

Montserrat Herrero

# La política revolucionaria de John Locke



BIBLIOTECA DE HISTORIA Y PENSAMIENTO POLITICO

tecnoS

Colección  
Biblioteca de Historia y Pensamiento Político

Directores:  
SALVADOR RUS RUFINO y JAVIER ZAMORA BONILLA

MONTSERRAT HERRERO

# La política revolucionaria de John Locke

*tecnos*

Cubierta de  
JV, Diseño gráfico, S. L.

Imagen de la cubierta: ARCHIVO ANAYA

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© MONTSERRAT HERRERO, 2015

© De las imágenes: ARCHIVO ANAYA

© De los comentarios a las ilustraciones, EDITORIAL TECNOS, 2015

© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2015

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid

ISBN: 978-84-309-6664-6

Depósito Legal: M-34654-2015

---

*Printed in Spain*



## Índice

PRÓLOGO .....	Pág.	9
I. LA CIRCUNSTANCIA POLÍTICA DE LA VIDA DE J. LOCKE.....		13
1. LA ETAPA DE LA FORMACIÓN: 1632-1666 .....		13
2. LA AVENTURA POLÍTICA: 1666-1683.....		16
3. EL EXILIO EN HOLANDA: 1683-1689.....		24
4. EL RETORNO A INGLATERRA Y LA RESTAURACIÓN DE GUILLERMO DE ORANGE: 1689-1704.....		25
II. LA CUESTIÓN DE LA TOLERANCIA.....		29
1. EL CULTO RELIGIOSO .....		34
2. LA LEY DE LA NATURALEZA .....		46
3. LA LEY DE LA TOLERANCIA.....		56
4. LA LEY DE LA CONCIENCIA.....		76
<i>Excursio I</i>		
La reforma del entendimiento como guía para la vida.....		83
<i>Excursio II</i>		
La <i>naïf</i> distinción entre esfera interior y acción externa .....		88
<i>Excursio III</i>		
Fe, razón y religión verdadera .....		105
III. LA CONTROVERSIAS SOBRE LA LEGITIMIDAD DEL PODER.....		121
1. EL ANTIPATRIARCALISMO DEL <i>FIRST TREATISE</i> .....		129
2. EL FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA.....		141
3. LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO EN EL <i>SECOND TREATISE</i> .....		150
4. LA RESISTENCIA AL PODER CIVIL .....		183
IV. LA SOCIEDAD COMERCIAL COMO MEDIO PARA LA LIBERTAD		193
1. EL ORIGEN DE LA PROPIEDAD .....		196
2. EL VALOR DEL DINERO .....		208
3. LA SOCIEDAD COMERCIAL Y EL LIBRE MERCADO COMO FUENTE DE RIQUEZA.....		215
4. LA CUESTIÓN DEL PRÉSTAMO CON INTERÉS .....		219
5. EL PATRÓN UNIVERSAL DE CAMBIO COMO GARANTÍA DE CONFIANZA .		223
V. EPÍLOGO.....		229
BIBLIOGRAFÍA.....		235



## Prólogo

En el prólogo a su *Locke*, Dunn sugiere que el propósito de la vida intelectual de John Locke fue dar respuesta a dos grandes cuestiones: a cómo los seres humanos pueden llegar al convencimiento de algo y a cómo los hombres deberían organizar su vida<sup>1</sup>. Sorprendentemente uno de los estudiosos de la tradición metodológica de la escuela de Cambridge comienza, muy a su pesar probablemente, presentando un Locke que parece preocuparse de las cuestiones perennes de la filosofía política.

Lejos de esa inicial percepción está la mía. En mi perspectiva, Locke se recorta en el tumulto de la historia del pensamiento político más como un político que como un filósofo. Intentó escribir una teoría política atemporal, pero si llegó a hacerlo, lo hizo atrapado en las garras de su propio tiempo histórico. La articulación de la obra de Locke como un todo coherente se debe más desde mi punto de vista a sus comentaristas posteriores, pese a la percepción de Polin<sup>2</sup>. Si se sigue de cerca en su evolución, su pensamiento más bien parece obedecer a razones estratégicas<sup>3</sup>.

Por este motivo, la articulación del libro que ahora introduzco sigue el entramado de los más relevantes debates políticos

---

<sup>1</sup> J. Dunn, *Locke*, Oxford University Press, 1990, p. v. Sorprende esta introducción de J. Dunn, si se tiene en cuenta que él ha sido uno de los primeros en intentar situar a Locke dentro de los márgenes de su historia contextual.

<sup>2</sup> R. Polin es justamente de la opinión contraria a la mía. Él ve, al menos en la filosofía práctica de Locke, un todo coherente y universalizable. Así lo expresa en su introducción a *La politique morale de John Locke*, PUF, París, 1960.

<sup>3</sup> De la misma opinión es B. Pendás, «John Locke: ideas liberales al servicio de la Revolución Gloriosa», en Sánchez Garrido, P. y Martínez-Sicluna, C., *Historia del análisis político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 335-371, esp. p. 339.

en los que Locke se encontró disputando, la mayor parte de las veces a través de la palabra de Lord Ashley, conde de Shaftesbury. Son tres principalmente: en primer lugar, el debate sobre la tolerancia a raíz de la posible sucesión de la línea católica de los Estuardo en la persona de Jacobo II; en segundo lugar, el debate sobre el patriarcalismo a raíz de la oposición a la causa monárquica y de las posibilidades de un gobierno republicano que desembocó en el apoyo a la causa de Guillermo de Orange como culminación de la Revolución Gloriosa contra la monarquía de los Estuardo de talante conservador; y, en tercer lugar, el debate sobre la propiedad y el valor del dinero a raíz de la revolución financiera de 1690 que descubre traumáticamente el capital en la forma de crédito público. Estos tres debates articulan los tres capítulos principales de este libro. En torno a ellos se vertebra la totalidad del pensamiento de Locke. Les acompaña un breve capítulo sobre los avatares de la vida de este ilustre inglés y un epílogo.

Estoy totalmente de acuerdo con Dunn en que existe una «religious premise»<sup>4</sup>, una premisa religiosa, que se proyecta en todas las obras de Locke, hasta el punto de poderlo considerar un auténtico teólogo-político en el método, aunque un político en la intención. Este aspecto se ha despreciado en muchas de las lecturas contemporáneas que se han hecho de su filosofía.

Por otra parte, habida cuenta de la influencia contextual en cada uno de sus escritos, estoy completamente de acuerdo con Pocock, en que su filosofía política está más dominada por su posición ante la «Exclusion Crisis», es decir, por su radical exclusiónismo, que por su colaboración con la causa *whig* en la Inglaterra de aquel momento, aunque los *whig* fueran exclusio-

---

<sup>4</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge University Press, Londres, 1969, p. XI. En la p. 11, al comenzar el capítulo segundo habla de un «axioma teológico»: «there exists a benevolent God who provides a set of sufficient rules for the direction of human beings throughout their lives». Sobre la necesidad de las premisas teológicas para dar fuerza a sus argumentos, cfr. p. 263. De la misma opinión es R. Polin en su aproximación sistemática a la obra de Locke, *La politique morale de John Locke*, p. 3.

nistas<sup>5</sup>. Locke no fue un típico *whig* de aquel momento. Aunque se puso de lado de la Revolución de 1688, esa no era la revolución que propugnaban sus escritos. En contraste con ellos, esa era una simple restauración conservadora de la *Ancient Constitution*. Él era mucho más revolucionario. La revolución en la que él estaba pensando sólo se pudo llevar a cabo tiempo después.

Tan alejadas como puedan estar estas disputas de nuestro «ahora político», están, sin embargo, cercanos a nuestra cultura política los fundamentos que entonces se implantaron normativamente como modo de convivencia política. De ahí el interés que sigue teniendo la lectura de Locke para comprender nuestro propio tiempo.

La bibliografía que se puede encontrar para dialogar sobre su obra es muy abundante. He contrastado mi visión de la aportación de Locke con lo que hoy se puede considerar la bibliografía «canónica» sobre cada cuestión, como es el caso de las obras de P. Abrams, P. Laslett, J. G. A. Pocock, J. Dunn, J. Tully, R. Ashcraft, J. Marshall, J. Waldron o J. W. Yolton en el ámbito anglófono, el más abundante en comentarios; F. Lessay o R. Polin en el ámbito francófono y J. M.<sup>a</sup> Lasalle, C. Mellizo, B. Pendás, A. C. Pereira-Menaut y A. Pezoa en nuestro país. No son los únicos que se han citado y, desde luego, podría acudir a un elenco mayor, pero en un intento como el de este libro, establecer los límites es parte de la virtud que se exige.

\*\*\*

Agradezco al Instituto Cultura y Sociedad de la Universidad de Navarra la posibilidad que brinda a los investigadores de trabajar en equipos interdisciplinarios en los que se comparte y alimenta el saber, en el caso de mi proyecto «Religión y sociedad

---

<sup>5</sup> J. G. A. Pocock, *La «Ancient Constitution» y el derecho feudal*, trad. de S. Díaz Sepúlveda y P. Tascón Aznar, Tecnos, Madrid, 2011. Sobre la relación de Locke con la causa wigh es de máxima relevancia el libro de M. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

civil», entre filósofos e historiadores. Este libro se ha beneficiado de este trabajo interdisciplinar gracias a las discusiones y comentarios de todo el equipo de investigación. Particularmente, agradezco a Rafael Alvira, Jaume Aurell y Juan Pablo Domínguez, la lectura del manuscrito y sus sugerencias.

Agradezco la confianza de Salvador Rus Rufino, co-director de esta colección, a la hora de encargarme este libro, y a Manuel González Moreno su gran labor editorial y su confianza en mi trabajo a lo largo de estos años.

*Pamplona, enero de 2014*

MONTSERRAT HERRERO



# I

## La circunstancia política de la vida de John Locke

### 1. LA ETAPA DE LA FORMACIÓN: 1632-1666

John Locke nació en Somerset en el verano de 1632. Fue el mayor de dos hijos de una familia de clase media. Desde el primer momento Locke se educó en un ambiente exclusivamente puritano. Parece que su familia fue calvinista con inclinaciones hacia el presbiterianismo<sup>1</sup>.

