su propia falibilidad en los asuntos religiosos. El principio de tolerancia de Locke es de neutralidad estatal, pero su calidad de partisano en el argumento denota su actitud pluralista. Porque él no era neutral en los asuntos religiosos; fue anglicano gran parte de su vida y, posiblemente, tuvo inclinaciones socinianistas hacia el final de la misma. Por supuesto que para un anticlerical como Mill la diversidad es valiosa; para Locke y el mundo teocrático en el que se desarrolló, eso no era tan evidente.⁵¹ Por ello, no es su tímido liberalismo el que sigue vivo hoy y del que podemos aprender, sino su actitud pluralista al reconocer diversas formas legítimas para acceder a Dios, expresado en su teoría partisana de la tolerancia.⁵²

⁵¹ Por esto no me convence el argumento de Israel que destaca la influencia del principio de Spinoza por sobre el de Locke, puesto que no tiene las limitaciones de este último (Israel, "Locke, Spinoza and the philosophical debate"). El argumento de Locke fue influyente en un mundo cristianizado precisamente porque no tenía un fundamento ateo de fondo, sino uno cristiano.

⁵² Una conclusión similar acerca de que algo puede aprenderse de la teoría de Locke en Stanton, "Locke's theory of toleration", 99. También Wolfson presenta la tolerancia de Locke como una alternativa plausible al relativismo moral, en Wolfson, "Toleration and Relativism", 230-1.

CAPÍTULO V: LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

5.1 LA KIPÁ Y LOS TURBANTES

Mira cómo me desgarró: mira cuán estropeado está Mahoma. Allí va delante de mí llorando, con la cabeza abierta desde el cráneo hasta la barba, y todos los que aquí ves vivieron: mas por haber diseminado el escándalo y el cisma en la tierra están hendidos del mismo modo. En pos de nosotros viene un diablo que nos hiere cruelmente, dando tajos con su afilada espada a cuantos alcanza entre esta multitud de pecadores, luego que hemos dado una vuelta por esta lamentable fosa; porque nuestras heridas se cierran antes de volvernos a encontrar con aquel demonio.

Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Canto XXVIII.

En esta sección se estudia un tema que ha sido descuidado por los comentaristas: la tolerancia a los judíos y musulmanes según la teoría de Locke. En ambos casos, se trata de conciliar el propósito que tenía Locke como cristiano de convertirlos, pero a la vez reconociéndoles su derecho a ser tolerados. Esto último lleva a concluir a Nabil I. Matar que Locke extendía la tolerancia a los judíos y musulmanes por motivos estratégicos, como un medio para conseguir un fin: para extender la tolerancia a los disidentes cristianos.¹ Esta conclusión es cuestionable, puesto que no por el hecho de creer Locke que estaban equivocados judíos y musulmanes, no consideraría un legítimo derecho de tolerancia para ellos, argumento similar al que puede aplicarse a la tolerancia de Locke a los católicos, tema propio de la sección siguiente. La hipótesis que propongo en este capítulo consiste en distinguir entre los argumentos de Locke ‘en la discusión’ sobre tolerancia y los que están ‘fuera de la discusión’. Antes de ello, se expone un breve recuento de la intolerancia a judíos y musulmanes.

I

Los siglos XVI y XVII en Europa heredaron de la literatura patristica y fuentes medievales dos diferentes formas de abarcar el tema de la tolerancia a los judíos y musulmanes. Por una parte, muchos autores como Tomás de Aquino distinguían entre los ‘infieles’ y los

¹ Matar, “John Locke and the Jews” y “John Locke and the ‘turbanned nations’”.

'herejes'.² Los primeros eran aquellos que 'carecen de' o 'rechazan' la fe cristiana, porque ella no les ha sido "propuesta suficientemente". Es la situación de los judíos, musulmanes y paganos. En cambio, los herejes son aquellos que, habiéndoles sido propuesta en forma suficiente la fe, rechazan esos contenidos. Bien es sabido que Tomás de Aquino le niega derechos de tolerancia a los herejes, por su obstinación en el error. Sin embargo, a los judíos y musulmanes les reconoce que deben ser tolerados. Incluso según Óscar Godoy Arcaya, ello implica además, "que los judíos no solamente no pueden ser forzados a la conversión, sino que deben disponer, en la esfera del derecho público, de la libertad para cultivar sus creencias".³ No obstante la mayoría de los textos medievales le daba este mismo tratamiento a los judíos y musulmanes, existe otra tendencia de autores que justificaba el uso de la fuerza en contra de ellos, ya sea para incentivar su conversión, o con mayor frecuencia acusándolos de varios crímenes que merecían castigo del gobierno. Estas acusaciones iban desde la usura a la sodomía, envenenamiento, y sacrificio humano ritual.⁴ Esta última imputación en especial iba dirigida en contra de los judíos, de quienes se suponía que debido a su odio contra la cristiandad secuestraban y asesinaban niños cristianos en una especie de parodia ritual del sacrificio de Cristo. Estas ideas fueron heredadas de algunos discursos medievales en contra de los judíos. Constantino prohibió las sinagogas y las designaba siguiendo la jerga del momento como 'burdeles'. Así también, en el Tercer Concilio de Letrán de 1179 se dictaron leyes en contra de judíos y musulmanes, al mismo tiempo que se dictaban leyes en contra de herejes, cismáticos y sodomitas. Los términos que se empleaban en el debate eran muy agresivos y degradantes. Por ejemplo, Jean Alard, un hombre que había tenido varios hijos con una mujer judía, fue condenado por sodomía, y en el caso se declaró que la "coición con una judía es precisamente lo mismo que si un hombre copulara con un perro". Asimismo, en 1569 el Papa Pío V declaró a los judíos como 'satánicos', e incluso Lutero terminó al final de su vida sosteniendo la expulsión de los judíos.⁵ También los musulmanes eran representados en la Europa premoderna como personas que desafiaban a Dios, la naturaleza y la ley, y que por ello debían ser castigados. Henry More en su *Apocalipsis Apocalypseos* calificaba a los "turcos" como

² El desarrollo de esta distinción puede encontrarse en la *Suma de Teología*, Parte II-IIae, q. 10 y 11. Una breve exposición de sus fundamentos en Godoy Arcaya, "Tolerancia liberal y católica", 53-7.

³ Godoy Arcaya, "Tolerancia liberal y católica", 55.

⁴ Para la exposición de estas acusaciones y prácticas intolerantes, me baso en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 371-95.

⁵ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 376-7.

“monstruos”, “concebidos por un caballo y un hombre” y que tenían colas. More describía al “Satánico Reino de Mahoma”, y esperaba que fuera vencido por los judíos, quienes luego se convertirían al cristianismo. Para muchos cristianos los musulmanes eran además libertinos y sodomitas.⁶

II

En forma contraria a lo que *prima facie* pudiera pensarse, Locke defendió la tolerancia a judíos y musulmanes incluso antes de defenderla para sus pares cristianos disidentes. En 1660, su colega del Christ Church Edward Bagshawe, argumentó que dado que hay acuerdo respecto a que el gobernante no puede imponer su religión a judíos y musulmanes, con mayor razón debe tolerarse a los cristianos disidentes. En efecto, el hecho que Bagshawe apuntaba era cierto. Aunque los judíos habían sido expulsados de Inglaterra, después de 1660 muchos emigrantes habían regresado y organizado su vida religiosa en forma libre y pública. Por otra parte, Inglaterra tenía importantes negocios financieros y comerciales con varios reinos del norte de África, y los representantes y embajadores musulmanes visitaban con frecuencia Inglaterra. Locke en el primero de los *Two Tracts*, concibe un argumento que permitía excluir de las potestades del magistrado el credo de judíos y musulmanes, pero conservándolas para los cristianos disidentes. Señala que el magistrado tiene poderes sobre los asuntos ‘indiferentes’ tanto entre sus ciudadanos cristianos, como entre las personas de los ‘países de los turbantes’ [*turbanned nations*], como los llamaba Locke. Pero la autoridad sobre estos últimos era simplemente teórica, puesto que el gobernante no debía usarla, porque no debía dar indicación alguna de que aprobaba las enseñanzas de una religión no cristiana. Así, por ejemplo, sería ridículo y anticristiano para Locke que el magistrado ordenara a los musulmanes que rezaran a Allah para solucionar una calamidad, porque ello le daría legitimidad cristiana a una creencia no cristiana.⁷ De esta manera, el filósofo aprobaba la tolerancia a judíos y musulmanes, reconociendo en forma implícita que no era de esperarse que los no cristianos cambiarían sus creencias por el solo hecho de vivir en Inglaterra. Sin embargo, distinguió entre tolerar a judíos y musulmanes, y aprobar sus respectivas religiones; “mientras que argumentaba a favor de la tolerancia, no aceptaba sus consecuencias”.⁸ En defensa de los musulmanes, Locke muestra su

⁶ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 390-1.

⁷ Matar, “John Locke and the ‘turbanned nations’”, 68-9.

⁸ Matar, “John Locke and the Jews”, 47.

desconocimiento del Islam. A pesar de que poseía el ‘Alcoran’, una traducción al francés del Corán –que exige un calendario específico de adoración (‘tiempo’), siempre en dirección a la Meca (‘lugar’), y con baños de purificación (‘hábito’)–, Locke señala que era “ilegal para un magistrado cristiano dictar leyes sobre el tiempo, lugar o hábito de adoración para un mahometano, si su Alcoran lo ha dejado indeterminado”.⁹

Más tarde en el cuarto manuscrito del *Essay concerning Toleration*, Locke se acercaría bastante al argumento de su contrincante Bagshawe. Allí señala que sería extraño imponer la uniformidad religiosa en “un país cristiano, donde la religión judía (que se opone directamente a los principios del cristianismo) es tolerada”.¹⁰ Sin embargo, este argumento sería incorporado solo en el último de los borradores, y por tanto no puede considerarse como central en el *Essay concerning Toleration*. Matar demuestra que Locke tenía un gran interés por estudiar las religiones judía y musulmana. Su preocupación por el mundo judío surge en la correspondencia que mantuvo durante su estadía en Francia, y más tarde con van Limborch, quien intentaba convertir al judío Isaac Orobio de Castro al cristianismo. Van Limborch mantuvo un extenso debate con Orobio, del que da cuenta la obra del primero *De veritate religionis christianae amica collatio cum eruditio judaeo*. Van Limborch pretende exponer por igual las dos partes de la controversia, aunque puede apreciarse que sus propios argumentos ocupan más espacio que los de Orobio. Locke le envió comentarios a van Limborch antes de que este publicara *De veritate religionis*, con sus argumentos en contra de Orobio, y el teólogo holandés quedó muy agradecido con ellos. Pero también el filósofo inglés se interesaba por la religión de los ‘países de los turbantes’.¹¹ Por cierto, no le asignaba la misma legitimidad teológica que al cristianismo, pero no podía dejar de observar cómo Carlos II expandía el comercio con los países del norte de África, y cómo las antiguas posturas acerca del Islam y los musulmanes no solo eran imprecisas, sino rebatibles. En especial, admiraba y quería que sus compatriotas admiraran cómo en los ‘países de los turbantes’ se toleraba a cristianos y judíos, y no se perseguía en base a consideraciones teológicas. Esta intuición sería desarrollada en la *Epistola*, donde plantea lo absurdo de las prácticas de los países cristianos en comparación con los musulmanes. Para Locke era inconcebible que un calvinista fuera libre para practicar su religión si viviera en

⁹ Citado en Matar, “John Locke and the ‘turbanned nations’”, 71.

¹⁰ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 598.

¹¹ Sigo en esto a Matar, “John Locke and the ‘turbanned nations’”, 71-4.

Constantinopla, pero que no lo fuera en la Europa cristiana. Por cierto, esto tampoco pasaría inadvertido por los propios musulmanes:

the Turks in the meanwhile silently stand by, and laugh to see with what inhuman cruelty Christians thus rage against Christians? [¿mientras los turcos, entre tanto, observan en silencio y se ríen al ver con cuán saña cruel los cristianos luchan contra los cristianos?] (LCT: 18 [76]).

La aceptación de las creencias de los musulmanes es coherente con la postura epistemológica de Locke, en relación a que el conocimiento es un producto de la interacción con el mundo exterior. Así entendido, el desacuerdo entre el Islam y el cristianismo no solo consistiría en un asunto teológico, sino también de sociedades y hábitos. Esto puede apreciarse ya en el *Two Tracts*, donde Locke se refiere a la costumbre de los musulmanes de rezar con los turbantes en la cabeza. Por cierto, un cristiano consideraría como una blasfemia que alguien rezara en una Iglesia con la cabeza cubierta, y asimismo un musulmán consideraría inaceptable rezar con la cabeza descubierta. Incluso si un musulmán se volviera cristiano, tendría que mantener su costumbre de no descubrirse la cabeza en el culto a Dios. A pesar de que el cristianismo y el Islam podían juntarse, Locke creía que siempre existiría un abismo que los separaría.¹² Esta especie de ‘relativismo sociológico’, el término es de Matar, habría despertado la ira de sus contemporáneos, de autores como Proast, que le criticaban precisamente su tolerancia a los musulmanes.