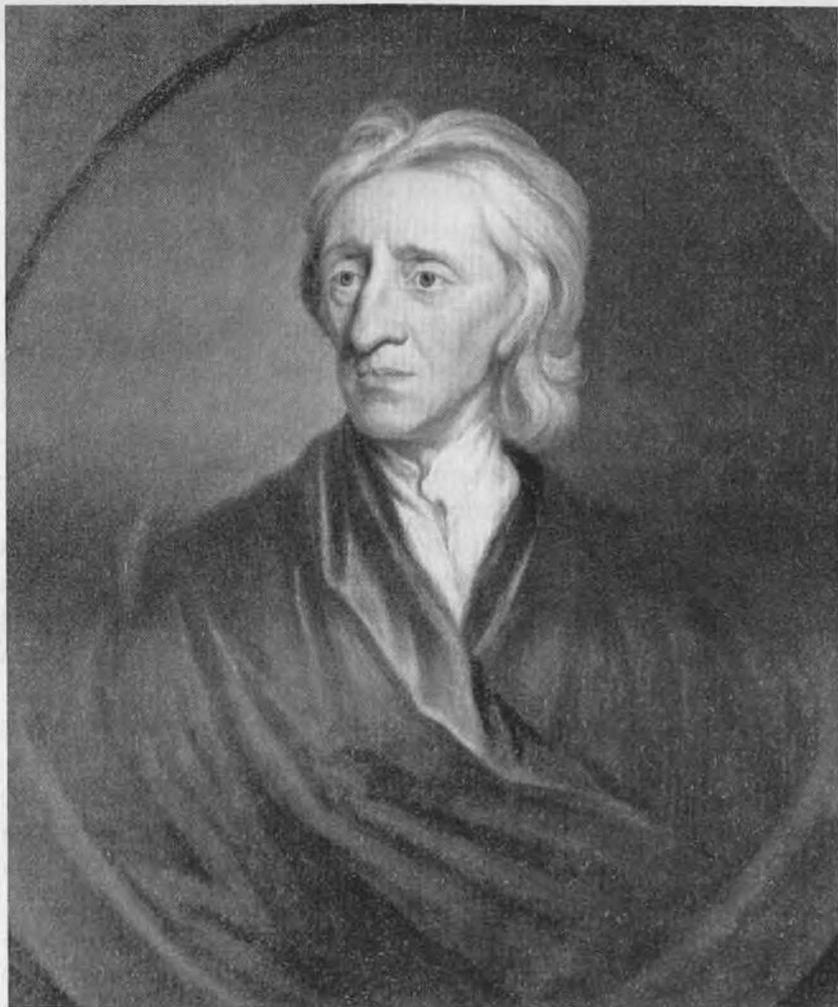
Las influyentes amistades del Locke *senior* dieron acceso a Locke a las aulas de la Westminster School. Efectivamente, su padre había estado activo en la «Parliamentary army», en la revolución contra Carlos I, que sumió a Inglaterra en la guerra civil que dio el poder a Cromwell.

Más tarde, en 1652, como hacían la mayoría de los alumnos de esta escuela, ingresó con una beca de estudio, que conservaría de por vida, en el Christ Church College de Oxford al que permaneció ligado hasta 1684. Obtuvo allí su *Master of Arts* en junio de 1658 y en 1659 se trasladó a Pensford. Fue en esta ciudad donde se interesó por primera vez por cuestiones médicas.

En aquellos primeros años de actividad académica comenzaron sus disputas sobre la tolerancia con los viejos colegas de Christ Church. Parece que una de las discusiones más acaloradas se llevó a cabo a raíz del libro de Henry Stubbe *An Essay in*

---

<sup>1</sup> Del mismo modo que ésta, la mayor parte de las referencias biográficas las he tomado de R. Woolhouse, *Locke. A Biography*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007. En este caso, p. 9. Hoy podemos considerar esta la biografía más completa de Locke. Recoge los avances de la clásicamente citada de M. Cranston de 1957, que fue en su día el primero en tener acceso a materiales inéditos de entre los biógrafos de Locke.



Retrato de John Locke, obra de Godfrey Kneller, conservado en el Museo del Hermitage de San Petersburgo, realizado cuando ya era un pensador famoso. Gracias a la influencia paterna pudo estudiar en un prestigioso colegio y convertirse en alumno de la influyente Universidad de Oxford que era, y es, uno de los centros educativos donde se forma desde el siglo xv la clase dirigente británica. © AnayaJoseph Martin.

*Defense of the Good Old Cause; or a discourse concerning the rise and extent of the power of the civil magistrate in reference to spiritual affairs*, que el autor mismo le envió. Locke no podía comprender como John Owen, el director del College, defendía la tolerancia de los católicos, que representaban un peligro para Inglaterra, de acuerdo con Stubbe<sup>2</sup>.

Estuvo en Pensford hasta diciembre de 1662 intentando posicionarse en el nuevo contexto político de Inglaterra, que tras la muerte de Cromwell se mostraba inseguro. Con la restauración de Carlos II, Locke pudo planear su carrera de nuevo.

Volvió a Oxford como lector de griego primero, y después como tutor. Se convirtió en un oficial del Christ Church College. En este tiempo, además de atender sus deberes, preparó los primeros manuscritos para la publicación: el *First Tract on Government* (1660) y el *Second Tract on Government* (1662). En ellos el tema central es la tolerancia, aunque no están directamente escritos contra Stubbe, sino como él mismo indica, contra una publicación de Edward Bagshaw. Otro de los alumnos del Christ Church. Lo cierto es que no vieron la luz hasta después de su muerte.

Poco después, en 1663, fue nombrado censor de filosofía moral del Christ Church College por un año. Entre las obligaciones que esto llevaba consigo estaba el pronunciar algunas lecciones, que él decidió dedicar a la ley de la naturaleza. Era este un tema muy acorde con el ambiente intelectual escolástico que existía por aquel entonces en la universidad de Oxford. Un ambiente del que Locke se lamentaba con frecuencia<sup>3</sup>. De esta primera época son las *Some Questions Concerning the Law of Nature* (1664).

De nuevo en esa circunstancia fijó su atención en la medicina y en su método, de modo que comenzó a atender diversas lecciones, lo cual le condujo al mundo de la experimentación de la mano de un nuevo grupo de profesores que seguían el método experimental de Bacon y que configuraron el germen

---

<sup>2</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 31.

<sup>3</sup> R. Woolhouse, *Locke*, pp. 18-19.

de lo que llegaría a ser la *Royal Society*, la cual incorporó a Locke como uno de sus miembros. Conoció a Robert Boyle y se fue haciendo con las lecturas de Descartes y Gassendi, un entusiasta de la filosofía experimental. Sin duda, estos primeros contactos con el mundo científico influyeron en su modo de concebir el conocimiento tal como lo planteará en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Entre noviembre de 1665 y febrero de 1666 fue elegido por Sir Walter Vane como secretario en una misión diplomática directamente encomendada por el rey. Se trataba de viajar a Cleves, en Rheinland, donde residía el Elector de Brandenburgo para asegurarse su neutralidad en la deseada guerra de Inglaterra con Holanda. ¿Por qué se decidió Locke por este viaje que le apartaba de sus estudios y tareas? Woolhouse no duda en suponer en Locke un cierto deseo de aventura y de huir de las estrechas calles de Oxford<sup>4</sup>. Por el buen trabajo realizado, tuvo algunas ofertas más en el ámbito diplomático, pero renunció a ellas.

Su interés por implicarse directamente en la práctica médica le permitió en esos años conocer a dos figuras que influyeron grandemente en su vida y su obra. El primero, Anthony Ashley Cooper, que llegaría a ser el primer conde de Shaftesbury, quien marcó su inclinación política; el segundo, Thomas Sydenham, quien influyó notablemente en su reflexión sobre el conocimiento humano.

## 2. EL COMIENZO DE LA AVENTURA POLÍTICA: 1666-1683

En 1666 comenzó la práctica médica con David Thomas. Fue justamente en sus prácticas experimentales con Thomas como Locke entró en contacto con Ashley.

La medicina fue su inclinación desde el principio, a pesar de que el Christ Church College le proponía para la teología y para la recepción de las órdenes sagradas. En aquel momento, quie-

---

<sup>4</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 64.

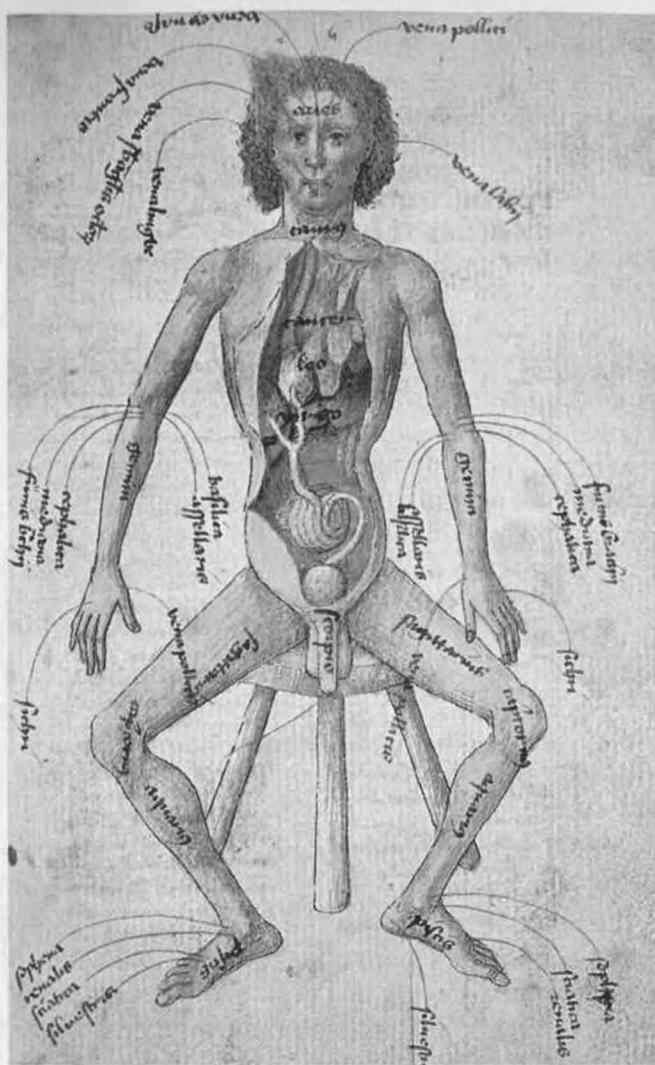


Ilustración perteneciente a un libro de anatomía del siglo XVI. John Locke fue alumno del Christ College de Oxford, un centro de estudios donde los estudiantes se preparaban de forma mayoritaria para ejercer las funciones propias de un pastor anglicano. Locke no siguió esta carrera: su orientación fue, al principio, hacia las ciencias empíricas y la Medicina, un ámbito del saber humano que comenzaba a despertar después del largo letargo impuesto por el integrismo religioso que prohibía, por ejemplo, diseccionar los cuerpos humanos para estudiarlos. © Anaya.

nes gozaban de beca debían seguir el camino que les señalaba el colegio, si no querían perder su puesto de estudio y trabajo allí. Locke se negó desde el principio a recibir las órdenes sagradas y esto sin duda suponía un obstáculo para su carrera<sup>5</sup>.