III

Locke defendió la tolerancia a judíos y musulmanes en la *Epistola*, esto pocos pueden negarlo. En este ámbito debe recurrirse a la ‘interpretación literal’, favorita entre los juristas:

Nay, if we may openly speak the truth, and as becomes one man to another, neither pagan, nor Mahometan, nor Jew, ought to be excluded from the civil rights of the commonwealth, because of his religion. (...) If we allow the Jews to have private houses and dwellings amongst us, why should we not allow them to have synagogues? Is their doctrine more false, their worship more abominable, or is the civil peace more endangered, by their meeting in public, than in their private houses? [Es más, si se nos permite decir abiertamente la verdad, como deben hacerlo los hombres cuando se comunican entre sí, añadiré que ni los paganos, ni los mahometanos, ni los judíos deberían ser excluidos del Estado a causa de su religión (...) Si permitimos a los judíos tener residencias y casas privadas, ¿por qué no se les permite tener sinagogas? ¿Es su doctrina más falsa, su culto más abominable o sus reuniones más peligrosas si se

¹² Las citas exactas del *Two Tracts* pueden encontrarse en Matar, “John Locke and the ‘turbanned nations’”, notas 20-2.

juntan en un lugar público que si lo hacen en sus domicilios privados?] (LCT: 52 [116]).

El punto de Locke acerca de las sinagogas era relevante en su época, puesto que a los judíos no se les permitía en Inglaterra tener sinagogas. Según Matar, el tratamiento de Locke hacia los judíos y musulmanes tendría un elemento en común, a saber, su motivación instrumental. En cuanto a los judíos, Locke habría defendido su tolerancia, pero teniendo siempre a la vista como objetivo su conversión al cristianismo; y en el caso de los musulmanes, el filósofo habría propuesto su tolerancia como un medio para un fin, que era la tolerancia de los disidentes. En lo que sigue, ofrezco un análisis crítico de estos argumentos.

En cuanto al judaísmo, desde luego que la principal preocupación tanto de los comentarios de Locke sobre el *De veritate religionis* como de los argumentos de van Limborch era la necesaria conversión de los judíos. Según Matar, Locke en esto habría sido influido por los trabajos de Newton, quien estudió las profecías de Daniel y Juan, y creía en la conversión de los judíos, para que ellos volvieran “reconstruir Jerusalén”.¹³ De esto Matar concluye que la actitud de Locke referente a los judíos era que su inminente conversión implicaba que para ellos Inglaterra nunca sería su hogar permanente. Los judíos, en este sentido, serían personas en constante transición, que más temprano que tarde se convertirían al protestantismo. De ahí se explicaría, para Matar, el énfasis que le habría dado Locke a partir de la *Second letter* al tema de la conversión de los judíos. Con ello, se habría agregado en la *Second letter* y la *Third letter* una cuarta categoría para los judíos, separada de las tres que había definido en el *Essay concerning Toleration*, a saber: las “opiniones y formas de adoración que deben ser toleradas por el magistrado para que sus seguidores sean convertidos al cristianismo”.¹⁴ Sin embargo, como sugiere Marshall, Matar no entrega suficiente evidencia como para demostrar que Locke pensara en la conversión de los judíos y el fin del milenio como algo inminente. Incluso, Locke tomó algunas notas en sus Biblias privadas acerca de la interpretación de Newton sobre las profecías. A pesar de que Newton se niega a precisar fechas exactas, se puede apreciar que estimaba la conversión de los judíos como un acontecimiento muy lejano, estimando que el retorno de los judíos a Jerusalén no ocurriría antes de 1895 o 1896, y calculaba los ‘Últimos Días’ (años) entre el 2000 y 2050. Por ello, parecen existir pocos indicios de que para Newton y

¹³ Matar, “John Locke and the Jews”, 58.

¹⁴ Matar, “John Locke and the Jews”, 62.

también Locke la conversión de los judíos de su época haya sido una preocupación fundamental.¹⁵

En cuanto a los musulmanes, el propio Matar parece reconocer que Locke sugería la posibilidad de que el Islam fuese una forma legítima de buscar la salvación. En un pasaje de la *Third letter* que hasta hace poco había sido pasado por alto por los comentaristas y que Matar rescata, Locke señala:

You cannot but allow there are many Turks who sincerely seek truth, to whom yet you could never bring evidence sufficient to convince them of the truth of the Christian religion, whilst they looked on it as a principle not to be questioned, that the Koran was of divine revelation. This possibly you will tell me is a prejudice, and so it is; but yet if this man shall tell you it is no more a prejudice in him, than it is a prejudice in any one amongst Christians, who having not examined it, lays it down as an unquestionable principle of his religion, that the Scripture is the word of God; what will you answer to him? [Tiene usted que aceptar que hay muchos turcos que buscan sinceramente la verdad, a los cuales usted nunca podrá entregarles suficiente evidencia como para convencerlos sobre la verdad de la religión cristiana, mientras ellos sigan concibiendo, como un principio que no se cuestiona, que el Corán fue una revelación divina. Posiblemente usted me dirá que esto es un prejuicio, y así lo es; pero si este hombre le dijera que no es más prejuicio para él, que el prejuicio que tienen todos los cristianos que, sin haberlo examinado, sientan como un principio incuestionable de su religión que las Escrituras son palabra de Dios; ¿qué le responderá usted?] (TLT: 298).

Aparece en este comentario el problema cultural involucrado en las diferencias entre musulmanes y cristianos, y parece darle la misma validez a alguien que cree que el Corán es revelación divina, como al que cree que la Biblia lo es. Por supuesto, hay que ser cuidadoso en distinguir entre los argumentos teóricos de Locke y su retórica para aplastar las críticas de Proast. Matar sugiere una hipótesis de esta clase, esto es, que pasajes como el recién citado serían solo un medio retórico para argumentar a favor de la tolerancia de los cristianos disidentes. Sin embargo, no comparto esta postura. Al igual que con sus comentarios sobre la propia falibilidad, Locke apunta al reconocimiento de un cierto valor en la diversidad de formas legítimas de alcanzar la salvación.¹⁶ Incluso a continuación de la frase antes transcrita, Locke le advierte a Proast en la *Third letter* que no considera que todas las religiones sean verdaderas. Sin embargo, sugiere que los hombres tienen una tendencia al error:

But this I say, is impossible for you or me or any man to know, whether another has done his duty in examining the evidence on both sides, when he embraces that side of the question, which we perhaps upon other views, judge false: and therefore we can

¹⁵ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 602-3.

¹⁶ Para las premisas epistemológicas de Locke, véase Owen, "Locke's Case for Religious Toleration".

have no right to punish or persecute him for it. In this, whether and how far any one is faulty, must be left to the Searcher of hearts, the great and righteous Judge of all men, who knows all their circumstances, all the powers and workings of their minds; where it is they sincerely follow, and by what default they at any time miss truth: and he, we are sure, will judge uprightly [Pero esto yo digo, que es imposible saber para mí, usted o cualquiera, si los demás han cumplido con su deber de examinar la evidencia de las dos partes, cuando abraza un lado del asunto, el cual quizá según otra perspectiva, juzgaría falso: y por lo tanto no podemos tener derecho alguno de castigarlo o perseguirlo por eso. En esto, determinar si cualquiera ha sido defectuoso o no y en qué medida, debe ser dejado al Buscador de corazones, el gran y justo Juez de todos los hombres, quien sabe todas las circunstancias, todas las facultades y pensamientos de las mentes; dónde ellos lo siguen en forma sincera, y por qué omisión ellos a cualquier tiempo han perdido la verdad: y él, estamos seguros, juzgará honradamente] (TLT: 299).

No veo en esto propósito instrumental alguno. Según Matar, Locke habría concedido la tolerancia a los musulmanes a pesar de que rechazó a lo largo de su vida con énfasis la teología del Islam, y por ello esta tolerancia habría sido motivada solo para efectos argumentales o retóricos, haciendo eco del alegato de Bagshawe de que si se toleraba a judíos y musulmanes, debía tolerarse a los disidentes cristianos. Resulta, por cierto, poco convincente interpretar los textos como resabios de una obra que Locke habría leído veinticinco años antes, en el caso de la *Epistola*, y treinta y dos en el caso de la *Third letter*. Pero según esta interpretación, la estructura del argumento sería entonces inversa, esto es, hay que tolerar a judíos y musulmanes porque ello hace necesaria la tolerancia a los cristianos. Matar señala que esto se sostiene en que Locke a lo largo de su vida rechazó con bastante énfasis las bases teológicas del Islam. Sin embargo, los argumentos de Matar parecen confundir, de forma análoga a los de Waldron, entre las cosas que Locke creía erróneas y las que debían ser toleradas.¹⁷ ¿Qué implica el hecho que haya considerado que la gente de los ‘países de los turbantes’ estaba equivocada? Para efectos de la tolerancia, no tiene relevancia. Hay que distinguir entre sus argumentos ‘en la discusión’ y los de ‘fuera de la discusión’ sobre la tolerancia. Inmerso ‘en la discusión’ sobre la tolerancia, Locke extiende la tolerancia a judíos, paganos, idólatras y hasta católicos, como se analiza en la siguiente sección. En cambio, ‘fuera de la discusión’ acerca de la tolerancia rechaza las religiones del Islam y judaísmo, considera absurdas varias de las creencias de los católicos, e incluso tiene serias dudas acerca de la Trinidad, pero es evidente que al hacer estos comentarios, no está discutiendo acerca de los límites de la tolerancia; más bien está planteando sus propias posturas acerca de la religión. Esta interpretación es la que mejor se ajusta al tenor de los textos.

¹⁷ Cfr. Waldron, “Toleration and the rationality of persecution”. Para su crítica, véase sección 4.2.

Un entendimiento distinto de ellos desenvocaría en lo absurdo de afirmar que Locke pretendía tolerar solo a quienes pensarán igual que él.

Por cierto, Locke estaba preocupado acerca del peligro de una invasión de los ‘países de los turbantes’. En marzo de 1684, le escribe a su amigo Edward Clarke que la cristiandad debía unirse “ante el gran evento de una guerra contra los turcos” (SC: 97). Locke, sin duda, temía al Imperio Otomano, pero distinguía con claridad entre el peligro militar que implicaban los ‘países de los turbantes’ y los musulmanes que podrían ser súbditos de la Corona en Inglaterra. Estos últimos debían renunciar, mientras estuvieran en Inglaterra, a la autoridad del “muftí de Constantinopla, quien a su vez es totalmente obediente al emperador otomano” (LCT: 46-7 [110]). Según algunos autores, la alusión al ‘muftí de Constantinopla’ estaría referida también en contra del Papa.¹⁸ A pesar de que este paralelo era bastante común en el siglo XVII, revela un entendimiento inexacto acerca de la autoridad del muftí: pues este no tenía autoridad suprema sobre la interpretación de las Escrituras, y por tanto nunca podría haber tenido un poder político desestabilizador comparable al del Papa sobre Jacobo II.¹⁹ Pero claramente, Locke no quería tener en Inglaterra, ni le parecía racional aceptar en cualquier Estado, individuos que juraran obediencia a dos soberanos a la vez.

La amplitud con que esta sección demuestra que Locke aborda el principio de tolerancia, provee de argumentos para pensar que la teoría de este filósofo podría fundamentar también un deber de tolerancia no solo para cristianos, sino también para creyentes de otros credos. Luego de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, algunos han sostenido que el mundo del Islam requeriría de un argumento como el de Locke pero aplicable a ellos para practicar la tolerancia.²⁰ Sin embargo, como he intentado demostrar a lo largo de esta sección, y prescindiendo de los argumentos basados en la caridad cristiana, la racionalidad del principio de Locke puede aplicarse a judíos, budistas, cristianos, hindúes y musulmanes por igual. Así, por ejemplo, el argumento de Locke bien pudiera ser convincente para un judío como Jonathan Cohen.²¹

¹⁸ Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 504. Más detalles sobre esto en capítulo 5.2.

¹⁹ Sigo en esto a Matar, “John Locke and the ‘turbanned nations’”, 75-6.

²⁰ Por ejemplo, Andrew Sullivan, “This is a Religious War”. Disponible en: <http://faculty.plts.edu/gpence/html/This%20is%20a%20Religious%20War.htm>, consultado el 3 de marzo de 2008.

²¹ Cohen, “Some Jewish reflections on Locke’s Letter concerning Toleration”. Cohen analiza algunas de las premisas del argumento de Locke que son inaplicables al mundo judío, como la idea de que no se

puede nacer en una Iglesia determinada, porque la mayoría de los judíos nacen judíos, e incluso si se convierten al cristianismo no se cierra la puerta –*yisrael v'joteh, yisrael hu* [judío que peca, sigue siendo judío]. También advierte Cohen la incompatibilidad de la separación de los asuntos religiosos y civiles con la perspectiva holista de la comunidad judía, crítica que fue el principal flanco de ataque de Mendelssohn a la *Epistola*. Sin embargo, Cohen concluye que el argumento de Locke sí puede ser convincente y que, por tanto, no se requeriría, al menos en el caso de los judíos, lo que algunos exigen para los musulmanes.

5.2 SOTANAS Y ATEOS

Tan abominable es una doctrina que autoriza a obligar a las personas para que adopten una religión que, con toda la aversión que tengo a la no-tolerancia, pienso que sería algo altamente desagradable a Dios el sufrir que los papistas logren llegar al poder para forzar a los hombres: y por eso la indispensable prudencia nos obliga a prohibirles todos los puestos de donde emane el más mínimo poder; y a sacar a los ministros de Estado, magistrados y todas las personas de cualquier puesto o empleo desde el momento en que se conviertan al catolicismo.

Pierre Bayle, *Commentaire philosophique*.