En esta situación recibió también la propuesta de residir en Exeter House por parte de Lord Ashley. Pero Locke prefirió de momento seguir en Oxford. Ciertamente, para llegar a practicar la medicina en casa de Ashley necesitaba del título de doctor en medicina y Locke no poseía ni siquiera el Bachelor. Aprovechando su influencia, Ashley solicitó al *Chancellor* de la universidad de Oxford que se concediera a Locke el grado de doctor por la convalidación de la práctica médica sin tener que cursar las enseñanzas. Pero esta súplica no pareció ser escuchada. Sí, sin embargo, otra que hizo el mismo Ashley al rey para que no se forzara a Locke a entrar en la iglesia, es decir, para que se hiciera una excepción en el goce de su *Studentship*. La respuesta del secretario de Estado no se hizo esperar: «we are graciously pleased to grant him our royal dispensation [...]». Con esta respuesta Locke regresó a Oxford, debemos pensar que a continuar sus estudios y, sobre todo, a seguir su práctica experimental con Thomas. Sin embargo, poco tiempo después decidió aceptar la oferta de Ashley. De nuevo Oxford se le quedaba pequeño.

Locke comenzó a trabajar en la casa de Lord Ashley en 1666 y ahí empezó su aventura política. No entró como empleado a sueldo, sino bajo el mecenazgo de Ashley para proseguir sus experimentos médicos y para educar a su hijo. Exeter House, la casa de Ashley, abrió la vida de Locke a un nuevo mundo mucho más cosmopolita que la estrecha convivencia de Oxford.

En esos años escribió el *Essay Concerning Toleration* (1667), que vendría a ser el germen de una de las grandes banderas de Locke. Es una respuesta al particular momento que se estaba viviendo: la restauración y el restablecimiento de la iglesia de Inglaterra, algo que Locke había esperado con impaciencia, pero que no se estaba llevando a cabo con la serenidad con la que

---

<sup>5</sup> R. Woolhouse, *Locke*, pp. 71-72.

él hubiera deseado. Más bien al contrario, se persiguió a quienes no estaban conformes con el culto del nuevo anglicanismo. Ni siquiera el rey estaba de acuerdo con el *Act of Uniformity* de 1662 por la cual se establecía una iglesia episcopal con disposiciones firmes y una liturgia determinada. Locke hubiera preferido una iglesia más abierta y la supresión de las leyes penales contra los disidentes. También la posición de Ashley estuvo con el rey. Los dos se opusieron tanto a la *Conventicle Act* de 1664, que prohibía las asambleas religiosas de más de 5 personas, y la *Five Mile Act* de 1665, que prohibía al clero disidente y a los maestros de las escuelas disidentes vivir a menos de cinco millas de las ciudades. Lord Ashley seguramente convenció al rey de las ideas que él mismo iba configurando con Locke, a saber, que era posible otro modo de establecer la iglesia de Inglaterra más amplio y más tolerante con los disidentes.

Lord Ashley siempre había estado en los márgenes de la política. Participó en la guerra civil en el bando realista. Perteneció al Consejo de Estado de Cromwell antes de sostener la restauración de la monarquía. Después fue consejero privado de Carlos II. Por ese tiempo además Lord Ashley fue miembro del Comité del Consejo privado para el Comercio y las Plantaciones y miembro principal de los Lores Propietarios de California, lo cual le situaba en el corazón del problema comercial. El mismo Locke fue nombrado en 1668 secretario de los Lores Propietarios de California y es así como comenzó su reflexión sobre la economía que vería la luz años más tarde en la década de los noventa con ocasión del asesoramiento del rey Guillermo.

Ahora bien, Lord Ashley llegó a lo más alto de su carrera política con el nombramiento en 1672 de Lord Canciller de Inglaterra y primer conde de Shaftesbury. Entonces creó el Consejo de Comercio y Plantaciones del que fue nombrado presidente y de nuevo Locke su secretario hasta 1675.

A pesar de haber finalizado su Bachelor en medicina en ese mismo 1675, Locke decide dejarla a un lado, por el momento, y fijar su atención en los asuntos políticos. En cualquier caso, justo entonces, tuvo la intención de regresar a Oxford, pero

súbitamente se vio envuelto en una oscura trama contra el rey<sup>6</sup> y decidió emprender un viaje a Francia de 1675 a 1679.

Los días en Francia transcurrieron entre observaciones, anotaciones y lecturas. Allí Locke forjó nuevas amistades tan intensas como las que tuvo en el Christ Church College, que permanecieron a su lado hasta el final de sus días. Una de las lecturas más relevantes de aquellas jornadas francesas fue la de los *Essais de Morale* de Pierre Nicole. Locke quedó impresionado por ellos hasta el punto de traducir tres al inglés: «On the Existence of God», «On the Weakness of Man», and «On the Way of Preserving Peace». Fueron días apacibles que no dejaban ver los tumultuosos cambios políticos que se iban sucediendo en su propio país.

Efectivamente, a partir de 1673 tanto la carrera política de Lord Ashley como la de Locke habían cambiado de signo al negarse a apoyar en el parlamento la causa del rey relativa a la Declaración de Indulgencia, tolerante con los disidentes. A partir de ese momento, el anticatolicismo y la defensa de los derechos del parlamento serán los elementos declarados del programa político de Ashley.

Es entonces cuando, apoyándose en el Green Ribbon Club, Ashley planta cara al gobierno dirigido por su rival Danby con una fuerza de oposición que será el embrión del partido *whig*. Locke, que se hallaba en Francia en aquel momento, ayudó a la consolidación de esa formación, aprovechando que a Luis XIV no le satisfacía la política de Danby. Así consiguió dinero francés para los *whig*<sup>7</sup>. En 1678 es llamado por el conde de Shaftesbury para volver a Londres. Acababa de salir de prisión después de un año. El motivo había sido la protesta contra la suspensión del parlamento por el rey, a causa de su veto a la Declaración de Indulgencia.

La campaña del «complot papista» estaba entonces en pleno auge. Sobre la base de un falso testimonio de Titus Oates, se

---

<sup>6</sup> Quizás hubo razones políticas para ese viaje como relata R. Woolhouse, *Locke*, pp. 116-117.

<sup>7</sup> Cfr. M. Cranston, *John Locke: A Biography*, Oxford University Press, 1985, pp. 158-159. También R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & John Locke Two Treatises of Government*, Princeton University Press, 1986, pp. 145-148.

pensaba que había una conspiración para asesinar a Carlos II y poner en su lugar a Jacobo, el católico duque de York —quien después sería Jacobo II (1633-1701, r 1685)—. Esto sirvió para lanzar una terrible campaña de opinión que consiguió el asesinato de unas treinta y cinco personalidades, entre las cuales estaba el primado católico irlandés Oliver Plunket.

Shaftesbury, quien en 1679 consiguió que el parlamento adoptara el *Habeas Corpus*, explota hábilmente la corriente anticatólica hasta el punto de pedir la exclusión del duque de York de la sucesión por causa de su catolicismo. Había estallado la *Exclusion Crisis*. En torno a esta cuestión se definieron definitivamente las dos fuerzas parlamentarias que se conocen como *whigs* y *tories*. Los *whigs* favorables a la iniciativa de la exclusión, los *tories*, no. No se sabe muy bien lo que Locke hizo por Shaftesbury durante este periodo de su vuelta de Francia, pero lo que sí parece claro es cuál era su posición política: la causa *whig*<sup>8</sup>. Su paradero no fue fijo entonces, moviéndose entre Londres, Oxford, Somerset e incluso con la esperanza de algún viaje a Francia para visitar a viejos amigos, muy particularmente al desde entonces inseparable correspondiente Toinard.

Para comprender bien lo que significaba esta crisis en Inglaterra no se puede obviar la causa religiosa, que está ambiguamente mezclada con la causa antimonárquica y que juega un papel decisivo para entender la evolución de los escritos sobre la tolerancia de Locke. Y digo ambiguamente, porque los *tories*, a pesar de su apoyo a la sucesión querida por Carlos II, participaban tanto como los *whigs* del anticatolicismo.

Para las mentes de aquel momento el anglicanismo era la única religión que representaba la autoridad de un modo total, uniendo en una sola cabeza la iglesia y el Estado. Por el contrario el catolicismo, la religión romana, muy principalmente a través de los jesuitas, era vista como una religión que llevaba consigo doctrinas políticas sediciosas, asociadas necesariamente al uso de la fuerza; no importando para la formulación de este juicio, el hecho de que los católicos ingleses sufrieran en aquel

---

<sup>8</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 155.

momento un notable aislamiento y ostracismo e incluso persecución<sup>9</sup>.

Efectivamente, Carlos II era anglicano, pero si llegara el caso de que el duque de York, católico, subiera al poder, se daría la grave contradicción de que la cabeza de la iglesia de Inglaterra estaría ocupada por un católico. Esto era impensable en un momento en el que el principio *cuius regio eius religio* era irrenunciabile. ¿Qué podría significar el ascenso del duque de York al poder? ¿La conversión de Inglaterra al catolicismo? Esto era visto en aquel momento prácticamente como la disolución del reino. De hecho, en la *Bill* de exclusión de noviembre de 1680 se podía leer la acusación al duque de York, por su conversión al catolicismo, de haber animado al partido papista «a llevar a cabo complots y conspiraciones diabólicas y horribles que conducen a la destrucción de la sagrada persona y del gobierno de su Majestad y a la extirpación de la verdadera religión protestante»<sup>10</sup>. Otro de los documentos de aquel tiempo, un anóni-

---

<sup>9</sup> S. A. Pincus, «From butter boxes to wooden shoes: the shift in English popular sentiment from anti-Dutch to anti-French in 1670s», *The Historical Journal*, 38, 1995, pp. 333-361.

<sup>10</sup> J. P. Keynon, ed., *The Stuart Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987, p. 389. F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, PUF, París, 2002, p. 40, cita las consecutivas legislaciones que endurecieron la situación de los disidentes católicos y protestantes, bajo el reinado de Carlos II, gracias al conde de Clarendon, su principal ministro: el *Acta sobre las Corporaciones* de 1661, excluyendo de todo cargo municipal a quien no comulgase con el rito anglicano y prestara el juramento de fidelidad y de reconocimiento al soberano tanto en materia civil como espiritual; el *Acta de Uniformidad* de 1662, obligando bajo pena a todo sacerdote del reino a utilizar el libro de oraciones anglicano en las ceremonias; el *Acta sobre los Convenculos* de 1664, prohibiendo toda asamblea religiosa de más de cinco personas, que no fuera perteneciente a la iglesia de Inglaterra; el *Acta de las Cinco Millas* de 1665, prohibiendo a los pastores disidentes de aproximarse más de cinco millas a su antigua parroquia. En esta circunstancia es en la que Carlos II quiso promulgar en 1672 la *Declaración de Indulgencia*, en la cual se proclama su voluntad de acordar una cierta libertad de culto a los no anglicanos. El Parlamento obliga al rey a renunciar a su proyecto. De hecho en 1673 se publica el *Acta de Test*, según la cual se obliga a todo el que tenga cargo público a comulgarse con el rito anglicano, a prestar juramento y a abjurar de la doctrina católica de la transubstanciación. En 1678 se adopta un nuevo *Acta de Test* que excluye a los católicos del parlamento. En esa

mo de 1680, consideraba que un católico como el duque de York aniquilaría los herejes, como acostumbran hacer en los reinos católicos: «para uno de esos príncipes, no es sólo legítimo destruir a todos aquellos que no están de acuerdo con él en materia de fe y de culto, sino que es su deber inevitable el hacerlo»<sup>11</sup>. El papismo es sinónimo en este momento de poder arbitrario y ánimo belicoso.

Además, el catolicismo estaba asociado en la conciencia de la mayoría de los ingleses a dos naciones enemigas: Francia y España; y a la forma de gobernar de esos Estados, es decir, una monarquía que se percibía como despótica. Todo hacía pensar que con el triunfo del duque de York la ley del consentimiento se sustituiría por la ley de la fuerza. Es curioso que al tiempo que esto ocurría, se tuviera miedo a las teorías «consensualistas» de los jesuitas españoles. De ahí que la cuestión esté llena de ambigüedades.

Los *whigs* presentan tres proyectos de ley en 1679, 1680 y 1681. A raíz de este último, Carlos II disuelve el parlamento. En este momento Shaftesbury, que lucha por obtener la exclusión, es arrestado de nuevo y acusado de alta traición. Meses más tarde es liberado y es entonces cuando comienza a participar en un verdadero complot, el *Rye House Plot*, contra el rey con objeto de asesinarle a él y al duque de York<sup>12</sup>.

Parece que es en estos meses después del retorno de Francia cuando Locke escribe los *Dos tratados sobre el gobierno civil*<sup>13</sup>, que hubieron de ser ocultados muy bien en aquella situación de peligro. De hecho, Locke y sus amigos se referían a ellos como *De Morbo Gallico*. La sífilis era considerada como la enfermedad francesa por excelencia en aquel momento, sin embargo, a los ojos de Locke la gran enfermedad era más bien la monarquía absoluta de Luis XIV, a la cual se refería metafóricamente con esa expresión.

---

circunstancia, y con el *Bill* de exclusión encima de la mesa, Carlos II en 1681 disuelve el parlamento.

<sup>11</sup> Cit. en R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & John Locke Two Treatises of Government*, p. 206.

<sup>12</sup> M. Cranston, *John Locke*, p. 190.

<sup>13</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 181.

En 1682 se descubre el complot y Ashley huye a Holanda. Morirá un año después, en 1683, en Amsterdam.

Durante los meses que siguen, varios *whigs* son arrestados. Locke, quien de algún modo también queda asociado al complot, destruye gran parte de sus papeles y se refugia en 1683 también en Holanda, donde residirá hasta el triunfo de la Revolución Gloriosa.

### 3. EL EXILIO EN HOLANDA: 1683-1689

En Holanda Locke pasó seis años dedicado al estudio, en gran medida, de la medicina, aunque no sólo. En esta época acaba el *Ensayo sobre el entendimiento humano* —de hecho uno de los manuscritos que hoy se conocen tiene fecha de 1685— y escribe la *Primera carta sobre la tolerancia* en ese mismo año.

Los exiliados entre los que vive son auténticos conspiradores. Primero conspiraron contra Carlos II y después contra Jacobo II. Sus intrigas en aquel momento le cuestan a Locke perder la beca del Christ Church en 1684<sup>14</sup>. Carlos II muere en febrero de 1685 y con la subida al trono de Jacobo el miedo y la furia de los exiliados aumenta, consolidándose planes serios para una posible invasión de Inglaterra. De hecho parece que Locke, de algún modo, colabora en los dos «golpes» fallidos<sup>15</sup>: el desembarco del conde de Argyll en Escocia y la expedición del duque de Monmouth. Ambos fueron condenados a muerte y ejecutados. El gobierno inglés reclama a Holanda en vano la extradición de Locke.

En 1687 es prácticamente seguro que Locke está de acuerdo con quienes piensan en la destitución de Jacobo II y preparan el ascenso de Guillermo de Orange al trono de Inglaterra. En efecto, en junio de 1688 la esposa del rey Jacobo dio a luz a un varón, con lo que la sucesión católica parecía estar asegurada. Este hecho junto con la política de Jacobo II —permitir que los

---

<sup>14</sup> R. Woolhouse, *Locke*, pp. 208-209.

<sup>15</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 218.

católicos tuvieran cargos públicos, el ejercicio de la prerrogativa y la constitución de una comisión eclesiástica disciplinaria para el clero anglicano que osara atacar al catolicismo— volvió a lanzar a los antipapistas a la acción. Al final de ese mismo año el príncipe Guillermo de Orange fue invitado por un buen número de estadistas *senior*, quienes le aseguraron el apoyo inglés, a lanzarse a la intervención armada de Inglaterra para «salvarla del papismo y la esclavitud»<sup>16</sup>.

Con poca resistencia por parte de la armada protestante, Guillermo entró en Londres en diciembre de 1688, una semana después de que Jacobo II hubiera huido camino de Francia. Los Lores espirituales y temporales le concedieron la obediencia al príncipe de Orange. La situación constitucional de aquel momento fue bastante confusa, según señala Woolhouse<sup>17</sup>: realmente nadie sabía quién era el rey. ¿Acaso no lo seguía siendo Jacobo II, a pesar de residir en Francia? Pasó un tiempo hasta que el parlamento inglés ofreció el trono a Guillermo y a María<sup>18</sup>.

Lord Charles Mordaunt, quien había entrado en Londres con las fuerzas armadas, le pidió a Locke que en el momento conveniente volviera a Londres con la esposa de Guillermo, María. Locke llega efectivamente de vuelta a Inglaterra con María, la reina consorte, en 1689.

La Revolución Gloriosa se había llevado a cabo fruto de la alianza de Guillermo de Orange —casado con María II, hija protestante de Jacobo II— con los nobles ingleses, por una vía violenta, contra Jacobo II, el rey católico.

#### 4. EL RETORNO A INGLATERRA Y LA RESTAURACIÓN DE GUILLERMO DE ORANGE: 1689-1704

En las dos primeras semanas de su gobierno el nuevo rey le ofreció un puesto político de importancia, por mediación de

<sup>16</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 261.

<sup>17</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 262-263.

<sup>18</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 266.

Mordaunt, su nuevo mentor en este periodo de su vida, pero Locke lo rechazó. En aquel momento de su vuelta a Inglaterra le subyugaba la idea de hacerse a sí mismo libremente. Pronto, en 1691, se instaló en casa de sus amigos Sir Francis y Lady Masham en Oates, en Essex, donde residió de modo permanente hasta su muerte.

A partir de ese momento Locke comienza a publicar con fluidez. Las ideas que asoman en los textos de esta última etapa de su vida, proyectan la sombra de las ideas revolucionarias de Shaftesbury: el fundamento representativo de la legitimidad política y la campaña a favor de la tolerancia. En el mismo año de su vuelta a Inglaterra, 1689, ven la luz los *Two Treatises of Government* y *A Letter Concerning Toleration*, escritos en el exilio. Al año siguiente, 1690, *A Second Letter Concerning Toleration, An Essay Concerning Human Understanding*, también ampliamente trabajado años antes, y *Some Thoughts Concerning Education*, que vio la luz en 1693. Los escritos no hicieron su camino sin disputas y controversias. Pero, en cualquier caso, le dieron fama y se le recomendó para toda suerte de puestos. Si bien no tuvo una gran actividad política, su influencia fue inmensa.

Entre 1694-1695 formó parte de una comisión creada por la Cámara de los comunes con el fin de examinar la conveniencia de renovar el acta de 1662 sobre la reglamentación de la imprenta, que instauraba el derecho de censura. Se siguió su consejo sobre la suspensión de la censura.

Participó en la reorganización de la Junta de Comercio entre 1695-1696. El cargo le exigía investigar sobre el estado del comercio y la industria en el país, sobre cómo podían ser mejorados y protegidos, y sobre qué se podía hacer con los pobres que estaban desempleados. También había que ocuparse de las plantaciones que Inglaterra tenía en el extranjero. Dudó mucho en aceptar el cargo, pero triunfó el sentido del deber para con su patria.

En esos años ven la luz los escritos monetarios preparados tiempo antes: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, Londres,

1692; *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money*, Londres, 1696.

En 1695 se publicarán nuevos escritos: *The Reasonableness of Christianity* y *A Vindication of the Reasonableness of Christianity, A Paraphrase and notes on the Epistle of Saint Paul*, este último publicado póstumamente en 1707. Todos ellos le ganaron el calificativo de hereje en sucesivas ocasiones. No dejó, desde luego, de defenderse. El hecho de que en los últimos años se dedicara a las cuestiones religiosas o teológicas muestra hasta qué punto sus convicciones religiosas fueron un hilo conductor a lo largo de toda su vida. La profundización en la propia fe era un tema pendiente en la vida de Locke, quien se había dedicado tanto a su defensa a raíz de la cuestión de la tolerancia.

En estos últimos años volvió también sobre las cuestiones gnoseológicas en *Of the Conduct of the Understanding*, que se publicó póstumamente en 1706.

Todavía en 1698 el rey Guillermo le ofreció un puesto relacionado con el gobierno, que una vez más Locke rechazó.

Sus últimos años fueron de trato con viejos amigos, de disputas filosóficas y teológicas con ilustres estudiosos como Newton y Leibniz, y también de disputas con adversarios teóricos. Además en ese momento en que su vida estaba asegurada pudo beneficiar a muchas personas con su influencia y su dinero<sup>19</sup>.

Murió a finales de 1704 en Oates.

---

<sup>19</sup> R. Woolhouse, *Locke*, p. 428.



## II

# LA CUESTIÓN DE LA TOLERANCIA

Como ha mostrado John Marshall, el siglo xvii se puede considerar un siglo en el que abunda la intolerancia religiosa por doquier: intolerancia fundamentalmente de católicos y de protestantes<sup>1</sup>.

La Inglaterra de Locke practicó fundamentalmente la intolerancia con los católicos, es decir, su intolerancia es protestante. Marshall justifica en cierta medida la postura inglesa por los hechos ocurridos en Francia en la represión contra los hugonotes por parte de los católicos. Siguiendo la revocación del edicto de Nantes en 1685, doscientos mil hugonotes huyeron de Francia y setecientos mil fueron coaccionados a aceptar el credo católico. Holanda se convirtió entonces en el modelo de sociedad tolerante en donde personas de todos los credos podían vivir pacíficamente. Ciertamente, como efecto repulsivo ante las represiones católicas en Europa, en Holanda creció la antitolerancia frente a los católicos, que compartía con Inglaterra e Irlanda hacia 1680. Hasta tal punto fue así que Bayle temió una inquisición protestante que dejaría muy corta a la vieja institución católica.

Marshall muestra el impacto que las representaciones de la violencia católica y la propaganda anti-católica tuvieron en la intolerancia protestante de los católicos en la «Exclusion Crisis» entre 1678-1681. Ese clima fue generando un soporte político holandés e inglés a la causa política de Guillermo de Orange entre 1688-1691. Si Marshall asocia los discursos a favor de la tolerancia con la naciente «república de las letras», como una

---

<sup>1</sup> J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.