Entre quienes estudian el pensamiento de Locke existe un acuerdo mayoritario respecto a que el filósofo no defendía la tolerancia a los católicos romanos. Dos excepciones que he podido encontrar a este acuerdo son Marshall y Waldron.²² Ambos autores dejan abierta la posibilidad de que Locke concediera la tolerancia a los católicos de Inglaterra. En esta sección se propone abandonar de manera definitiva la idea común en la literatura secundaria sobre Locke de que los católicos deberían ser excluidos de la tolerancia, y para ello se proponen dos distinciones. Por una parte, la diferencia apuntada en la sección precedente, entre los argumentos ‘en la discusión’ y los ‘fuera de la discusión’ sobre la tolerancia. Pero además, debe distinguirse entre el uso por parte de Locke de los términos ‘papistas’ y ‘católicos romanos’ o ‘romanistas’. Es fácil concluir que Locke le negaba la tolerancia a los primeros, los ‘papistas’, mas no resulta tan sencillo afirmar que se los negaría a los segundos. También se analiza en esta sección el límite que para muchos le quita vigencia al principio de tolerancia de Locke en la actualidad: el ateísmo.²³ Para Locke, los ateos eran un peligro para la sociedad, debido a que socavaban los fundamentos mismos de la sociedad civil. En una tesis novedosa sugerida por Marshall, se plantea que Locke podría haber concebido la posibilidad de que una sociedad compuesta por ateos pudiera subsistir. Con ello, los motivos que tenía para negarles la tolerancia a los ateos desaparecerían.

²² Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 683-706 y Waldron, *God, Locke and Equality*, 218-23.

²³ De esta opinión son, por ejemplo, Dunn en “What is Living and What is Dead?” y “Measuring Locke’s Shadow”; y Waldron, en *God, Locke and Equality*.

I

El principal problema que los autores de la ‘república de las letras’ identificaban en la religión católica romana era su defensa de la intolerancia. Bayle proponía el siguiente razonamiento para justificar la intolerancia hacia los católicos:

Aquella facción que, en lo más alto, no toleraría a los demás, y forzaría la conciencia, no debería ser tolerada. Ahora, así es la Iglesia de Roma. Por lo tanto, ella no debiera ser tolerada.²⁴

Sin embargo, en un pasaje más adelante en su *Commentaire philosophique*, Bayle plantea que, a pesar de que los intolerantes no tienen un derecho a la tolerancia, ellos deben ser tolerados cuando los gobernantes los perciben como “tan débiles, que sería imposible para ellos recuperar el poder”.²⁵ En efecto, Bayle se adentraría con esto en una hipótesis de tolerancia al intolerante adelantando, de alguna manera, las conclusiones que teorías modernas como la de Rawls deducen, asegurando la tolerancia incluso a los intolerantes, siempre que ello sea compatible con la seguridad de la sociedad civil.²⁶ En lo que sigue, sugiero que Locke habría postulado un argumento similar por medio de la distinción entre ‘papistas’ y católicos.

Locke escribe el *Essay concerning Toleration*, apenas setenta años después que Guy Fawkes intentara derrocar al rey Jacobo I en el ‘Gunpowder Plot’, conspiración fallida de un grupo de católicos que pretendía asesinar al monarca, su familia y la mayor parte de la aristocracia protestante por medio de un solo ataque, haciendo explotar las Casas del Parlamento. Por eso, aún estaba muy presente en la conciencia protestante inglesa la idea de que los católicos intentaran derrocar el gobierno civil de Inglaterra si se los toleraba. Esta aprensión por parte de Locke a tolerar los católicos puede apreciarse en sus primeros escritos. En su carta a Stubbe, le comenta que no entiende “cómo la libertad que usted concede a los papistas puede coexistir con la seguridad de la nación (el fin del gobierno), ya que no puedo entender cómo ellos pueden al mismo tiempo obedecer dos autoridades diferentes con intereses opuestos, especialmente cuando aquello que es destructivo para nosotros es respaldado con la opinión de infalibilidad y santidad” (SC: 13). En el *Essay concerning Toleration* Locke es más enfático en negarles un derecho de tolerancia a los ‘papistas’ que vivían en Inglaterra:

²⁴ Bayle, *A Philosophical Commentary*, 193.

²⁵ Bayle, *A Philosophical Commentary*, 214.

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, 216-21. Más sobre el problema de la tolerancia al intolerante en Kelly y McPherson, “On Tolerating the Unreasonable”.

En lo que respecta a los papistas, no hay duda de que, por causa de varias de sus peligrosas opiniones que son absolutamente destructivas para todos los gobiernos excepto el del Papa, no debería dejárseles que propagasen sus doctrinas; y quien disemine o haga públicas cualquiera de ellas, el magistrado habrá de reprimirlo hasta donde sea necesario (ECT: 46).

No todas las opiniones de los católicos romanos son destructivas según Locke, aunque señala que tienen “varias” opiniones que sí lo son. Además, como ya se ha señalado en la sección 4.1, el *Essay concerning Toleration* tiene un ámbito específico y preciso de aplicación, a saber Inglaterra. La mayor parte de sus ataques hacia los católicos se encuentran en la segunda mitad del *Essay concerning Toleration*, esto es, en la sección donde el propio autor señala que se referirá a la situación actual de Inglaterra. En la primera parte del *Essay concerning Toleration*, Locke señala que su problema con los católicos era que ellos fundieran sus opiniones destructivas para la sociedad con su religión,

reverenciándolas como verdades fundamentales y sometiéndose a ellas como si fuesen artículos de su fe, no deberían ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión, **a menos que pueda asegurarse de que puede permitir una parte sin que se extienda la otra, y que la propagación de esas opiniones puede separarse de su culto religioso**, lo cual, supongo yo, es muy difícil de hacer (ECT: 39-40, el énfasis es mío).

Esto piensa Locke en 1667, y muchos están convencidos de se trata del mismo ‘Locke’ de todas sus cartas sobre la tolerancia. Ya se señaló en la sección 4.1 lo arbitrario que es fijar los límites exactos del ‘Locke maduro’ y el ‘Locke no maduro’. Pero hay dos razones por las cuales resulta discutible entender que el pensamiento de Locke sobre los católicos del *Essay concerning Toleration* sea definitivo: (1) en los cuatro manuscritos del *Essay concerning Toleration* y sus cambios se puede apreciar que el filósofo estaba pensando acerca del tema de la tolerancia, y que sus opiniones cambiaban de manera rápida; y (2) en 1667 Locke todavía no conocía a los autores de la ‘república de las letras’, que son el contexto institucional en el cual redacta sus principales trabajos sobre la tolerancia.²⁷ A esto se agrega que en sus posteriores escritos sobre la tolerancia nunca señaló en forma expresa que los católicos no debían ser tolerados. Si no pudiera pensarse la evolución de su pensamiento de esta manera, tampoco podría hablarse de un ‘Locke no maduro’ que no toleraba a los cuáqueros en el tercer manuscrito del *Essay concerning Toleration*. Es evidente que en el pasaje del *Essay concerning Toleration* antes transcrito Locke estaba exigiendo una demostración empírica de la factibilidad

²⁷ Más detalles sobre este contexto institucional en la sección 3.2.

de tolerar a los católicos, sin que ellos incurrieran en la destrucción de la sociedad. Ashcraft, por ejemplo, está convencido de que Locke excluía de la tolerancia a los católicos:

No hay razón para creer que, a lo largo de toda su vida, Locke alguna vez haya dudado de que el catolicismo era una doctrina teológicamente ridícula, moralmente perniciosa, y políticamente sediciosa.²⁸

Desde luego, para Locke varias doctrinas del catolicismo eran ridículas, como la transustanciación y la infalibilidad del Papa en la interpretación de la Biblia.²⁹ También es cierto que consideraba muchas opiniones de los católicos como destructivas. Aún así, ello no implica que considerara esta doctrina como intolerable. Se requiere, al igual que en el caso de la tolerancia a judíos y musulmanes, distinguir entre los argumentos ‘en la discusión’ y aquellos que están ‘fuera de la discusión’ sobre tolerancia. En la discusión sobre la tolerancia, los argumentos de Locke tienen que ver con el aseguramiento de la seguridad de la sociedad, y que tolerar a los católicos no implique la destrucción del pueblo protestante en Inglaterra. Fuera de la discusión, Locke cuestionaba gran parte de los supuestos teológicos del catolicismo, como la transustanciación, pero ello no tiene relevancia para efectos del principio de tolerancia.³⁰

II

Para 1685, Locke ya había cambiado su postura del *Essay concerning Toleration* en contra de los católicos. Varios de los autores de la ‘república de las letras’ como Bayle defendían la tolerancia de los católicos, y el socinianista Popple, traductor de la *Epistola*, tenía incluso relaciones cercanas con católicos. Waldron advierte que en toda la *Epistola* solo hay un pasaje en el que Locke emplea la expresión ‘católicos romanos’, a saber:³¹

The magistrate ought not to forbid the preaching or professing of any speculative opinions in any church, because they have no manner of relation to the civil rights of the subjects. If a Roman Catholic believe that to be really the body of Christ, which another man calls bread, he does no injury thereby to his neighbour [El magistrado no debería prohibir el hecho de albergar o predicar opiniones especulativas en ninguna

²⁸ Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 99.

²⁹ Hay que notar, sin embargo, que el dogma de la infalibilidad del Papa en materias de fe es del siglo XIX.

³⁰ En cuanto a la infalibilidad del Papa en asuntos de fe, me inclino a pensar que Locke la rechazaba como un asunto ‘en la discusión’ sobre la tolerancia, puesto que para él esa doctrina era de por sí perniciosa para la sociedad (por la facultad que el Papa tenía, entre otras, de dispensar el cumplimiento de los juramentos). En el ‘Particular Test’, que se analiza más adelante, Locke lo incluye dentro de las doctrinas que un sacerdote católico debía abjurar si quería tener derecho a la tolerancia en Inglaterra (cfr. Locke, *Political Essays*, 223), aunque no estoy seguro de si podría haber cambiado de opinión más tarde, mateniendo la necesidad de rechazar la infalibilidad del Papa pero solo para los asuntos civiles.

³¹ Waldron, *God, Locke and Equality*, 218.

Iglesia, porque no tienen relación alguna con los derechos civiles de los súbditos. Si un católico romano cree que lo que otros llaman pan es realmente el cuerpo de Cristo, con ello no daña a su vecino] (LCT: 40 [102]).

Claramente el propósito de este pasaje es extender la tolerancia a los católicos, de lo contrario, ¿por qué señalar que la creencia en la transustanciación debe ser tolerada? En otras ocasiones, emplea la expresión ‘papistas’ para referirse a los católicos. Cuando lo hace, lo utiliza solo como un ejemplo de rutina a favor de la tolerancia. Hay algunos pasajes en los cuales se supone que se debería entender que Locke está haciendo referencia a los católicos, como el siguiente:

That church can have no right to be tolerated by the magistrate, which is constituted upon such a bottom, that all those who enter into it, do thereby, ipso facto, deliver themselves up to the protection and service of another prince [Una Iglesia no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado si está constituida sobre una base tal que todos los que entran en ella se someten ipso facto a la protección y servicio de otro príncipe] (LCT: 46 [109]).

A pesar de que la hipótesis está descrita en términos abstractos, se supone que debemos entender a quién se está refiriendo Locke. Incluso, el siguiente pasaje sería un ejemplo de ello:

It is ridiculous for any one to profess himself to be a Mahometan only in religion, but in every thing else a faithful subject to a Christian magistrate, whilst at the same time he acknowledges himself bound to yield blind obedience to the mufti of Constantinople; who himself is entirely obedient to the Ottoman emperor, and frames the famed oracles of that religion according to his pleasure [Es absurdo que alguien pretenda ser un mahometano solamente en religión, y ser en lo demás un sujeto fiel del magistrado cristiano, mientras se reconozca obligado a obedecer al muftí de Constantinopla, quien a su vez es totalmente obediente al emperador otomano e instituye a los pretendidos oráculos de esa religión de acuerdo con lo que al emperador le place] (LCT: 46-47 [110]).

Según Ashcraft, es evidente que con el ‘musulmán’ del pasaje anterior Locke hacía referencia a Jacobo II, y con el ‘muftí de Constantinopla’ al Papa.³² Pero no hay suficiente evidencia para concluir en forma inequívoca esa suposición, y Ashcraft no provee de mayores argumentos para avalar esa interpretación. Como se indicó en la sección anterior, esta analogía era bastante común en el siglo XVII, a pesar de que en estricto rigor sea imprecisa. Pero, ¿por qué se asume que Locke se estaría refiriendo a la situación en Inglaterra, siendo que la *Epistola* no estaba dirigida al público inglés? En todo caso, es seguro que en este pasaje tampoco les está negando la tolerancia a los musulmanes. Sostiene que quien combine la fe en el Islam con

³² Ashcraft, *Revolutionary Politics*, 504.

obediencia política al muftí de Constantinopla se sitúa más allá del límite de la tolerancia, pero por el hecho de esta combinación, no solo por su creencia religiosa.³³ Si pretendía con esto referirse también a los católicos, entonces debería llegar a la misma conclusión respecto de ellos. Esta interpretación es la que sugiere Marshall, quien revela en Locke una constante preocupación por lograr conciliar las ideas teológicas de los católicos con su obediencia civil al Papa.³⁴ Esto se vería reflejado en un escrito inédito que ha sido ignorado por los demás estudiosos de Locke. Se trata de una respuesta a un libro de Peter Walsh, *Some Few Questions Concerning the Oath of Allegiance*, cuya edición de 1674 Locke poseía. El ‘Oath of Allegiance’ era un juramento de lealtad al rey impuesto después del ‘Gunpowder Plot’ de 1605, que exigía a los súbditos católicos renunciar a la supremacía civil del Papa. Walsh era un sacerdote franciscano que había sido excomulgado, y durante la década de 1660, fue el mayor defensor clerical del intento de los católicos irlandeses por demostrar que eran fieles a la Corona en todos los asuntos temporales, negándole cualquier poder civil al Papa. Para ello, estos católicos firmaban una Declaración. Carlos II exigía la firma de esta Declaración y toleraba a quienes lo hacían. Entre los papeles de Locke se encontró un manuscrito en respuesta de Walsh, de puño y letra de su amanuense, Sylvanus Brownover. El título de este escrito es ‘The Particular Test for Priests’.³⁵ Si Locke fue el autor de este texto, ello demostraría que estaba preocupado de estos asuntos. El ‘Particular Test’ propone un juramento para todos los sacerdotes católicos ingleses que no sean jesuitas (según el manuscrito, los jesuitas siempre son intolerables), en el cual tenían que renunciar a once doctrinas específicas. Las primeras dos posiciones que debían renunciar los sacerdotes se relacionaban con la infalibilidad del Papa al resolver “asuntos o controversias de fe” y los derechos de los ministros de la Iglesia para decretar normas obligatorias para todos los cristianos, sin el acuerdo de los reinos o las Iglesias particulares. El resto de las nueve doctrinas tenían que ver con el asunto de la obediencia política y enumeraba para su negación todas las demás posibles justificaciones para romper el juramento. Se señalan para abjurar hipótesis de “reserva” y “equivocación mental” en los juramentos, y también se obliga a negar la facultad del Papa para dispensar del cumplimiento de promesas y asesinar a los gobernantes. También se indica en forma expresa la renuncia a la proposición de que “es legal no mantener la fe con los príncipes herejes”. Si es cierto que Locke escribió este documento,

³³ Waldron, *God, Locke and Equality*, 221.

³⁴ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 688-92.

³⁵ El texto puede encontrarse en Locke, *Political Essays*, 223-4. Mark Goldie estima que la fecha de redacción sería alrededor del año 1674.

tenemos suficientes antecedentes para pensar que el filósofo efectivamente tenía en mente el propósito de conciliar la tolerancia de los católicos fieles al rey de Inglaterra, y los ‘papistas’ sediciosos que no debían ser tolerados.³⁶

Esto queda además demostrado de manera patente en la correspondencia de Locke. El 6 de junio de 1689, ya en Londres, Locke le escribe a van Limborch celebrando el ‘Act of Toleration’ de mayo de ese mismo año. De acuerdo al filósofo, con esta declaración se establecía la tolerancia por ley en Inglaterra, aunque “quizá no con la amplitud de rango deseada por usted y todos aquellos como usted que son verdaderos cristianos y están libres de ambición y envidia”. Dentro de los límites que Locke identifica en la nueva legislación, señala el deber para los “romanos” de efectuar el ‘Oath of Allegiance’ y de renunciar a la transustanciación (SC: 140). Es posible que Locke haya estado pensando que esto último no era necesario, tal como señalaba en la *Epistola* que aquella doctrina era completamente inofensiva. Pero en otra carta posterior a van Limborch, Locke es más tajante en distinguir entre ‘papistas’ que quedaban fuera del rango de la tolerancia y católicos romanos que debían ser tolerados:

Among those who profess the name of Christians I recognize only two classes, Evangelical and Papists: the latter those who, as if infallible, arrogate themselves dominion over the consciences of others; the former those who, seeking truth alone, desire themselves and others to be convinced of it only by proofs and reasons; they are gentle to the errors of others, being not unmindful of their own weakness; forgiving human frailty and ignorance, and seeking forgiveness in turn [Entre aquellos que profesan el nombre de cristianos, reconozco solo dos clases, evangélicos y papistas: los últimos son quienes, como si fueran infalibles, se arrojan a sí mismos dominio sobre las conciencias de los demás; mientras que los primeros, buscando solo la verdad, desean para sí mismos y los demás estar convencidos de ello por pruebas y razones; son indulgentes ante los errores de los otros, concientes de su propia debilidad; perdonando la fragilidad e ignorancia humana, y buscando el perdón como retribución] (SC: 270).

Aquí aparece otra vez el modelo de la ética para caballeros, postulado por Locke como el comportamiento adecuado para un seguidor del Evangelio. Para Locke, el ‘papista’ es mucho más que el católico romano intolerante; implica una forma de vida que no es tolerable debido a los peligros que implica para la seguridad de la sociedad, de la misma manera que para Bayle y Rawls tampoco son tolerables quienes ponen en riesgo la seguridad de las personas.

³⁶ Algunos teólogos católicos, como Francisco Suárez, postulaban también la idea de que el Papa no tenía facultades para regular el orden civil. Por ejemplo, Suárez escribió su obra *Defensio Fidei* para refutar la tesis de Jacobo I, según la cual los reyes católicos tenían la potestad para regular asuntos civiles. Cfr. Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, 60-3.

III

A diferencia del caso de los católicos, sobre los ateos hay un pasaje expreso de la *Epistola* en que Locke les niega el derecho a la tolerancia:

Those are not at all to be tolerated who deny the being of God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all. Besides also, those that by their atheism undermine and destroy all religion, can have no pretence of religion whereupon to challenge the privilege of a toleration [No deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios, y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegio de tolerancia] (LCT: 47 [110]).

Esto también es un lugar común entre los autores de la ‘república de las letras’. Para Aubert de Versé, los herejes eran personas bienintencionadas y pacíficas; los ateos que negaban la existencia de Dios eran, en contraste, corruptos y amenazadores.³⁷ Lo mismo ocurría en el caso de Bayle al momento de escribir el *Commentaire philosophique*, donde niega que su defensa de los derechos de la conciencia abriera la puerta de la tolerancia a los ateos:

Un ateo, incapaz de ser promovido a predicar sus principios por cualquier motivo de conciencia, nunca podrá invocar la frase de San Pedro, *es mejor obedecer a Dios que a los hombres*; lo cual vemos con razón como la barrera que ningún juez secular puede traspasar, y como el inviolable asilo de la conciencia. Un ateo, desprovisto de esta gran protección, queda expuesto con justicia a todo el rigor de las leyes; y el momento en que predique sus nociones, después de que se le advierte, puede ser con justicia castigado como un promotor de la sedición.³⁸

Sin embargo, después de publicar esta obra, Bayle se mostraría con mayor indulgencia hacia los ateos, al igual que van Limborch. Pero para Locke, los ateos representaban una grave amenaza para la sociedad, debido a que los castigos y premios de Dios eran los que para él persuadían a los hombres a actuar en forma virtuosa y a obedecer. El problema es que para Locke la única base de la moralidad es Dios. Por lo tanto, como lo señala Harris, “el creer en Dios sería una condición para actuar moralmente”.³⁹ Dunn lo pone quizá en términos demasiado dramáticos, al señalar que Locke veía el ateísmo “como una suerte de equivalente espiritual del

³⁷ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, 695.

³⁸ Bayle, *A Philosophical Commentary*, 243.

³⁹ Harris, *The mind of John Locke*, 189.

SIDA, en el entendimiento contemporáneo más histórico de este concepto”.⁴⁰ En otro artículo, Dunn señala con algo de humor que la postura de Locke respecto a los ateos “es difícilmente una exclusión que cualquier sociedad actual de Occidente consideraría como un suministro muy generoso de libertad de pensamiento –a pesar de que podría evocar algunos aplausos en Teherán”.⁴¹ No podía confiarse en los ateos, debido a que no tenían la noción de castigos y premios divinos. Este es el problema que presentaban. Locke se refiere en términos duros a ellos también en el *Essay*, donde comenta que por ahora pocos son los “libertinos miserables” que confiesen su ateísmo, pero que de no ser por los castigos de los gobernantes muchos más “proclamarían su ateísmo abiertamente como lo pregonan con sus vidas” (ECHU: I-IV: § 8). Este último pasaje revela el temor de Locke de que si las leyes no prohibieran las defensas públicas del ateísmo, muchos de ellos, en una expresión de Alex Tuckness, ‘saldrían de los roperos’ a pregonar sus doctrinas.⁴²

IV

Existen algunas posibles maneras de moderar la fuerza con que Locke le niega la tolerancia a los ateos. Con esto, no pretendo contradecir el tenor de sus textos, ni mucho menos llegar a la conclusión circular de que Locke, enfrentado a las circunstancias actuales, habría tolerado a los ateos.⁴³ Pero hay pasajes en los cuales el rigor en contra de los ateos es reducido. Por ejemplo, en el *Essay* enumera las diversas formas por las cuales los hombres podrían llegar a concebir la idea de que se deben mantener las promesas:

That men should keep their compacts, is certainly a great and undeniable rule in morality. But yet, if a Christian, who has the view of happiness and misery in another life, be asked why a man must keep his word, he will give this as a reason; because God, who has the power of eternal life and death, requires it of us. But if a Hobbist be asked why, he will answer, because the public requires it, and the Leviathan will punish you, if you do not. And if one of the old heathen philosophers had been asked, he would have answered, because it was dishonest, below the dignity of a man, and

⁴⁰ Dunn, “What is Living and What is Dead”, 19.

⁴¹ Dunn, “The Claim to Freedom of Conscience”, 179.

⁴² Tuckness, “Rethinking the Intolerant Locke”, 297.

⁴³ Esto sugiere Rawls en “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, 92. El argumento es circular porque nada nuevo nos dice acerca del pensamiento de Locke, y lo mismo alguien podría sostener que ante las circunstancias actuales, Locke no habría defendido la tolerancia. Algo similar ocurre con la hipótesis de David J. Lorenzo en “Tradition and Prudence in Locke’s Exceptions to Toleration”, donde se señala que Locke habría excluido de la tolerancia a católicos y ateos basado en los argumentos tradicionales de la época. El texto no explica el grado de intolerancia que Locke estaba dispuesto a aplicar en contra de los ateos, a lo más entrega una perspectiva acerca de los argumentos tradicionales en contra de católicos y ateos disponibles en la época del filósofo.

opposite to virtue, the highest perfection of human nature, to do otherwise [Que los hombres guarden sus compromisos es, sin duda, una importante e innegable regla moral; pero, con todo, si se pregunta a un cristiano, que tiene la perspectiva de la felicidad o de la desgracia en otra vida, por qué motivo está un hombre obligado a mantener su palabra, dará como razón que Dios, que es el poder de la vida y de la muerte eternas, así lo requiere de nosotros. Pero si se le hace la misma pregunta a un sectario de Hobbes contestará que el público así lo requiere, y que si no lo hace el Leviatán lo castigará. Y si a uno de los antiguos filósofos paganos se le hubiera hecho la misma pregunta habría replicado que obrar de otro modo era deshonesto, degradante para la dignidad humana y contrario a la virtud, la más alta perfección de la naturaleza humana] (ECHU I-III: § 5).

De acuerdo a Marshall, con los “antiguos filósofos paganos” Locke se estaría refiriendo a Cicerón.⁴⁴ Como sugiere Waldron, este pasaje además permite concluir que Locke estaba pensando en una idea similar a la del ‘consenso traslapado’ [*overlapping consensus*] de Rawls, en el sentido de que cristianos y ateos como Hobbes y Cicerón podían llegar, aunque por distintos caminos, a la misma conclusión de que las promesas deben cumplirse.⁴⁵ Según Waldron, el asunto acerca de qué hacer con el ateo que no debe ser tolerado era bastante embarazoso para Locke. Uno de los argumentos más poderosos de la *Epistola* consiste en señalar que las creencias no están sujetas a la voluntad.⁴⁶ Esto también podría aplicarse para el caso de un ateo, puesto que este no puede elegir creer en Dios. Podría decirse entonces que ellos no pueden ser tolerados porque con sus creencias nada invierten para el camino a la salvación. Este es uno de los principales argumentos con los cuales autores como Dunn concluyen que la solución de Locke habría sido la persecución de los ateos.⁴⁷ Sin embargo, como afirma Waldron, este argumento no funciona. La teoría de la *Epistola* es que la relación de cada hombre con Dios es inviolable, y de nada sirve la coacción para cambiar esa relación. Pero esto es independiente de si la persona es creyente o no, porque se trata de la relación misma entre la persona y Dios, y no de aquello que crea la persona acerca de la relación. Además, todos los argumentos de Locke en contra de la coacción pueden aplicarse también a los ateos. El empleo

⁴⁴ Mashall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, 302.

⁴⁵ Cfr. Rawls, *Liberalismo político*, 137-70. “Intuitivamente expuesta”, como señala Carlos Peña, la idea de ‘consenso traslapado’ “sugiere que las diversas doctrinas comprensivas e irreconciliables (cuyo modelo más característico son las guerras de religión) alcanzan, sin embargo, una coincidencia parcial en la esfera o en el dominio de lo político” (Peña González, “Rawls: Equilibrio reflexivo, constructivismo y razón pública”, 410).

⁴⁶ Un argumento similar puede encontrarse en Williams, “Deciding to believe”.