Grabado de Bernard Picart realizado en 1723, en el que representa una procesión de flagelantes (Biblioteca Nacional de Madrid). Las manifestaciones públicas de la fe en el catolicismo del barroco fueron espectaculares y muy concurridas. En ella se quería mostrar, por ejemplo, el arrepentimiento colectivo mediante el castigo corporal que servía de vía para la purificación de las almas. De esta forma, se seguían los mandatos que la teología cristiana imponía como la renuncia a uno mismo, y a la vez como medio para alcanzar la perfección y la unión plena con Dios. © Anaya.

cuarse a la circunstancia política, lo cual denomina en el *Essay*, «latitudinismo»<sup>79</sup>.

A esta argumentación, que no se justifica desde la doctrina católica, tal y como ella se entiende a sí misma, añade el supuesto, que no se justifica tampoco desde la doctrina, aunque podamos encontrar muchos ejemplos históricos que confirman sus tesis, de que el catolicismo romano es en sí mismo intolerante:

<sup>79</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 58.

En la Inglaterra del xvii «lo católico» aparece como el enemigo esencial de las teorías de la tolerancia. Locke escribe el *Ensayo sobre la tolerancia* una vez que se había producido la restauración de Carlos II, a quien, a pesar de haber restaurado la iglesia de Inglaterra, se acusa de criptocatólico. Sus tesis contribuyen directamente al ambiente que acabará en la Revolución Gloriosa en 1688 y en el derrocamiento de Jacobo II, último monarca católico en Inglaterra.

Pero ya en los *Two Tracts on Government*, sus primeros manuscritos de los años 60, hace referencia a esta cuestión que dominará gran parte de su vida. Sin embargo, el contexto inmediato de estos *Tracts* no es el del *Essay*, sino la crisis moral y política de la Restauración de Carlos II que llevó a una sucesión rápida de sistemas de gobierno entre 1659 y 1662. El deseo de estabilidad y paz era entonces inmenso. Un contexto aún más inmediato era la vida del Christ Church donde tanto Locke como Bagshaw vivían, hasta el punto que Abrams entiende estos manuscritos como una disputa interna al Christ Church<sup>3</sup>.

Pero lo cierto es que Locke analiza una cuestión que retomará numerosas veces a lo largo de su vida y lo hace en el contexto de la distinción entre las religiones públicas y las profesiones toleradas: las religiones públicas son las que están asociadas con el poder y se convierten en una pesadilla para los magistrados en la medida en que están alentadas por la maldad de quienes las profesan; son peligrosas para la paz. Por el contrario, las profesiones toleradas están subordinadas al poder, son pacíficas, porque quienes las profesan se autolimitan, las ejercen sobriamente<sup>4</sup>.

La primigenia reflexión política de Locke toma pie de la cuestión teológico-política en su aspecto de dilucidar la interferencia entre lo civil y lo sagrado. Aunque los *Two Tracts on Government* fueron publicados póstumamente, datan de 1660

---

<sup>3</sup> J. Locke, *Two Tracts on Government*, ed., trad. e introd. de Philip Abrams, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 30.

<sup>4</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p.170. Este es el planteamiento típicamente revolucionario que irán adoptando sucesivamente Spinoza, Bayle, Diderot y Rousseau.

y 1662 respectivamente<sup>5</sup>. Son, como decía, lo primero que escribe John Locke. Decididamente la cuestión que le hace tomar la pluma es la de la beligerancia entre las profesiones de fe<sup>6</sup>.

En concreto decide tomarla para rebatir las tesis expuestas por Edward Bagshaw en *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*, publicada en ese mismo año en que Locke escribe su *First Tract* o *English Tract*. El motivo tanto de uno como de otro manuscrito era la discusión parlamentaria que se estaba llevando a cabo sobre estas cuestiones. En su *Second Tract* o *Latin Tract*, Locke amplía los argumentos expuestos en el primero y añade ya numerosas reflexiones sobre la esencia del gobierno civil y de la obediencia, que en lo sustancial serán proseguidas y maduradas en sus escritos posteriores<sup>7</sup>, pero que a juicio de muchos hacen aparecer a Locke con un rostro más conservador del esperado, en el sentido de que el magistrado aparece con ciertos tintes absolutistas<sup>8</sup>. El magistrado

---

<sup>5</sup> Es Philip Abrams quien los edita por primera vez en 1967 en Cambridge University Press. Eran dos manuscritos sin título que llevaban como encabezado el asunto del que trataban. Es Abrams quien les da el nombre de *Tracts*, como él mismo indica en el prólogo a su edición. Existía una edición italiana anterior, de 1961, en la que aparecían en el marco de: *Scritti Editi e Inediti sulla Toleranza*.

<sup>6</sup> J. Locke, *Two Tracts on Government*, p. 120: «Besides the submission I have for authority I have no less a love of liberty without which a man shall find himself less happy than a beast. Slavery, being a condition that robs us of all the benefits of life and embitters the greatest blessings, reason itself in slaves (which is the grand privilege of other men) increasing the weight of their chains and joining with their oppressions to torment them».

<sup>7</sup> Abrams supone que el motivo de escritura del *Latin Tract* fue la aceptación en el Christ Church de un puesto como *Praelector Rhetoricus* en Navidad del año 1662. El hecho de que esté escrito en latín como los ensayos sobre la ley de la naturaleza, en su opinión, hablan de que Locke lo concibe como parte de un mismo proyecto. J. Locke, *Two Tracts*, p. 16-17.

<sup>8</sup> Esta es la tesis de Abrams, que con claridad en la introducción a la primera edición de los manuscritos en inglés, la misma que aquí he utilizado, señala cómo el mismo Locke intentó ocultarlos, p. 3. De hecho, una pregunta que permanece abierta es por qué no los publicó, pp. 12-13. Con su edición Abrams trata de poner de manifiesto que en sus orígenes Locke no fue precisamente un liberal. Su camino hacia al liberalismo se emprende en su opinión, al tomar conciencia de que los preceptos de la moral no pueden ser deducidos y que las concepciones morales son más bien relativas. Abrams no

debe decidir sobre las cuestiones de culto: esta será su tesis en estos primeros *Tracts*.

Esta tesis irá modulándose en sus sucesivos escritos sobre la tolerancia, desde el *Essay Concerning Toleration* (1666), hasta su última carta sobre la tolerancia, pasando por cada una: *First Letter Concerning Toleration* (1685), *Second Letter Concerning Toleration* (1690), *Third Letter Concerning Toleration* (1692), *Fourth Letter Concerning Toleration* (1702). Después de los *Two Tracts*, los más interesantes son el *Essay* y la *First Letter*.

En opinión de Marshall el ambiente del momento influye decisivamente en el relativo cambio de posición que Locke va experimentando. En concreto la publicación en 1661 del *A Discourse concerning Liberty of Conscience* del amigo de Boyle, Peter Pett, el trato con Lord Ashley y la influencia de la obra del jansenista Pierre Nicole influyen decididamente en el cambio del punto de vista que va experimentando Locke<sup>9</sup>.

Es importante tener en cuenta también el hecho de que estos escritos de Locke corren paralelos a las diferentes disposiciones legales que se van dictando en la Inglaterra del momento: La *Declaration of Indulgence* de 1672 de Carlos II; a la que siguió en 1673 el *Test Act* que prohibía a todos los católicos que no fueran el mismo monarca el ocupar cargos civiles o militares, la cual fue reforzada en 1678 excluyendo a los católicos del parlamento; la posterior *Declaration of Indulgence* de 1687 de

---

encuentra motivo para hablar del «liberalismo» de Locke antes de 1667. Por su parte Dunn señala que no se puede señalar una clara razón del porqué de ese cambio. J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, pp. 29 ss. Aunque, efectivamente, si tenemos en cuenta que el cambio experimentado entre los *Two Tracts* y el *Essay on Toleration*, es la sustitución del magistrado omnipotente por la razón de estado de un soberano menos absoluto, el contenido de la propuesta no ha sido tan diferente. J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, pp. 37-39. Sobre este cambio es también ilustrativo el libro de J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, quien recoge lo alcanzado por J. Dunn. Dedicó sus páginas a examinar en detalle el desarrollo histórico del pensamiento de Locke a lo largo de su vida y consigna sus variaciones.

<sup>9</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, pp. 45-46. De un modo más extenso alude a todas las circunstancias en torno a ese cambio de posición en las pp. 62-72.

Jacobo II y *The Toleration Act* de 1689 de Guillermo III y María II, una vez consolidada la revolución. Las ideas de Locke están en diálogo con esta circunstancia política. No en vano se desarrollan en un periodo de cuarenta y dos años. Los *Two Tracts* y el *Ensayo* son anteriores a todas estas disposiciones legales, pero la primera carta es posterior a la declaración de Carlos II y la segunda y el resto posterior a la de Jacobo II y al Acta de tolerancia de Guillermo III. Teniendo en cuenta que Locke fue partidario de la revolución y de la llegada a Inglaterra de Guillermo de Orange, la intención política de sus pequeños textos parece ser una hipótesis verosímil. Ciertamente su influencia no pudo ser directa a través de los textos, pues su publicación es tardía, pero probablemente sí lo fue vía oral, a través de su influencia en los actores políticos del momento quienes disponían de los manuscritos.

## 1. EL CULTO RELIGIOSO

La obra de Locke se abre con la cuestión: «Si el magistrado civil puede legalmente imponer y determinar el uso de cosas indiferentes en referencia al culto religioso»<sup>10</sup>. Cuestión que en el *Second Tract* se redefine del siguiente modo: «Si el magistrado civil puede incorporar cosas indiferentes en las ceremonias del culto divino e imponérselas al pueblo»<sup>11</sup>. Las dos cuestiones son resueltas por el autor inglés de forma afirmativa. Para poder obtener esa respuesta afirmativa hace del magistrado un poder absoluto y arbitrario en todo aquello que puede mandar, a saber lo indiferente<sup>12</sup>: esta es la tesis central de los *Two Tracts*, que

---

<sup>10</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 124: «Wether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship».

<sup>11</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 210: «Wether the civil magistrate may incorporate indifferent things into the ceremonies of divine worship and impose them to the people: Confirmed».

<sup>12</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 122-123: «Not that I intend to meddle with that question whether the magistrate's crown drops down on his head immediately from heaven or be placed there by the hands of his subjects, it being sufficient

Locke debe asegurar para garantizar la paz de la comunidad política en aquella Inglaterra del xvii.