⁴⁷ Dunn, “The Claim to Freedom of Conscience”, 181.

de la fuerza solo podría generar un deseo de declarar que Dios existe y actuar conforme a sus mandatos, pero no una genuina creencia.⁴⁸

Tuckness ofrece una interpretación posible de la exclusión de los ateos distinta a la recién criticada de Dunn. Este autor propone un entendimiento del concepto de ‘bien público’ que Locke define en la *Third letter* (TLT: 213), pero que puede extenderse también como una interpretación de la *Epistola*. En la *Third letter*, Locke le reprocha a Proast que entienda como un deber de la ley natural para los gobernantes el promover la ‘verdadera’ religión, lo cual provocaría más daño que beneficios, según Locke, pues uno de cada cien (incluso mil) gobernantes acierta al determinar cuál es esa ‘verdadera’ religión. Para Locke en consecuencia, al dictar Dios la ley natural que los gobernantes debían seguir, estaba al tanto de la falibilidad que las personas tienen para interpretarla y llevar a cabo sus mandatos. Según Tuckness, con la idea de la falibilidad de los gobernantes Locke apunta a que el bien público no es cualquier cosa que le parezca una buena idea a un magistrado en particular, sino que un gobernante debe definir el bien público incluso para sí mismo con la siguiente pregunta: “¿Bajo qué entendimiento de bien público debieran todos los magistrados actuar?”⁴⁹ Con este esquema, para que un gobernante estime que los ateos deben ser perseguidos, debe cuestionarse primero si la supresión de este grupo resulta necesaria para la existencia de cualquier sociedad, y no solo la suya. Se requeriría una mayor carga de la prueba que el mero argumento del bien de la sociedad en particular. Luego Tuckness propone dividir en cuatro niveles desde lo más general a lo más específico el argumento de Locke: (1) un primer nivel fundacional, donde se encuentran las premisas teológicas acerca de Dios, la igualdad de las personas y la ley natural; (2) un segundo nivel con el requerimiento de que nuestros principios políticos fuesen también deseados para otras personas que son falibles y parciales como nosotros; (3) el principio específico de que el magistrado no debe tolerar aquellas creencias que serían incompatibles con la sociedad civil si fueran extensamente compartidas; y (4) un último nivel en el que Locke aplica el principio (3) a casos específicos, concluyendo así que al menos una versión del catolicismo y el ateísmo no debieran ser tolerados. Así, el gobernante debe siempre realizar el juicio del bien público teniendo a la vista su propia falibilidad e intentando aplicar sus conclusiones a cualquier sociedad. Como puede apreciarse, con este esquema si un magistrado decidiera que el ateísmo

⁴⁸ Waldron, *God, Locke and Equality*, 231-2.

⁴⁹ Tuckness, “Rethinking the Intolerant Locke”, 295.

no es incompatible con la sociedad civil y por ello lo tolerara, ello no afectaría al argumento de Locke más que en su nivel específico (4). Por tanto, su preocupación respecto a los ateos es similar a lo que pensaba acerca de los católicos, a saber: si era posible que ellos no socavaran los fundamentos de la sociedad civil si se los toleraba. En el caso de los católicos, como ya se señaló, es muy probable que Locke se haya convencido en su edad madura de que era posible distinguir entre católicos sujetos a la Corona, dignos de ser tolerados, y ‘papistas’ sediciosos, que no lo serían. En el caso de los ateos, hay buenas razones para pensar que hacia el final de su vida Locke se convencía acerca de la posibilidad de existencia de una sociedad atea. Muchos autores comenzaron a recibir evidencia de países como China por las misiones jesuitas, quienes daban cuenta de sociedades de cultura avanzada que no requerían de estructuras ni instituciones cristianas para subsistir. China, en particular, desafiaba además el relato bíblico, pues la cronología china parecía ser más antigua que la bíblica, lo cual condujo a Pascal a preguntarse: “¿A quién debo creer; a China o Moisés?”.⁵⁰

Varios autores como Malebranche y Bayle debieron enfrentar esta nueva evidencia que llegaba de Asia y que desafiaba la idea de que la sociedad requería de una estructura para subsistir. Lo mismo ocurrió con Locke. En su cuarta edición publicada en 1699, modificó el pasaje citado más arriba del *Essay*, en el que designaba a los ateos como “libertinos miserables” (ECHU: I-IV: § 8). Por cierto, no cambió esta expresión, ni su idea de que los ateos debían ser castigados por las leyes. Locke en este párrafo y los que le siguen pretende demostrar que la idea de Dios no es innata, y para ello cita a los ateos “estigmatizados en los anales de la historia”, y en la cuarta edición agrega algunas sociedades ateístas en las que “la naturaleza sin cultivo ha sido abandonada a sus propios recursos, sin contar con el auxilio de las letras, de la disciplina y de los beneficios de las artes y de las ciencias”. Sin embargo, luego añade:

But there are others to be found, who have enjoyed these in a very great measure; who yet, for want of a due application of their thoughts this way, want the idea and knowledge of God. It will, I doubt not, be a surprize to others, as it was to me, to find the Siamites of this number [Pero los hay que, habiendo gozado de esas ventajas en una medida muy considerable, sin embargo, por no haber encaminado sus pensamientos en esa dirección, carecen de la idea y del conocimiento de Dios. Será, no lo dudo, una sorpresa para otros, como lo fue para mí, saber que los siameses se encuentran en ese caso] (ECHU I-IV: § 8).

⁵⁰ Citado en Popkin, *The History of Scepticism*, 271.

A continuación Locke no solo se muestra sorprendido por el Reino de Siam, sino que también por la presencia mayoritaria de ateos en la clase intelectual y gobernante del Imperio Chino. Por tanto, ya no se trata para Locke solo de naciones primitivas las que tienen fundamentos ateos, sino de sociedades de cultura avanzada a las que admiraba, como en el caso de China. A pesar de que el contexto de este comentario es el ataque a la idea innata de la existencia de Dios, el pasaje provee de buenas razones para pensar que Locke hacia el final de su vida comenzaba a concebir la posibilidad de que el teísmo no fuera universalmente necesario para un orden político viable y estable, con lo cual se acabarían los fundamentos de Locke para excluir de la tolerancia a los ateos.⁵¹

⁵¹ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 702-3.

5.3 BORRACHOS, LIBERTINOS Y SODOMITAS

Por eso Dios permitió que fueran esclavos de pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las relaciones sexuales normales por relaciones contra la naturaleza. Igualmente los hombres, abandonando la relación natural con la mujer, se apasionaron unos por otros, practicando torpezas, varones con varones, recibiendo en sí mismos el castigo merecido por su extravío.
Romanos, 1: 26-27.

Esta última sección analiza los deberes de moralidad del magistrado reconocidos por Locke en sus escritos tardíos. Ellos consistirían en castigar ciertos vicios, como el ‘adulterio’, la ‘fornicación’, la ‘borrachería’ y el ‘libertinaje’. De ahí que pudiera pensarse que Locke excluiría de la tolerancia a los individuos que practican estos vicios, infringiendo su propio principio de no mezclar los asuntos civiles y religiosos, establecido tanto en el *Essay concerning Toleration* como en la *Epistola*. Ya en la *Epistola* se encuentra presente una preocupación por eliminar estos vicios, aunque se expresa de manera un tanto vaga: es un deber que corresponde a todos los cristianos erradicarlos. En la *Second letter* y en especial en la *Third letter*, señala en cambio de forma expresa que suprimirlos es un deber del magistrado. ¿Se trata de una reformulación del argumento inicial o es solo una defensa? Sería casi imposible determinarlo. Por cierto, a muchos nos gustaría que no hubiese afirmado esto, pues hace temblar los fundamentos de su distinción entre los asuntos civiles de los religiosos. De hecho, el principal argumento del propio Locke en el *Two Tracts* para oponerse a la tolerancia era que en la práctica casi cualquier cosa podía invocarse como creencia religiosa. En esta sección se intenta ‘entender’ –en el sentido de Tully– estos argumentos tardíos de Locke dentro de su teoría y su contexto institucional y político.⁵² Se argumenta que Locke imponía el deber de moralidad para el gobernante no por considerar que estas conductas eran pecados –que, desde luego, para él lo eran–, sino como perniciosas para la sociedad, de una manera similar al ateísmo. Además, dentro del contexto de la ‘república de las letras’, Locke se estaba defendiendo de las acusaciones que estos autores recibían constantemente de promover los vicios del ‘libertinaje’ y la ‘sodomía’. Tal vez aquello que motivó a Locke para redactar los pasajes de la *Third letter* fue dejar tranquilos a sus

⁵² Tully, “Locke’s analysis of property”, 99. Véase más arriba, sección 2.3 nota 64 para una breve explicación.

contemporáneos, aclarándoles que el principio de tolerancia no promovería los vicios que tanto se temía provocaría la libertad religiosa. Además, es posible que haya querido defenderse de acusaciones como la de Edwards –“el serrallo de Oates”–, similares a las que recibieran autores como Bayle, Le Clerc y Aubert de Versé.

I

En el *Essay concerning Toleration* Locke determina de manera radical cuáles son los asuntos que conciernen al gobernante y cuáles no. Como se señala más arriba en la sección 4.1, Locke distingue entre tres opiniones y acciones: (1) las que no atañen en absoluto al gobierno y la sociedad; (2) las que por naturaleza no son ni buenas ni malas, pero afectan a la sociedad y al trato que los hombres tienen entre sí; y (3) las que afectan a la sociedad y son buenas o malas en sí mismas, como las virtudes y los vicios morales (ECT: 25). En esta parte del trabajo interesa la tercera clase de opiniones y acciones, las que identifica con “los deberes de la segunda tabla” (ECT: 35).⁵³ Locke advierte que la moderación de los vicios es un soporte necesario para el Estado, y que por ello los magistrados nunca han establecido la práctica de un vicio o prohibido la práctica de una virtud. Luego afirma:

Permítaseme decir, sin embargo, que, por muy extraño que pueda parecer, el legislador no tiene competencia alguna acerca de las virtudes y los vicios morales, y que no debería obligar a que se cumplan los deberes de la segunda tabla, excepto en la medida en que éstos [sic] sirvan para lograr el bien y la preservación de la humanidad bajo gobierno (ECT: 36).

Luego agrega Locke que los asuntos relativos a las virtudes y los vicios es un asunto privado entre Dios y el alma humana sola. Por lo demás, es común en las legislaciones que no se ordene la práctica de las virtudes, y por otra parte, que se permitan ciertos vicios. Así, en cuanto a los vicios “tenemos un ejemplo en la codicia, la desobediencia a los padres, la ingratitud, la malicia, el deseo de venganza y varios otros; y, sin embargo, el magistrado nunca esgrime su espada contra ellos” (ECT: 37). En cuanto a la práctica de las virtudes, el filósofo señala:

Nadie duda que socorrer a los pobres con limosnas, aunque sean mendigos, es, si se les ve en necesidad, considerado como virtud en términos absolutos, y un deber de cada hombre en particular; y sin embargo, dar limosna es algo que nos está prohibido por la ley por el rigor del castigo; pues bien, nadie se queja en este caso de que la ley ha violado los dictados de su conciencia, o de haber perdido la libertad (ECT: 37-8).

⁵³ Carlos Mellizo, en su edición castellana del *Essay concerning Toleration*, sostiene que Locke se estaría refiriendo al segundo mandamiento de los dos en los que Cristo resume el Decálogo, el que impone los deberes con el prójimo.

Locke pretende concluir que el gobernante ni está obligado a castigar todos los vicios, ni tampoco a ordenar la práctica de todas las virtudes. La ley de Dios prohíbe el vicio, agrega, pero las leyes humanas determinan en qué medida se lo castiga. A pesar de que en la *Epistola* también hay una clara defensa de la separación de los asuntos eclesiásticos de los civiles, sin embargo se señala que “quienquiera que desee sinceramente alcanzar el Reino de Dios” debe dedicarse a erradicar “el adulterio, la fornicación, la impureza, la lascivia, la idolatría y otras cosas semejantes” (LCT: 7 [64]).⁵⁴ Este “quienquiera” es bastante vago. Locke parece referirse a todos los creyentes. Sin embargo, el gobernante no debiera entenderse incluido, puesto que en otro pasaje discute en forma expresa la situación de los idólatras, concluyendo que ellos deben ser tolerados (LCT: 35 [96]). Esto por efecto de su argumento de reciprocidad: si autorizara el uso de la fuerza en contra de las Iglesias idólatras en Inglaterra, ello también implicaría legitimar la aplicación de coacción sobre la Iglesia Anglicana en Constantinopla, pues es evidente para el filósofo que ella sería considerada como idólatra en ese lugar. Incluso Locke señala unas líneas más adelante que el hecho de considerarse pecado la idolatría –y con ello podrían agregarse los demás vicios que enumera, como el ‘adulterio’ o la ‘lascivia’– no conlleva la necesidad de prohibición. Según Locke, nadie estaría en desacuerdo al afirmar que la avaricia, la falta de caridad, la ociosidad y muchas otras cosas son pecado, pero a nadie se le ocurriría pensar que por ello debieran ser prohibidas por el magistrado. Sobre esto también se provee de un ejemplo notable:

Nay, even the sins of lying and perjury are nowhere punishable by laws; unless in certain cases, in which the real turpitude of the thing, and the offence against God, are not considered, but only the injury done unto men's neighbours, and to the commonwealth. And what if, in another country, to a Mahometan or a pagan prince, the Christian religion seem false and offensive to God; may not the Christians, for the same reason, and after the same manner, be extirpated there? [Las leyes nada dicen contra los mentirosos, ni siquiera contra los perjuros [sic], excepto en aquellos casos en los que su torpeza y la ofensa contra Dios no se toman en cuenta, sino solamente la injuria hecha al Estado y a los prójimos. ¿Y qué si a un mahometano o a un príncipe

⁵⁴ Para Cranston, la ausencia de estas ‘inmoralidades’ en el *Essay concerning Toleration* se explicaría por la vinculación de Locke con Shaftesbury en la época, con lo cual no podría haber incluido el filósofo comentarios de esta clase. Según Cranston, “dada su forma de vida [la de Shaftesbury], él no habría apreciado ataques sobre la inmoralidad sexual” (Cranston, “John Locke and the case for toleration”, nota 34). A lo que apunta Cranston con este comentario es a la noción muy común que se tenía de Shaftesbury como un libertino sexual. No se sabe cuánto de ello sea verdad y cuánto haya sido inventado por sus enemigos políticos. Incluso el mismo Cranston en su biografía de Locke señala: “creo que la reputación de Ashley como un voluptuoso fue construida por sus enemigos y críticos, porque no fueron capaces de encontrar suficientes argumentos para criticarlo como estadista” (Cranston, *John Locke*, 108).

pagano la religión cristiana les parece falsa y ofensiva a Dios? ¿No podrán los cristianos, por la misma razón y de la misma manera, ser extirpados?] (LCT: 37 [98]).

Así, el filósofo en virtud del argumento de la reciprocidad se acerca a la misma conclusión del *Essay concerning Toleration*: el gobernante no está autorizado para regular las virtudes y vicios morales. Solo hay un deber moral para los cristianos de combatir las inmoralidades, pero ello dentro de los límites exigidos tanto por la ética para caballeros como por el principio de tolerancia, esto es, por la conversación respetuosa y caritativa. A Locke no le parecería nada de raro que los padres incentivaran a sus hijos a no mentir y, en general, a no cometer pecados. Pero tratándose de los juicios relativos a los demás, se debía ser muy cuidadoso, prefiriendo el silencio antes que la confrontación violenta.⁵⁵

II

Los primeros pasajes en los cuales Locke parece revertir la idea de que los magistrados no deben interferir en los asuntos relativos a los vicios y virtudes morales, aparecen en la *Second letter*. Proast había citado varios pasajes bíblicos para argumentar que el magistrado debía forzar la religión, entre ellos Juan 7:17, “el que haga la voluntad de Dios, comprobará si mi enseñanza viene de él, o si hablo por mi propia cuenta”. Señala Locke que este texto solo prueba que

a good life is the only way to seek as we ought; and that therefore the magistrates, if they would put men upon seeking the way of salvation as they ought, should, by their laws and penalties, force them to a good life; a good conversation being the readiest and surest way to a right understanding. Punishments and severities thus applied, we are sure, are both practicable, just, and useful [una buena vida es la única forma de buscar lo que debemos; y por lo tanto los magistrados, si dispusieran a los hombres en la búsqueda de la salvación como debieran, debiera, por sus leyes y penas, forzarlos a una buena vida; siendo una buena conversación el mejor y más seguro camino para un entendimiento correcto. Los castigos y severidades así aplicados, estamos seguros, son practicables, justos y útiles] (SLT: 66).

La manera más natural de leer este pasaje sería concluir que para Locke la justicia, practicabilidad y utilidad de las penalidades se deriva de su efectividad en asegurar la búsqueda de salvación de las personas, lo cual implicaría una razón religiosa para que el magistrado promoviera la moralidad. Sin embargo, el pasaje no es lo suficientemente preciso, y como señala Marshall, Locke podría haber querido insinuar que estas penas eran justas porque en

⁵⁵ Más sobre estas virtudes de la ética para caballeros en la sección 3.1.

forma separada procurarían otros intereses puramente civiles que estuvieran conectados con una buena vida. Podría también argüirse que Locke aprobaba el uso de la fuerza para asegurar una ‘buena vida’ referida solo a la prevención de la injusticia y el aseguramiento de la preservación.

Pero en la *Third letter* el asunto se vuelve más oscuro. A pesar de que sostiene que el gobernante no puede imponer la moralidad más allá de la justicia en temas como la envidia, falta de caridad y mentira, en otros pasajes plantea un deber de moralidad para el magistrado en varias materias relacionadas con los vicios morales. No queda claro si Locke consideraba que estos vicios eran dañinos para otros o sediciosos, o si pensaba que la moralidad necesaria para asegurar la justicia y preservación debía ser expandida de una manera un tanto contradictoria con sus escritos anteriores, en los que se oponía a forzar a los hombres a ser saludables o ricos.⁵⁶ Proast había argumentado que los deseos de los hombres les impedirían aceptar la ‘verdadera’ religión si no eran forzados por el magistrado a considerarlo mediante medidas ‘moderadas’ de coacción. Locke, en forma similar a la *Second letter*, argumenta que la única manera en que la fuerza podía ser útil para la religión era con la “dominación de los deseos”, dirigiendo medidas en contra del “orgullo, injusticia, pillaje, lujuria y libertinaje, y aquellas otras inmoralidades que se someten a su jurisdicción [del magistrado], y pueden ser corregidas por los castigos” (TLT: 468). Este pasaje todavía puede leerse como vicios que solo son castigables en la medida en que provoquen daño e injusticia. El problema es determinar si Locke quiere afirmar que estas ‘inmoralidades’ se someten a la jurisdicción del gobernante porque amenazan la paz civil o porque inevitablemente conducen a la injusticia o sedición. Comentando acerca de la postura de Proast, según la cual el daño de la corrupción en contra de la ‘verdadera’ religión debía ser contrarrestado con la extirpación de los deseos, agrega Locke:

The drunkard must part with his cups and companions, and the voluptuous man with his pleasures. The proud and vain must lay by all excess in apparel, furniture, and attendance; and money (the support of all these) must be got only by the ways of justice, honesty, and fair industry: and every one must live peaceably, uprightly, and friendly with his neighbour. Here then the magistrate's assistance is wanting: here they may and ought to interpose their power, and by severities against drunkenness, lasciviousness, and all sorts of debauchery; by a steady and unrelaxed punishment of all the ways of fraud and injustice; and by their administration, countenance, and example, reduce the irregularities of men's manners into order, and bring sobriety, peaceableness, industry, and honesty into fashion [El borracho debe apartarse de sus copas y compañeros, y el voluptuoso de sus placeres. El orgulloso y vanidoso debe alejarse de todos los excesos en el vestuario, muebles y asistencia; y el dinero (en

⁵⁶ Marshall, *John Locke: Religion, Resistance and Responsibility*, 378-9.

apoyo de todo ello) solo debe ser obtenido por medios justos, honestos y equitativa diligencia; y todos deben vivir pacífica, honrada y amistosamente con sus vecinos. Aquí entonces la ayuda del magistrado es requerida: aquí ellos pueden y debieran interponer su poder y severidad en contra de la borrachería, lascivia, y todo tipo de libertinaje, mediante firmes y estrictos castigos de todas las formas de fraudes e injusticias; y por su administración, apoyo y ejemplo, conducir las irregularidades en los modales de los hombres hacia el orden, y convertir en costumbres la sobriedad, pacifismo, diligencia y honestidad] (TLT: 469).

El gobernante debía promover la justicia, y para obtenerla se requería de una vida honesta, sobria y honrada, asegurada con la influencia del ejemplo y estímulos del magistrado. Sin embargo, Locke también estaba considerando leyes y castigos en contra de la ‘borrachería’ y ‘libertinaje’. Pero hay varios factores que subyacen en estos argumentos. Locke intenta en la *Third letter* revertir las acusaciones de Proast de que la tolerancia conduciría a una especie de hedonismo, y por ello distingue entre un deber del gobernante de promover la religión por la fuerza y el deber de establecer las partes de la moralidad necesarias para asegurar la justicia y la preservación de la sociedad, las cuales incidentalmente ayudarían a promover la religión. El magistrado, en este sentido, estaría cumpliendo con el deber que tienen todos los cristianos de ayudar a salvar las almas de los demás, pero el uso de la fuerza solo sería legítimo sobre la base de intereses civiles. Durante el último período de su vida, Locke se convenció de que la regulación gubernamental que forzara a las personas a llevar una vida honesta y sobria era necesaria para la preservación de la sociedad. En este sentido deben entenderse sus comentarios acerca de la clase trabajadora que tanto escandalizaron a Macpherson.⁵⁷ Locke proponía que todos los pobres capaces de trabajar debían hacerlo en la marina o en los *workhouses*, y que el gobierno debía incentivar el trabajo honesto, criticando la holgazanería con bastante rigor. En un manuscrito inédito citado por Marshall titulado “Labour” de 1693, Locke agrega que si los gobiernos no promovían de manera efectiva el trabajo honesto, descuidarían “la felicidad de las personas”, y con ello “su propia paz y seguridad”.⁵⁸ Por lo tanto, pareciera ser que en estos pasajes de la *Third letter* Locke no traiciona la línea central de sus argumentos desde 1667, sino que más bien ocurrió un cambio en su postura acerca de que la reforma moral era requerida para la mantención de la paz y seguridad de la sociedad civil.

⁵⁷ Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, 191-2. Para más detalles sobre esto, véase más arriba sección 2.3.

⁵⁸ Citado por Marshall, *John Locke: Religion, Resistance and Responsibility*, 381-2.

III

El contexto institucional también aporta elementos que permiten entender de mejor manera el cambio en el pensamiento de Locke. Como señala el primer capítulo de esta tesis, la literatura patrística asociaba a los herejes y cismáticos con el ‘libertinaje sexual’. Ejemplos de ello son las acusaciones medievales en contra de los cátaros y *waldensians*, y los polémicos ataques de ambos lados durante la Reforma entre católicos y protestantes. También religiones distintas al cristianismo, como el Islam, eran asociadas en forma frecuente con la ‘sodomía’, ‘adulterio’ y ‘fornicación’. Por ello, las defensas por la tolerancia a herejes, cismáticos, judíos y musulmanes se representaban como defensas del ‘libertinaje sexual’ y ‘sodomía’ imputadas a estos grupos. Autores como Pierre Jurieu sostenían que estos trabajos, al favorecer la tolerancia, permitían también estos vicios. Por ello, una preocupación constante de los autores de la ‘república de las letras’ fue negar esta acusación.⁵⁹ Así se entiende la indignación de Locke cuando Edwards lo designó como el “serrallo de Oates”. Es muy posible que Locke haya tenido en mente este tipo de acusaciones al escribir en la *Third letter* los deberes de moralidad para los gobernantes.

A fines del siglo XVII comenzó a circular una gran variedad de ideas ‘libertinas’ que con frecuencia eran confundidas con las defensas de la tolerancia. Estos autores ‘libertinos’ solían recopilar materiales de Hobbes y Spinoza para descalificar o ridiculizar las doctrinas centrales del cristianismo como el pecado original y la Trinidad.⁶⁰ Muchos autores combinaban estos argumentos con una defensa del ‘libertinaje sexual’, como ocurre en el caso de John Wilmot, conde de Rochester, cuya poesía sería ampliamente conocida en Inglaterra por su infamia. Rochester veía la gratificación de los apetitos naturales como algo legítimo, a menos que con ello se causara daño a otro. La restricción del uso de la mujer solo en el matrimonio le parecía una irrazonable imposición sobre la libertad de los hombres.⁶¹ Muchos de los autores de la ‘república de las letras’ defendían el cristianismo de este tipo de ataques. Burnet personalmente intentó convertir a Rochester al cristianismo y publicó en 1680 una obra muy popular que registra sus ataques al ‘libertinaje’ de Rochester, con el título *Some Passages of the Life and Death of...Rochester*. En *Some Passages*, Burnet sostiene que el ‘libertinaje’ de Rochester es

⁵⁹ Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 706.

⁶⁰ Cfr. Berman, *A History of Atheism in Britain e Israel, Radical Enlightenment*.

⁶¹ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 708.

dañino para la sociedad y no merece ser tolerado. Solo corresponde tolerar lo inofensivo. Agrega además que hay suficiente evidencia para creer en el cristianismo. La autoridad de las Escrituras está respaldada por el testimonio de los milagros. Similares argumentos pueden encontrarse en un tratado que publicara Le Clerc en 1697, *A Treatise of the Causes of Incredulity*. En este texto Le Clerc criticaba a los caballeros de la nobleza y cortesanos por sus modales corruptos, que dudaban de la cristiandad por sus disposiciones viciosas y sus ansias por elevarse sobre lo vulgar. Locke le envió comentarios a Le Clerc sobre el *Causes of Incredulity*, y por ello no es de extrañar que muchos de los argumentos de Le Clerc se vieran reflejados en el *Reasonableness of Christianity*. Entre los libros que poseía Locke, pueden encontrarse varias obras de estos autores ‘libertinos’, como las de Charles Blount y la poesía de Rochester. Locke pudo haber tenido en mente las obras de Blount al componer el *Reasonableness of Christianity*, para demostrar la necesidad del cristianismo, y la poesía de Rochester cuando excluye la poesía en forma expresa de las lecturas para un caballero (STCE: 174).⁶²

La oposición de Locke al ‘libertinaje’ puede entenderse en este contexto global, y así también sus ataques en contra de la ‘sodomía’ de los *Two Treatises*, donde sostiene que “el incesto, el adulterio y la sodomía” son contrarios “a la intención primordial de la naturaleza, que no es otra que el aumento de la humanidad y la máxima perpetuación de la especie”, “siendo la seguridad del lecho matrimonial un requisito imprescindible para este propósito” (TTG I: § 59). Lo mismo ocurre cuando comenta el pasaje de san Pablo en el que rechaza la homosexualidad (Romanos 1: 26-27). Locke afirma que quienes la practican “se degradan y deshonoran a sí mismos por sus deseos no naturales”.⁶³ Para él, mantener “la seguridad del lecho matrimonial” era un deber de justicia y necesario para la preservación de la sociedad, y por ello los ‘sodomitas’ no debían ser tolerados. Había que esperar hasta mediados del siglo XVIII para que autores como Beccaria, Bentham y Montesquieu rechazaran el castigo a los homosexuales, reclamando que ellos, al igual que los herejes, eran inofensivos.