La cuestión sobre el gobierno de las «cosas indiferentes» era un lugar común en la época de Locke. Era una cuestión que se arrastraba desde hacía un siglo por obra de los propagandistas del luteranismo<sup>13</sup>. Teniendo en cuenta que Lutero había intentado liquidar la doctrina de las dos espadas canonizando el poder del magistrado civil, los seguidores de su doctrina, como Osian-der, Eberlin von Günzburg, Melancton, Tyndale y Barnes se apresuraron a analizar en qué consiste la obediencia del hombre cristiano al poder civil. En concreto, entre otros, Melancton en *Temas comunes de la teología* hacia 1555 desarrolla la doctrina de la «adiáfora» o de las «cosas indiferentes», que se basa en una distinción entre la ley divina y la ley humana. Las leyes de Dios son esenciales para la salvación, sin embargo, muchas leyes humanas no lo son<sup>14</sup>. Todas aquellas leyes que no lo son, son «indiferentes», se entiende que para la salvación. De ahí concluye que Dios quiso que un buen número de acciones no quedaran ni prescritas ni prohibidas y, por tanto, se crearía una situación errónea si esas acciones se convirtieran en leyes. Este es un límite que encuentra el magistrado civil a su mandato y un ámbito de libertad que se abre para el súbdito. El príncipe cristiano, por tanto, debe asegurarse el no legislar nunca contra

---

to my purpose that the supreme magistrate of every nation what way so ever created, must necessarily have an *absolute and arbitrary power* over all the indifferent actions oh his people».

<sup>13</sup> Para una exposición amplia de los precedentes y las influencias del luteranismo ver Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

<sup>14</sup> Como señala B. Verkampf, *The evolution of religion: a re-examination*, University of Scranton Press, Scranton, 1995, antes que Melancton existen otros autores que hablan de la adiafora en Inglaterra, particularmente interesante es Thomas Starkey, *Exhortation to the People Instructing Them to Unity and Obedience* (1536), cuya tesis es coincidente con la que muchos años más tarde expresará Locke: la indiferencia del culto y de la mayor parte de la doctrina cristiana permite al magistrado actuar arbitrariamente sobre la religión. Ver también, D. Eppley, *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 42-45. Debo estas referencias a Juan Pablo Domínguez.

la palabra de Dios y además el no legislar sobre cosas indiferentes como si debieran hacerse por necesidad.

Esta vieja discusión se reaviva en torno a 1600<sup>15</sup>. Como la Escritura es ambigua respecto a la obligatoriedad de ciertas ceremonias, entonces hay que acudir a una ley mediadora que ponga fin a las disputas. Fueron muchos los libros que se escribieron entre 1600 y 1660 sobre la cuestión de la «indiferencia».

Los *Two Tracts* median en esa vieja discusión. En mi opinión son más un panfleto político que una obra de filosofía política. Se persigue con ellos justificar una acción gubernamental más que otra cosa. Ahora bien, para un intelectual del xvii, nada sin argumentación. Como señala Philip Abrams, de hecho el argumento que esgrimirá Locke no será original suyo, sino más bien una posición comúnmente aceptada entre los anglicanos: las leyes humanas pueden hacer valer su poder de obligar en cuestiones indiferentes en las que no preexiste ninguna obligación moral, si fuera necesario para el bien de la comunidad.

Siendo así que la tesis que quiere mostrar es en sí misma teológico-política, a saber, si es posible la intervención del magistrado civil en el culto divino, también los argumentos con los que intenta usurpar una esfera autónoma al culto divino son teológico-políticos: el magistrado está de parte de Dios. Dos son las argumentaciones presentes en estos *Tract*. La primera es que si se defiende que el poder del magistrado es derivado del de Dios, si es su *vicegerent*<sup>16</sup>, entonces no tendrá más limitación que la del poder de Dios mismo<sup>17</sup>. La segunda, que mandando sobre el culto divino no está contraviniendo la ley de Dios, como piensan los adversarios de la corona<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Esta discusión está descrita con detalle en la introducción de Abrams a los *Two Tracts*: J. Locke, *Two Tracts*, pp. 36-49.

<sup>16</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p.123.

<sup>17</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 123: «if he receives his commission immediately from God the people will have little reason thereupon to think it more confined than if he received it from them until they can produce the charter of their own liberty, or the limitation of the legislator's authority, from the same God that gave it».

<sup>18</sup> La tesis de Edward Bagshaw en *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*, Oxford, 1660, es que el culto está fuera de

El primero es el clásico argumento de la legitimidad divina del poder civil, sea este proveniente directamente de Dios o indirectamente a través del pueblo. Son muchos los lugares en esta primera obra en los que Locke admite que deja abierta y sin respuesta definitiva la cuestión de la legitimidad del poder.

La explicación del segundo es más compleja y requiere varios *excursos* sobre los tipos de leyes y los tipos de obediencia. Parte de la base, en su *First Tract*, de que es lícito que el magistrado mande cualquier cosa que el súbdito pueda realizar legalmente.

Caracteriza el gobierno del magistrado, como aquel que por la misma ley de la razón y de la naturaleza tiene un «poder total e ilimitado»<sup>19</sup>; o también un poder «absoluto y arbitrario»<sup>20</sup>. Ninguno de los adjetivos aplicado al poder político es muy reconfortante. Pero este es realmente el poder que Locke desea en estas primeras obras para enfrentarse a las disputas sobre la religión.

Al menos en este primer escrito se pliega prácticamente a la definición hobbesiana del contrato social como causa del poder supremo<sup>21</sup> y de las facultades que residen en la soberanía: principalmente la legislación, pero también el derecho sobre la vida y la muerte, el derecho a decidir sobre la guerra y la paz, la acuñación del dinero y la recaudación de impuestos<sup>22</sup>. Su lógi-

---

las imposiciones de la ley civil. Pero además que obedecer o mandar en cuestiones indiferentes era contrario al Evangelio.

<sup>19</sup> «a full and unlimited power», J. Locke, *Two Tracts*, p. 172.

<sup>20</sup> «an absolute and arbitrary power» J. Locke, *Two Tracts*, p. 175.

<sup>21</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 230-231: «if men enjoy a right to an equal liberty, being equal by virtue of their common birth, then it is clear than no union could occur among men, that no common way of life would be possible, no law, no any constitution by which men could, as if were, unite themselves into a single body unless each one first divests himself of that native liberty-as they suppose it to be- and transfers it to some other, whether a prince or senate (depending on the constitution on which they happen to agree) in whom a supreme power must necessarily reside [...] Now that power is sovereign which has no superior on earth to which is bound to give an account of its actions».

<sup>22</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 212: «By magistrate we here understand one who has responsibility for the care of the community, who holds a supreme

ca no está lejos del absolutismo hobbesiano<sup>23</sup>. La única diferencia está en el análisis más detallado de los tipos de leyes y de la relación tanto del magistrado como del súbdito con ellas. Y ese análisis está cargado de consecuencias que llevarán la filosofía política lockeana a un puerto diferente al que llegó la construcción hobbesiana del Estado.

El magistrado posee en su visión un doble poder: material y preceptivo. Denomina poder material al mandato que ordena algo en sí mismo legal y está de acuerdo con los preceptos divinos. Denomina poder preceptivo al que manda algo que en sí mismo es legal, a pesar de que, por un lado, es posible que el magistrado al mandar irrestrictamente peque; y, por otro, no deba coaccionar al pueblo en todas aquellas cosas indiferentes más allá de lo que exija el bienestar de la comunidad. La medida de su poder ha de tomarse de su intención, que ha de ser el bien público. No puede sin pecar imponer cargas que no estén subordinadas a este fin<sup>24</sup>.

Desde otro punto de vista, el poder del magistrado puede ser regulativo o coercitivo, dependiendo de que haga referencia a una regla general de acción o a un mandato que haya de cumplirse por la fuerza. En este contexto, la obediencia del súbdito, puede ser activa o pasiva. Es activa cuando se entiende como una obligación a actuar. Es pasiva cuando se entiende como algo que hay que sufrir.

Teniendo esto en cuenta, Locke dispone que el sujeto esté ligado a una obediencia pasiva a todo decreto del magistrado,

---

power over all others and to whom, finally is delegated the power of constituting and abrogating laws, for this is that essential right of command in which alone resides that power of the magistrate by which he rules and restraint other men and, at will and by any means, orders and disposes civil affairs to preserve the *public good* and keep the people in *peace and concord*».

<sup>23</sup> J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*, The Clarendon Press, Oxford, 1950, incluso señala lugares paralelos en las obras de ambos, refiriéndose a esta primera etapa de J. Locke. Abrams informa de que sería extraño que no hubiera influencia alguna, porque el traductor inglés del *Leviatán* de Hobbes, Henry Stubbe, era colega de Locke en aquel entonces, como ya he referido. J. Locke, *Two Tracts*, pp. 75-76.

<sup>24</sup> J. Locke, *Two Tracts*, pp. 210-220.

sea este justo o injusto, es decir, aunque el magistrado peque al mandarlo. Es decir, no puede haber desobediencia civil justificada. Aún menos, desde luego, si el mandato es materialmente legal, sea este o no preceptivamente legal, es decir, esté o no bien intencionado por parte del legislador. Teniendo en cuenta que la intención del legislador no se puede conocer, ha de prestarse atención fundamentalmente al aspecto material del mandato y si este aspecto es legal, entonces el súbdito está obligado tanto activa como pasivamente.

Sólo queda un caso por considerar: los mandatos que se refieren a lo indiferente, es decir, aquellos que en su materialidad no pueden ser considerados ni legales ni ilegales, porque su materialidad no puede ser juzgada como un bien o un mal desde algún tipo de legalidad.

Para dirimir la cuestión Locke necesita hacer algunas distinciones respecto de la ley. La ley puede ser: divina o moral; política o humana, denominada también civil; fraternal o ley de la caridad; monástica o privada, denominada también ley de la conciencia. El orden de esta serie es también para Locke el orden de su jerarquía<sup>25</sup>.

La ley divina ha sido dada por Dios al hombre. Es una regla y un modelo de vida. Puede ser conocida por la luz de la razón, entonces la denominamos moral; o bien, directamente por la revelación, es decir, como una ley positiva y es entonces cuando la reconocemos como específicamente divina. En cualquier caso lo moral y lo divino coinciden en extensión y contenido. Sólo difieren en el modo de su promulgación<sup>26</sup>. Todo lo que no

---

<sup>25</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 221.

<sup>26</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 222: «The *divine law* is that which, having been delivered to men by God, is a rule and pattern of living for them. And according as it either becomes known by the light of reason which is natural and implanted in men, or is made manifest in divine revelation, it is in turn divided into natural and positive law. And each of these I described under the same head as 'moral' since each is exactly the same in its content and matter and they differ only in the manner of their promulgation and the clarity of their precepts [...] Whatever, then, this law reaches, either by prohibition or command, is always and everywhere necessarily good or evil, and all other things which are not confined within the bounds of this law are indifferent

cae bajo el mandato de la ley divina o moral es indiferente y en esas cosas el hombre es libre.

¿Puede ser limitada en alguna medida esa libertad? Locke nos dirá que puede ser limitada sucesivamente bien por la ley humana, bien por la ley de la caridad, bien por la ley de la conciencia.