⁶² Curiosamente, Locke no es tan severo con las novelas, puesto que recomienda a *Don Quijote de la Mancha* como inigualable en su “utilidad, satisfacción y constante decoro” (TRSG: 300).

⁶³ Citado en Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment*, 716.

CONCLUSIONES

Locke es inseparable de su fundamento teológico. Ello ha quedado demostrado en el capítulo II de esta tesis, por medio del concepto de libertad establecido en los *Two Treatises*, que Berlin tendría dificultades para clasificar como libertad negativa. Por cierto, tenía buenas razones para no hacerlo. Tampoco el principio de igualdad, como demostró Waldron, puede separarse de los supuestos teológicos. También se ve reflejado en su teoría de la resistencia, en la cual prescindiendo de la ‘apelación al cielo’, Locke no estaría dispuesto a considerar como legítima una resistencia, sino más bien como una rebelión sediciosa. Por ello, cabría esperar de comentaristas futuros un tratamiento de la teoría de Locke cuyo punto de partida no sea su liberalismo.¹ La posición de Strauss, según la cual el compromiso de Locke con las premisas teológicas era de apariencia más que convicción, acusación de la cual Bayle fue una gran víctima, seguirá perdiendo adeptos.² Muchos partidarios de Strauss le han concedido validez a la perspectiva teísta de Locke en fecha reciente, considerando a Dios como el legislador de la ley natural, aunque discutan acerca de su ortodoxia cristiana.³

Se ha presentado una interpretación amplia del principio de tolerancia de Locke, dentro del contexto de la ‘república de las letras’. Este conjunto de autores y prácticas de discusión tenía como base de la civilidad la ética para caballeros. Esta ética permite un trato respetuoso hacia los demás, que posibilita el encuentro respetuoso entre las diversas formas legítimas, que es una actitud propia del pluralismo valorativo de Orellana Benado.⁴ Esta tesis propone además la distinción entre los argumentos de Locke ‘en la discusión’ y los de ‘fuera de la discusión’ sobre tolerancia. El asunto parece *prima facie* una perogrullada. Sin embargo, como se ha demostrado a lo largo de todo este trabajo, muchos autores confunden los argumentos y piensan

¹ Charles Taylor, por ejemplo, justamente realiza un análisis contrario a lo que aquí se propone, concibiendo a Locke como un gran defensor de los fundamentos de teorías como la de Nozick. Cfr. Taylor, “El atomismo”.

² Strauss, *Natural Right and History*, 202-52. Más detalles sobre la acusación de Bayle en Israel, *Radical Enlightenment*, 331-41.

³ Cfr. por ejemplo Forde, “Natural Law, Theology and Morality in Locke”, 400.

⁴ Pluralismo valorativo, ética del *bien poder*, o ética para prójimos lejanos, como se prefiera. Cfr. Orellana Benado, *Pluralismo*; “La ética del *bien poder*”; y “Negociación Moral”, respectivamente.

que por el hecho de que Locke rechazara los fundamentos teológicos del judaísmo o del Islam, o que considerara al catolicismo como una religión ridícula, ellos debían entenderse excluidos. ‘En la discusión’ sobre la tolerancia, a Locke le interesa extender la tolerancia sobre todas aquellas personas que no constituyan una amenaza para la sociedad civil. En este sentido, en la sección 5.2 se ha demostrado que el filósofo estaba consciente de que era posible separar las creencias ‘sediciosas’ de los católicos de sus creencias teológicas que debían ser toleradas. Lo mismo podría afirmarse acerca de su opinión sobre los ateos, concibiendo la posibilidad de que una sociedad atea pudiese existir. No puede afirmarse lo mismo respecto a los ‘borrachos, libertinos y sodomitas’, pues Locke cada vez se fue convenciendo más de que esta clase de personas constituían un serio peligro para la sociedad, y por lo tanto no debían ser tolerados por los gobernantes. Hay que tener en cuenta, no obstante, que esa exclusión de tolerancia solo se justificaría en la teoría de Locke mientras subsistiera esa real amenaza para la sociedad, es decir, la persecución de estas formas de vida solo podía estar fundamentada en intereses civiles, nunca religiosos.

Esta clase de restricciones en la aplicación de la tolerancia hacen pensar a autores como Dunn que nada podemos aprender hoy de Locke sobre el tema. A lo largo de esta tesis se ha esbozado una interpretación distinta, que converge con la hipótesis de Tuckness.⁵ Como antes se indicó, este autor distingue cuatro niveles en el argumento de Locke: (1) un primer nivel fundacional, donde se encuentran las premisas teológicas acerca de Dios, la igualdad de las personas y la ley natural; (2) un segundo nivel con el requerimiento de que nuestros principios políticos fuesen también deseados para otras personas que son falibles y parciales como nosotros; (3) el principio específico de que el magistrado no debe tolerar aquellas creencias que serían incompatibles con la sociedad civil si fueran extensamente compartidas; y (4) un último nivel en el que Locke aplica el principio (3) a casos específicos, como el catolicismo y ateísmo. Según Tuckness, es posible desembarazarse de los niveles (1) y (4), puesto que el último de ellos se trata de aplicaciones a casos concretos que hoy serían poco plausibles. En el caso del nivel (1), Tuckness piensa que se podrían reemplazar las bases teológicas del argumento con otras nociones. Por ejemplo, alguien podría sostener el principio de igualdad por diferentes razones. Como demuestra Waldron, el principio de igualdad está necesariamente vinculado con las premisas teológicas, y el que los ateos “lo disuelvan todo”, en palabras de Locke, implica

⁵ Tuckness, “Rethinking the Intolerant Locke”, 295-8.

también que ellos destruirían la igualdad. Por eso, según Tuckness, habría que encontrar otros fundamentos del principio de igualdad y los niveles (2) y (3) podrían ser operativos en una sociedad moderna, entregando argumentos razonables para personas que no valoran la diversidad de valores.

¿Será necesario, como la mayoría de los autores ha creído, desvincular la teoría de Locke de su carácter partisano religioso para que pueda aprenderse algo de ella? Esta tesis concibe a Locke de otra manera, como un precursor de la ética pluralista, con sus nociones de civismo latentes en todos los círculos de discusión de la ‘república de las letras’. La ética para caballeros es sin duda una condición necesaria del encuentro respetuoso entre la diversidad legítima.⁶ Además, el principio de tolerancia de Locke es pluralista en el sentido de reconocer diversas formas legítimas para alcanzar la salvación. No valoraba la diversidad como Mill, pero esto no significa que nada pueda aprenderse de los argumentos a favor de la tolerancia de Locke. Como señalé en la introducción, citando a Cranston, la tolerancia es un tema que no nos resulta grato de por sí, puesto que surge de temas que nos son desagradables, como la subversión, el fanatismo y la pornografía.⁷ Precisamente por ello el reconocimiento de un cierto estatus que le da Locke a formas de vida distintas es valiosa. Se trata de una teoría partisano de tolerancia, puesto que tiene su compromiso bastante claro con las premisas teológicas. Por el hecho de ser partisano es que la hipótesis resulta valiosa para la filosofía actual, puesto que Locke extendió el derecho a ser tolerados a quienes él pensaba que estaban completamente equivocados, como se ha indicado en el caso de católicos, judíos y musulmanes, y también los protestantes disidentes en Inglaterra. Por lo tanto, la distinción de Orellana Benado entre ‘vivir como valores’ y ‘tratar como valores’ ya estaba presente en Locke, con la idea de tratar con respeto formas de vida a las cuales no aspiraba a pertenecer.⁸ Las costumbres que Locke no

⁶ Ética pluralista en el sentido de Orellana Benado, *Pluralismo*; “La ética del *bien* poder”; y “Negociación Moral”.

⁷ Cranston, “John Locke and the case for toleration”, 78.

⁸ La distinción entre vivir como valores y tratar como valores, expuesta en pocas palabras, consiste en sostener que cada individuo pertenece a una cierta identidad, a la cual corresponden algunas creencias, prácticas o costumbres. Las personas bien pueden ‘vivir como valores’ estas costumbres, y al mismo tiempo ‘tratar como valores’ otras costumbres y creencias que pertenecen a otras identidades con las cuales pueden estar en desacuerdo o que pueden encontrar incluso irrisorias (Orellana Benado, “Humor y Pluralismo: La Victoria Más Humana”), permitiendo así el encuentro respetuoso en la diversidad legítima. El ‘tratar como valores’ implica respetar las costumbres y así, por ejemplo, si un católico invita a almorzar a un judío no le tendrá cerdo de comida; y si un judío invita a un católico a su casa un Viernes Santo no le dará de comer carne. Más sobre esto en Orellana Benado, *Pluralismo*, 61-83.

estaba dispuesto a ‘tratar como valores’ eran aquellas que ponían en peligro la existencia de la sociedad civil, de la misma manera que el pluralismo valorativo no tolera prácticas como el sacrificio humano ritual. A Orellana Benado no le interesa dialogar con seguidores de Hitler, Stalin u Osama bin Laden, de la misma manera que a Locke no le interesaba dialogar con católicos sujetos en todo ámbito al Papa, y ateos que en cualquier momento podían socavar las bases de la sociedad y destruirla.⁹ Por tanto, lo valioso del principio de tolerancia de Locke no es su neutralidad, que obviamente no tiene, sino el mérito de reconocerles un cierto valor a prácticas que él consideraba equivocadas, sin lo cual el encuentro respetuoso en la diversidad legítima, en el que la buena conversación y el civismo fuesen los elementos dominantes no podría prosperar. Esto puede aprenderse de la teoría partisana de Locke, pues le entrega razones a un creyente de hoy, ya sea budista, cristiano, hindú, judío o musulmán, que todas las creencias religiosas tienen derecho a ser toleradas, y por lo tanto se trata de argumentos efectivos para quienes no valoran la diversidad legítima. Los argumentos en contra de la coacción serán útiles ahora y en cualquier tiempo frente a quienes pretenden imponer su religión por la fuerza, un fenómeno que pareciera desafiar la imaginación filosófica y política a comienzos del siglo XXI tanto o más que durante la vida de Locke en el siglo XVII.

⁹ Orellana Benado, “Negociación Moral”.

BIBLIOGRAFÍA

- AARON, Richard. *John Locke*, 2ª edición, London, Oxford University Press, 1955.
- ANDRADE MORENO, Marcos. *Isaiah Berlin. Historia, Filosofía y diversidad valorativa*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008.
- ASHCRAFT, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- . "Locke's political philosophy". En: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1995] 1994, pp. 226-251.
- ASTORGA SEPÚLVEDA, Cristóbal. "Los insumos morales de la teoría republicana". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2006 (por aparecer).
- . *La celda de la virtud. De la moral maquiavélica a la república aristocrática*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008.
- BAYEFSKY, Anne F. "The Principle of Equality or Non-Discrimination in International Law". *Human Rights Law Journal*, 11(1-2): 1-34, 1990.
- BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*, edición de John Kilcullen y Chandran Kukathas, trad. desconocido, Indianapolis, Liberty Fund, 2005.
- BENNETT, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". En su: *Liberty*, edición de Henry Hardy, New York, Oxford University Press, [reimpresión 2004] 2002, pp. 166-217.
- BERMAN, David. *A History of Atheism in Britain*, Routledge, London, 1988.
- BICK, Mimi. *El debate entre liberales y comunitaristas*, trad. Malena Samaniego Salinas y Bárbara Burmeister Muñoz, Santiago de Chile, Universidad Nacional Andrés Bello, 1995.

- BOBBIO, Norberto. "La revolución: entre el movimiento y el cambio", en Fernández Santillán, José (editor), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1996, pp. 402-419.
- BRANDT BOLTON, Martha. "The Real Molyneux Question and the Basis of Locke's Answer". En: ROGERS, G.A.J. (ed.). *Locke's Philosophy: Content and Context*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 75-99.
- CARRILLO PRIETO, Ignacio. *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- CHAPPELL, Vere. "Locke on the Freedom of the Will". En: ROGERS, G.A.J. (ed.). *Locke's Philosophy: Content and Context*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 101-121.
- CHUAQUI H., Tomás. "Locke y la adulación". *Revista de Ciencia Política*, 24(2): 183-198, 2004.
- COHEN, Jonathan. "Some Jewish reflections on Locke's Letter concerning Toleration". *Cross currents*, 56: 58-78, 2006.
- CRANSTON, Maurice. *John Locke: A Biography*, New York, Oxford University Press, [reimpresión 1959] 1957.
- . "John Locke and the case of toleration". En: HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 78-97.
- DUNN, John. "Consent in the Political Theory of John Locke". *The Historical Journal*, 10(2): 153-182, 1967.
- . *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1995] 1969.
- . "Trust and Political Agency". En su: *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Oxford, Polity, 1990, pp. 26-44.
- . "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke?". En su: *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989*, Oxford, Polity, 1990, pp. 9-25.
- . "The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?". En: GRELL, Peter, ISRAEL, Jonathan y TYACKE, Nicholas,

- From Persecution to Toleration: The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1991, pp. 171-193.
- . “Measuring Locke’s Shadow”. En: LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New York, Yale University Press, 2003, pp. 257-285.
- FILMER, Robert. *Patriarcha and other Political Works*, edición de Peter Laslett, Oxford, Basil Blackwell, 1949.
- FINNIS, John. *Ley natural y derechos naturales*, trad. Cristóbal Orrego Sánchez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- FISS, Owen M. *La ironía de la libertad de expresión*, trad. Víctor Ferreres Comella y Jorge Malem Seña, Barcelona, Gedisa, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*, trad. Ulises Guinazú, 25ª edición, México DF, Siglo XXI Editores, 1998.
- FORDE, Steven. “Natural Law, Theology and Morality in Locke”. *American Journal of Political Science*, 45: 396-409, 2001.
- FOX BOURNE, H. R. *The Life of John Locke*. London, 1876, 2 vols.
- GEUSS, Raymond, *History and Illusion in Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- GUISÁN, Esperanza. *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1995.
- GODOY ARCAÑA, Óscar. “Absolutismo, tiranía y resistencia civil en el pensamiento político de John Locke”. *Estudios Públicos*, 96: 247-280, primavera 2004.
- . “Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke”. *Revista de Ciencia Política*, 24(2): 159-182, 2004.
- . “Tolerancia liberal y tolerancia católica”. *Estudios Públicos*, 93: 51-68, verano 2004.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Fundadores del Derecho Internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- GOUGH, John W. *John Locke’s political philosophy: eight studies*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- . “James Tyrrell, whig historian and friend of Locke”. *The Historical Journal* 19(3): 581-610, 1976.
- . “The development of Locke’s belief in toleration”. En: HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 57-77.