La ley humana limita la libertad respecto a lo indiferente por el bienestar de la comunidad política y sólo en la medida en que lo requiera la situación y siempre por un tiempo determinado —mientras la ley está vigente—, de modo que los asuntos indiferentes nunca pasan a ser necesarios definitivamente y el hombre que vive bajo un determinado gobierno civil puede siempre recuperar su primitiva libertad<sup>27</sup>.

La ley de la caridad es también denominada por Locke la ley del escándalo y ella confina nuestra libertad por el bien de los demás miembros de la comunidad política en aquello que puede llevarles a escándalo confundiendo así su sentido del bien y del mal.

Finalmente está la ley privada que Locke divide en dos: la ley de la conciencia y la ley del contrato. Mediante la ley privada el hombre decide limitar su libertad en aquellas cosas que las demás legislaciones han dejado a su particular consideración. La primera se origina en un juicio y la segunda en la voluntad. Sorprendentemente en este primer texto Locke considera que la ley de la conciencia juzga lo indiferente y no es, por tanto, una ley moral. Incluso aparece como una ley que amenaza constantemente el poco espacio de libertad que el resto de las leyes habían dejado expedito.

Teniendo en cuenta esta división de la ley, Locke establece que la razón última de la obligación de cualquier tipo de ley es divina, en la medida en que Dios es el único que puede ligar la conciencia del hombre. De ahí que si el hombre obedece al magistrado, en último término es por razón de la obediencia a

---

by nature and their use is free».

<sup>27</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 223: «the wise regulation of which the welfare of the commonwealth could be provided for».

Dios. Y esta tesis queda ratificada desde la autoridad teológica en la Epístola de san Pedro 1, c. 2, v. 13, texto al que Locke se agarra como a un clavo ardiendo. Estad sujetos a las autoridades civiles, aconseja san Pedro. De ahí la gran importancia de la religión para la obediencia civil. Siendo esto así, tan importante es la religión para la paz civil como que la religión se desenvuelva, al menos en sus manifestaciones públicas, dentro del ámbito del poder del magistrado.

Locke subraya que en todo el espectro de la obediencia del súbdito, la conciencia queda siempre libre. En los mandatos materialmente legales, ella no tiene que juzgar, dirá, porque son necesarios, luego es libre. No deja de ser este un extraño argumento para nuestra mentalidad. En los específicamente formales o preceptivos, es decir, aquellos sobre cuestiones indiferentes, tampoco, porque desde su punto de vista, en ellos sólo queda comprometida la voluntad, pero no el juicio de conciencia, aunque en último término, dirá, siempre ligan la conciencia<sup>28</sup>. La conciencia sería violada, desde su punto de vista, sólo en el caso en que el magistrado mandara cosas indiferentes como si fueran obligaciones materiales.

Desde mi punto de vista Locke no acaba de explicar en los *Two Tracts* cómo pueden los mandatos del magistrado sobre lo indiferente ligar la conciencia dejándola al mismo tiempo libre. No da argumentos suficientes para salvar esta contradicción. Más adelante volveré sobre este punto al tratar de la ley de la conciencia.

Con todo esto Locke cree mostrar que el magistrado mandando absolutamente en cosas indiferentes y, consiguientemente, sobre las leyes del culto, que en su opinión son indiferentes, ha de ser siempre obedecido y nunca viola la conciencia de sus súbditos.

---

<sup>28</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 239: «That if the magistrate, [...] commands a free and indifferent action of his subjects by decree, then taht law —since its obligations is merely formal and not material [...] certainly binds the conscience—. But it does not remove its liberty since to be obeyed it requires the assent of the will only. It does not require the assess of the judgement that it has any necessity in itself».

La pregunta que en estos primeros ensayos, sin embargo, no se formula en ningún momento es si realmente las cuestiones del culto divino son indiferentes. Esa cuestión es obviada como problema. Simplemente se da por supuesto y se despeja en el *First Tract* con un simple:

«Estando la diferencia simplemente en el modo como se ven, no hay gran distinción entre un traje llevado en el mercado y el mismo traje llevado en una iglesia»<sup>29</sup>.

También en el *Second Tract* se concede como una evidencia trivial:

«Consiguientemente, Dios siendo indulgente con la debilidad del género humano deja su culto indeterminado, para que se adorne con las ceremonias que determine el juicio de los hombres a la luz de la costumbre; y él mismo no juzga a sus adoradores por esas cosas como el rey no juzga la lealtad y obediencia de sus súbditos por su condición física o por su vestimenta. Pero ni como cristianos ni como súbditos se les considerará más creyentes por ir mejor o peor ataviados.

Parece entonces que todo el mundo acordará que el magistrado es juez sobre lo que constituye el orden y sobre lo que se considera decente, y que él y sólo él es capaz de determinar lo que es apropiado y adecuado»<sup>30</sup>.

Estos textos indican con claridad que para Locke no hay ninguna diferencia entre el espacio denominado mercado y el espacio denominado iglesia; entre las ceremonias del culto y la condición física o el estilo de la vestimenta de los ciudadanos. *No existe algo así como un «espacio sagrado» público.*

Locke hace un juicio «político» sobre el culto. Es decir, no considera el culto como él se piensa a sí mismo, sino como lo piensa la política. Mide el culto con una racionalidad que no le es propia.

---

<sup>29</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 229: «We must therefore start by establishing that general principle from which, once is proved, it will follow with perfect justice that indifferent things, even those regarding divine worship, must be subjected to governmental power [...] the only difference being in the way they are viewed, there being no greater distinction than there is between a gown worn in the market-place and the self-same gown worn in church [...]».

<sup>30</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 218.



Fiesta del Ommeganck o del Papagayo en Bruselas. La pintura de Denys van Alsloot es un fragmento que representa la procesión de Ntra. Sra. de Sablón en el año 1616, y se conserva en el Museo del Prado de Madrid. En los pocos países de Europa donde existía libertad religiosa las manifestaciones de culto, llevadas a cabo en el espacio común, imponían a las autoridades políticas la obligación ineludible de regularlas y ordenarlas, de forma que se evitaran enfrentamientos entre los partidarios de uno u otro credo religioso. © *AnayaJoseph Martin*.

Esta indiferenciación entre el mercado y el templo depende de una radical distinción en sus escritos entre religión y culto divino. La religión verdadera pertenece al ámbito de lo espiritual, es decir, de la esfera interior del hombre, mientras que el culto forma parte de las acciones externas que deben ser reguladas por la ley civil:

«El servicio del hombre interior, que es el que Dios mira y acepta, debe ser ofrecido libremente, una acción sincera y espiritual bajo la forma exterior de circunstancias indiferentes, el corazón debe elevarse al cielo mientras que el cuerpo se inclina. Yo no conozco ningún hábito que pueda hallarse de modo más pesado en los espíritus de todo hombre y constreñir su libre inclinación hacia Dios, que el inventario de Pablo y Silas [...] Todo lo que Dios busca en el culto ahora bajo el Evangelio es el sacrificio de un corazón contrito y humillado [...]»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 146.

El «show» y las «ceremonias», por utilizar sus mismas expresiones, deben ahorrarse si se quiere de verdad seguir a Cristo, pues esto más bien distrae de la verdadera religión<sup>32</sup>. Por tanto, el verdadero culto divino no consiste en ceremonias, sino que es, al igual que la religión, interior<sup>33</sup>.

Si se considera necesario en algún sentido un culto «externo», ordenado en la ley de Dios, entonces, es preciso reconocer que todas las acciones se dan en una circunstancia hasta cierto punto indiferente, de ahí que

«Dios en su gran sabiduría y beneficencia ha cedido esos ritos a la discreción del magistrado y le ha confiado el cuidarlos a aquel que sostiene el poder y tiene el derecho a gobernar la iglesia, para modificarlos, abolirlos, renovarlos, o disponer de ellos del modo en que considere lo mejor a la luz de los tiempos y las costumbres, de las personas y las necesidades de la iglesia»<sup>34</sup>.

La primera indiferenciación, entre espacio sagrado y profano, tanto como la segunda diferencia entre culto verdadero y falso o entre religión verdadera y culto externo, tienen sus más hondas raíces en la violenta separación entre la interioridad y la exterioridad presente en su filosofía<sup>35</sup>. De esta distinción depende también el que la conciencia no se vea afectada por el mandato del soberano en los casos de indiferencia moral, como es el mandato sobre el culto. Pero en este primer escrito no aborda en profundidad esta distinción, aunque continuamente la da por

---

<sup>32</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 163.

<sup>33</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 214: «more correctly understood as being the actions of the inner virtues of all which God is the object, as the love of God, reverence, fear, etc. This is that inner worship of the heart which God demands, in which the essence and soul of religion consists, and in the absence of which all the other observations of religious worship provoke God [...]».

<sup>34</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 216: «But God in his great wisdom and beneficence has relinquished these rites to the discretion of the magistrate and entrusted them to the care of him who holds power and has the right of governing the church, to be amended, abolished, renewed, or in whatever way soever enjoined as he should judge best in the light of the times and the customs of the people, and as the needs of the church should demand».

<sup>35</sup> Esto es dependiente ya de su gnoseología empirista, como se verá en el Excurso II.

supuesta. Tampoco se pregunta por la diferenciación entre fe y razón y mucho menos por las pretensiones de verdad de la fe, algo que sería absolutamente necesario para poder percibir la distinción entre las acciones que se realizan en el mercado y las que se realizan en el templo. Habrán de pasar décadas hasta que Locke dedique tiempo a pensar en estos temas.

Más bien parece que su tesis de fondo en estos *Two Tracts* es: será moralmente indiferente y, por tanto, objeto absoluto del poder civil, todo aquello que el poder civil declare indiferente, es decir, todo aquello sobre lo que aquí y ahora le interese al poder civil mandar. La estrategia para el poder civil es clara: basta con declarar indiferentes aquellas cuestiones sobre las cuales quiere tener un poder absoluto. En el momento histórico en el que se escribieron los *Tracts*, pensar en la libertad religiosa sin trabas era encarar directamente un grave inconveniente para los reinos, como el mismo Locke indica:

«Una vez que se le otorga al pueblo la libertad y la ilimitación en el ejercicio de su religión, ¿donde parará?, ¿a qué quedarán ellos mismos obligados? Y la religión, ¿no destruirá a todos aquellos que no pertenezcan a su misma confesión?»<sup>36</sup>.

Y la historia confirma sus sospechas:

«En efecto, he observado que casi todas las trágicas revoluciones que ha llevado a cabo la cristiandad es estos años han girado en torno a este quicio, pues no habido ningún propósito tan inicuo que no haya desgastado la visera de la religión, ni rebelión que no haya sido tan amable con ella misma como para adoptar el engañoso nombre de *reforma*, proclamando el propósito de suplir los defectos o corregir los errores de la religión, y no de llevar a cabo la ruina del *Estado* a costa de la construcción del *templo*; todos esos perturbadores de la paz pública se protegen con la religión como si fuera un escudo, el cual si bien no puede defender su causa, al menos les asegura su crédito, y les concede tanto compasión hacia su ruina, como partisanos de su éxito [...]»<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 159.