- GRANT, Ruth W. *John Locke's Liberalism*, Chicago, Chicago University Press, 1987.
- . “John Locke on Women and the Family”. En: LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New York, 2003, pp. 286-308.
- GRAY, John. *Two faces of liberalism*, New York, The New Press, 2000.
- HALEY, Kenneth Harold Dubson. *The First Earl of Shaftesbury*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- HARRIS, Ian. “The Politics of Christianity”. En: ROGERS, G.A.J. (ed.). *Locke's Philosophy: Content and Context*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 197-215.
- . *The mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting*, 2ª edición, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*, Chicago, Encyclopedia Britannica Inc., 1952.
- HORTON, John y MENDUS, Susan. “Locke and Toleration”. En su: *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 1-11.
- HUNDERT, E.J. “The making of homo faber: John Locke between ideology and history”. *Journal of the History of Ideas*, 33(1): 3-22, 1972.
- ISRAEL, Jonathan I. “Locke, Spinoza and the philosophical debate concerning toleration in the early Enlightenment (c.1670-c.1750)”. Amsterdam, *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 62(6): 1-19, 1999.
- . *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- JENKINSON, Sally L. “Two Concepts of Tolerance: Or Why Bayle is not Locke”. *The Journal of Political Philosophy*, 4(4): 302-321, 1996.
- JONES, J.R. “The Revolution in Context”. En su: *Liberty secured? Britain before and after 1688*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 11-52.
- KELLY, Erin y MCPHERSON, Lionel. “On Tolerating the Unreasonable”. *The Journal of Political Philosophy*, 9(1): 38-55, 2001.
- KELLY, P.J. “John Locke: authority, conscience and religious toleration”. En: HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 125-146.
- KENDALL, Willmoore. *John Locke and the doctrine of majority rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

- KYMLICKA, Will. "Toleration". En: HONDERICH, Ted (editor), *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 877.
- LASLETT, Peter. "John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698". *William and Mary Quarterly*, 14(3): 370-402, julio 1957.
- LOCKE, John. *Works of John Locke*, 12ª edición, Londres, 1823.
- . *Essays on the Law of Nature*, edición de W. von Leyden, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1954.
- . *Ensayo sobre el entendimiento humano*, versión española de E. O'Gorman, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- . *Some Thoughts concerning Education*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- . *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, 2ª edición de Joaquín Abellán, trad. Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa, 1997.
- . *Political Essays*, edición de Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- . *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, trad. Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, [reimpresión 2005] 1999.
- . "Of Ethick in General". En su: *Writings on Religion*, edición de Victor Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 9-14.
- . *Writings on Religion*, edición de Victor Nuovo, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- . *Selected Correspondence*, edición de Mark Goldie, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- . *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, edición de Ian Shapiro, New York, Yale University Press, 2003.
- LORENZO, David J. "Tradition and Prudence in Locke's Exceptions to Toleration". *American Journal of Political Science*, 47(2): 248-258, abril 2003.
- MACCALLUM, Gerald C. "Negative and Positive Freedom". *The Philosophical Review*, 76(3): 312-334, julio 1967.
- MACKIE, J.L. *Problems from Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- MACPHERSON, C.B. "The Social Bearing of Locke's Political Theory". En: ARMSTRONG, D.M. y MARTIN, C.B. (eds.). *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1968, pp. 199-230.

- . *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, 2ª edición, trad. Juan-Ramón Capella, Barcelona, Fontanella, 1979.
- MATAR, Nabil I. “John Locke and the ‘turbanned nations’”. *Journal of Islamic Studies*, 2(1): 67-77, 1991.
- . “John Locke and the Jews”. *Journal of ecclesiastical history*, 44: 45-63, septiembre 1993.
- MARSHALL, John. *John Locke: Resistance, Religion, and Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1996] 1994.
- . *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- MENDUS, Susan. “Locke: toleration, morality and rationality”. En: HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 147-162.
- MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*, trad. Josefa Sainz Pulido, Buenos Aires, Aguilar, 1968.
- MILTON, John R. “John Locke and the Fundamental Constitutions of Carolina”. *Locke Newsletter*, 21: 111-133, 1990.
- . “Locke’s life and times”. En: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1995] 1994, pp. 5-26.
- . “Locke at Oxford”. En: ROGERS, G.A.J. (ed.). *Locke’s Philosophy: Content and Context*, New York, Oxford University Press, 1996, pp. 29-47.
- MILTON, Philip. “John Locke and the Rye House Plot”. *The Historical Journal*, 43(3): 647-668, 2000.
- MONSON, Charles H. “Locke’s Political Theory and Its Interpreters”. En: ARMSTRONG, D.M. y MARTIN, C.B. (eds.). *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1968, pp. 179-198.
- MONTES L., Leonidas. “De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el ‘nombre general’ de propiedad en John Locke”. *Revista de Ciencia Política*, 24(2): 142-158, 2004.
- NADON, Christopher. “Absolutism and the Separation of Church and State in Locke's Letter Concerning Toleration”. *Perspectives on Political Science*, 35(2): 94-102, marzo 2006.

- NICHOLSON, Peter. "John Locke's later letters on toleration". En: HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 163-187.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, estado y utopía*, trad. Rolando Tamayo, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- ORELLANA BENADO, M.E. *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, 2ª edición, Santiago de Chile, Editorial Universidad de Santiago, 1996.
- . "Identidad, filosofía y tradiciones". En: SCRUTON, Roger. *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, 3ª edición, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 2003, pp. xiii-xxxii.
- . "Humor y Pluralismo: La Victoria Más Humana". *Tribuna Americana*, 3: 127-139, 2004.
- . "Pluralismo y la ética del bien poder". *Persona y Sociedad*, 18(2): 13-22, 2004.
- . "Negociación Moral. Ética para prójimos lejanos y la distinción entre costumbres, prácticas y acciones". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2006 (por aparecer).
- . "Tradiciones y concepciones en filosofía". En: *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Madrid, Editorial Trotta, 2007 (por aparecer).
- OWEN, J. Judd. "Locke's Case for Religious Toleration: Its Neglected Foundation in the *Essay Concerning Human Understanding*". *Journal of Politics*, 69(1), 156-168, 2007.
- PATEMAN, Carole. *The sexual contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- PEÑA GONZÁLEZ, Carlos. "Rawls: Equilibrio reflexivo, constructivismo y razón pública. El problema de la realidad y la justificación en filosofía política". *John Rawls: Estudios en su memoria. Revista de Ciencias Sociales*, 47: 333-437, 2002.
- . "Locke y la filosofía política". *Revista de Ciencia Política*, 24(2): 133-141, 2004.
- PEREIRA FREDES, Esteban. *Isaiah Berlin y P.F. Strawson: Antecedentes del pluralismo en la tradición analítica de la filosofía*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008.
- PEREÑA, Luciano (editor). *La ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.
- PERRY, John. "Locke's accidental church: the *Letter concerning toleration* and the church's witness to the state". *Journal of church and state*, 47: 269-288, 2005.

- PINO EMHART, Alberto. "El concepto de libertad en Isaiah Berlin". *Revista de Derecho y Humanidades*, 12: 172-184, 2006.
- POPKIN, Richard H. *The history of scepticism. From Savoranola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.
- POSNER, Richard A. *El análisis económico del derecho*, trad. Eduardo L. Suárez, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, [reimpresión 2005] 1971.
- . *Liberalismo político*, trad. Sergio René Madero Báez, México DF, Fondo de Cultura Económica, [reimpresión 2003] 1995.
- . "Constitutional Liberty and the Concept of Justice". En: FREEMAN, S. (ed.), *John Rawls: Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 73-95.
- RIFFO ELGUETA, Ernesto. *Explicando el derecho. Pluralismo, prácticas, e instituciones*, memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2008.
- ROGERS, G.A.J. "Innate Ideas and the Infinite: The Case of Locke and Descartes". *The Locke Newsletter*, 26: 49-67, 1995.
- RYAN, Alan. "Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie". En: ARMSTRONG, D.M. y MARTIN, C.B. (eds.). *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1968, pp. 231-254.
- . *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
- RYLE, Gilbert. "John Locke and the Human Understanding". En: ARMSTRONG, D.M. y MARTIN, C.B. (eds.). *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1968, pp. 14-39.
- SCHNEEWIND, J.B. "Locke's moral philosophy". En: CHAPPELL, Vere (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1995] 1994, pp. 199-225.
- SCHOCHET, Gordon J. "Patriarchalism, Politics and Mass Attitudes in Stuart England". *The Historical Journal*, 12(3): 413-441, 1969.
- . "Radical Politics and Ashcraft's Treatise on Locke". *Journal of the History of Ideas*, 50(3): 491-510, 1989.

- . “From persecution to ‘toleration’”. En: JONES, J.R. (ed.). *Liberty secured? Britain before and after 1688*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 122-157.
- SCHWOERER, Lois G. “Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution”. *Journal of the History of Ideas*, 51(4): 531-548, 1990.
- SKINNER, Quentin. “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. *History and Theory*, 8(1): 3-53, 1969.
- . “The paradoxes of political liberty”. En: MCMURRIN, S. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 225-250.
- . *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, trad. Juan José Utrilla, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . “Un tercer concepto de libertad”, trad. Equipo de Traductores de Estudios Públicos. *Estudios Públicos*, 92: 77-110, primavera 2003.
- SHAPIRO, Ian. “John Locke’s Democratic Theory”. En: LOCKE, John. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, New York, Yale University Press, 2003, pp. 309-340.
- STANTON, Timothy. “Locke and the Politics and Theology of Toleration”. *Political Studies*, 54: 84-102, 2006.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- STRAWSON, P.F. “Libertad y resentimiento”. En su: *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, trad. Juan José Acero, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 37-67.
- TARCOV, Nathan. *Locke y la educación para la libertad*, traducción de Cristina Piña, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1991.
- TAYLOR, Charles. “¿Cuál es el problema de la libertad negativa?”. En su: *La libertad de los modernos*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 257-282.
- . “El atomismo”. En su: *La libertad de los modernos*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, pp. 225-256.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.
- TUCKNESS, Alex. “Rethinking the intolerant Locke”. *American Journal of Political Science*, 46(2): 288-298, abril 2002.
- TULLY, James. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

- . “After the Macpherson thesis”. En su: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 71-95.
- . “An introduction to Locke’s political philosophy”. En su: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 9-68.
- . “Differences in the interpretation of Locke on property”. En su: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 118-136.
- . “Liberty and natural law”. En su: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 281-314.
- . “The framework of natural rights in Locke’s analysis of property”. En su: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 96-117.
- VERGARA LETELIER, FRANCISCO. “La escalera”. *Revista de Derecho y Humanidades*, 12: 297-306, 2006.
- WALDRON, JEREMY. *The Right to Private Property*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1988.
- . “Locke, Toleration and the Rationality of Persecution”. En: HORTON, JOHN y MENDUS, SUSAN (eds.). *John Locke: A letter concerning toleration, in focus*, London, Routledge, 1991, pp. 61-86.
- . *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- WALZER, MICHAEL. “Exodus and the Theory of Holy War: The History of a Citation”. *The Harvard Theological Review*, 61(1): 1-14, enero 1968.
- . *On Toleration*. New York, Yale University Press, 1997.
- WEBB, R.K. “From Toleration to Religious Liberty”. En: JONES, J.R. (ed.). *Liberty secured? Britain before and after 1688*, Stanford, Stanford University Press, 1992, pp. 158-198.
- WEBB, THOMAS E. *The intellectualism of Locke: An essay*, Dublin y London, Thoemmes Antiquarian Books, 1857 [reimpresión 1990 con introducción de Yolton].
- WILLIAMS, BERNARD. “Deciding to believe”. En su: *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1999] 1973, pp. 136-151.
- . “Morality and the emotions”. En su: *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, [reimpresión 1999] 1973, pp. 207-229.

- . *La ética y los límites de la filosofía*, trad. Luis Castro Leiva, Caracas, Monte Ávila Editores, 1997.
- WOLFSON, Adam. "Toleration and Relativism: The Locke-Proast Exchange". *Review of Politics*, 59(2): 213-231, primavera 1997.
- WOOTTON, David. "Introduction". En: LOCKE, John. *Political Writings*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2003, pp. 7-122.
- ZAGORIN, Perez. *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- ZUCKERT, Michael P. *Launching Liberalism: on Lockean Political Philosophy*, Lawrence, University Press of Kansas, 2002.