<sup>37</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 160.

Y por esto, la «religión ha de ser desterrada del campamento y se le debe prohibir tomar las armas»<sup>38</sup>, si la humanidad ha de estar a salvo. Este es el gran mensaje de estos primeros *Tracts* de Locke, cuyo eco aun resuena en nuestras sociedades liberales.

El miedo a la religión conduce a Locke en estas primeras obras a la defensa de un absolutismo político en todo aquello que no está protegido por la ley natural, idéntica con la ley divina. Veamos si sus argumentos sobre la ley natural limitan en algo su absolutismo político.

## 2. LA LEY DE LA NATURALEZA

El origen del pensamiento de Locke sobre la ley natural son las lecciones que impartió en torno al año 1664 al ser nombrado censor del Christ Church College en 1663. Son, por tanto, poco posteriores a los *Two Tracts*<sup>39</sup>. Probablemente discutió sobre el contenido de estas lecciones con su colega James Tyrrell. Era una tarea pendiente para Locke el derivar racionalmente alguna moralidad que permitiera acotar el ámbito de «lo indiferente», cuyo ordenamiento quedaba a la discreción del magistrado. De este modo se tenía la esperanza de encontrar un espacio común en el que las diversas sectas religiosas posteriores a la reforma pudieran llegar a entenderse.

Puesto que las disputas tenían que ver con el dato revelado, es decir, con la interpretación de la Escritura, había que neutralizar ese terreno, encontrando uno más pacífico que pudiera legitimar la ley civil haciéndola independiente de las luchas religiosas. La búsqueda y determinación de una ley natural al modo de una moral racional se prometía como el terreno en el que se podría fundar una paz duradera para las comunidades políticas. En la filosofía de Locke esto no implica la omisión del

---

<sup>38</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 161.

<sup>39</sup> Se publicaron por primera vez sólo años más tarde, en 1954, editadas por Wolfgang von Leyden.

recurso a Dios, sino su ratificación de un modo que no implique la religión revelada y, consiguientemente, la fe de los ciudadanos. Es decir, el mundo político de Locke no hace superflua la hipótesis de Dios. Lo que hace superfluo es el monopolio de su palabra por algún intérprete privilegiado como ocurre, por ejemplo, en la Iglesia católica.

Sin duda el orden estable del mundo depende del decreto de Dios, lo conozcamos o no. La razón humana no puede producir ese decreto, sino que más bien se limita a investigarlo. Por otra parte, la razón no puede darnos leyes, pues es sólo una parte de nosotros mismos. Con estas premisas la ley de la naturaleza queda descrita como:

«un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido»<sup>40</sup>.

Algunos dicen que es un «dictado de la razón», apuntará Locke, sin embargo, esa expresión es confusa, pues «la razón no establece ni pronuncia esa ley de la naturaleza, sino que la busca y descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior»<sup>41</sup>.

La muestra más palpable de que esta ley existe es la sociabilidad humana: «sin esta ley los hombres no pueden tener trato social o unión entre ellos»<sup>42</sup>. Pero junto a éste ofrece otros argumentos de conveniencia que nos hablan de su existencia, como es el caso de que los hombres emitamos juicios de conciencia:

«concretamente del hecho de que “nadie que comete una mala acción es absuelto por su propio juicio interno” (Juvenal, *Sátiras*, XIII, 2-3). Así la sentencia que cada uno se dicta a sí mismo atestigua que hay una ley de la naturaleza. Pues si no hubiera ninguna ley de la naturaleza, la cual declara que debemos ser obedientes, ¿cómo es

---

<sup>40</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, estudio prel. y trad. de Carlos Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007, p. 6.

<sup>41</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 6.

<sup>42</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 12.

que la conciencia de la gente que no reconoce los preceptos de ninguna otra ley por la que guiarse u obligarse juzga, sin embargo, acerca de su propia vida y su conducta, y se declara inocente o culpable? Sin algún tipo de ley no se podría pronunciar sentencia alguna. Esta ley, por tanto, no es escrita, sino innata, es decir, natural»<sup>43</sup>.

Para abordar otra de las razones que nos hablan de su existencia apela a Aristóteles en *Ética a Nicómaco* (VII, 4) donde expone que una regla natural de justicia es la que tiene validez en todo lugar. De ahí se deduce la existencia de una ley de naturaleza, pues hay una ley que prevalece en todas partes. Esto no quiere decir que sea conocida por todos y cada uno de los individuos humanos. Justamente a este hecho apelan quienes critican la posibilidad de su existencia, en virtud de que una ley universal debería ser universalmente conocida. Sin embargo, a estos hay que decir que no en todos los humanos tiene la razón las mismas luces<sup>44</sup>. En cualquier caso, no parece posible que mientras que todo el orbe está sujeto a un orden, el hombre quede al margen de él<sup>45</sup>.

Esta ley es conocida por todos aquellos que poseen una suficiente capacidad racional, la cual no se puede negar a casi ningún hombre<sup>46</sup>. Locke ofrece numerosos argumentos para

---

<sup>43</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 11. Aquí identifica innata y natural, algo que generalmente rechazaría.

<sup>44</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, pp. 9-10: «pues hay algunos que no hacen uso de la luz de la razón, sino que prefieren la oscuridad y no quieren verse a sí mismos. [...] Hay otros que habiéndose criado en el vicio, apenas saben distinguir entre el bien y el mal. [...] En otros, como resultado de un defecto natural. [...] Pues qué pocos son los que en cuestiones de diaria administración o en asuntos fáciles de conocer se rinden a la jurisdicción de la razón, cuando extraviados por la violencia de las pasiones, o indiferentes como consecuencia del descuido, o degenerados por el hábito, están dispuestos a seguir los reclamos del placer o las exigencias de los bajos instintos antes que los dictados de la razón. [...] De ahí que en esta cuestión, no debería consultarse con la mayoría de la gente, sino con aquellos que son más racionales y perceptivos que los demás».

<sup>45</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 12: «no parece que sólo el hombre sea independiente de las leyes mientras todo lo demás está sujeto a ellas».

<sup>46</sup> Un hombre «que está dotado de entendimiento, razón y sentidos puede investigar y examinar con la ayuda de la naturaleza y de su propia sagacidad», J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 18.

mostrar que este es el único modo de conocimiento que afianza esta ley entre los hombres haciendo posible la sociabilidad, y no su carácter innato<sup>47</sup>, la revelación, la tradición o el consenso<sup>48</sup>. Ninguno de estos medios es suficiente para dar cuenta de ella. El carácter innato queda explícitamente negado, porque si existiera, entonces ningún hombre podría obrar contra la ley de la naturaleza, algo inverosímil; la revelación queda excluida del modo de conocimiento racional; la tradición es idéntica con la fe, en la medida en que se aceptan las verdades no por la razón, sino por la autoridad de la palabra de otros hombres; el consenso nos habla sólo de la fuerza de algunos hombres, pero no

---

<sup>47</sup> La tesis de J. W. Yolton en «Locke on the Law of Nature», *The Philosophical Review*, vol. 67, n.º 4, oct., 1958, pp. 477-498, intenta justificar que el originario interés de Locke en la ley natural es la disputa sobre el innatismo: «The law of nature for Locke plays the same role in morality as the appeal to innateness did for his contemporaries: it furnishes a firm and unalterable foundation for moral goodness», p. 482. Pero para ser coherente con sus presupuestos gnoseológicos desde el principio hubiera debido fundarla en los sentidos. Sin embargo, Yolton piensa que es más bien una razón intuitiva y no puramente empírica la que es capaz de descubrir de ley de la naturaleza.

<sup>48</sup> Años más tarde, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 3. § 13 señala: «Es mucha la diferencia entre una ley innata y una ley de la naturaleza; entre algo grabado en lo original de nuestra mente, y algo de que siendo ignorantes, podemos, sin embargo, llegar a conocer por el uso y debido al ejercicio de nuestras facultades naturales. Y pienso que igualmente se apartan de la verdad, quienes refugiándose en los contrarios extremos, o afirman que hay una ley innata, o niegan que hay una ley cognoscible por la luz natural, es decir, sin el socorro de una revelación positiva». Y también contra el innatismo I. 3. § 20: «Quisiera que los partidarios de los principios innatos me digan si tales principios son o no son susceptibles de empañarse y borrarse por efecto de la educación y de la costumbre. Si no lo son, entonces será preciso encontrarlos al igual en todo el género humano, y tendrán que lucir con claridad en cada hombre; si, en cambio, son susceptibles de variar a causa de las nociones adventicias, entonces los deberíamos encontrar más clara y patentemente mientras más nos acerquemos a su origen, es decir, en los niños y en la gente iletrada, por ser quienes han estado menos expuestos a la impresión de las opiniones extrañas. Que tomen el lado que más les guste, y verán que es incompatible con los hechos manifiestos y con la cotidiana observación», J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de Edmundo O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

propriadamente de la razón<sup>49</sup>. Dicho esto, no le queda a Locke más fuente de conocimiento generalizable que la propia razón que comienza en los sentidos. Son los mismos sentidos y las argumentaciones que la razón hace a partir de ellos, quienes nos abren al conocimiento de la ley de la naturaleza<sup>50</sup>.

Con esta argumentación Locke consigue salvar un núcleo central que oriente las voluntades en orden a la sociabilidad, independiente de la religión o de la idiosincrasia cultural:

«declaro que el fundamento de todo el conocimiento de ella se deriva de las cosas que conocemos mediante los sentidos. A partir de esas cosas, la razón y la facultad de argumentar —que son ambas propias del hombre— avanzan hacia la noción de un autor utilizando argumentos que surgen de la materia, del movimiento y de la estructura y economía visible de este mundo, hasta llegar finalmente a concluir y establecer como cierto que un Dios es el autor de todas esas cosas. Una vez que esto ha sido establecido, emerge necesariamente la noción de una ley universal de la naturaleza que obliga a todos los seres humanos»<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 51: «*Vox populi, vox Dei*. Cuan incierta y cuan falaz es esta regla y cuántos males produce y con cuánto espíritu de partido y crueldad de intención este fatal proverbio ha sido diseminado entre las gentes, es cosa que hemos aprendido gracias a la más triste lección».

<sup>50</sup> El argumento de Locke es resumido por von Leyden siguiendo el espíritu empirista de Locke en «John Locke and Natural Law», en *Philosophy*, vol. 31, n.º 116, enero, 1956, pp. 23-35, como sigue: «Our senses tell us not only of bodies and their motions but also of beauty and regularity in all parts of the world. Since this beauty and regularity must be the result of some superior design, reason infers the existence of a most wise and powerful Creator. This argument from design together with the so-called anthropological argument are singled out by Locke from among the traditional proofs of God's existence precisely because these two arguments are derived from sense-experience and, apart from rational inference, require no further support, whereas all other such proofs presuppose a priori notions which Locke is unwilling to accept. Locke goes on to show that since God is not only powerful but also wise, He has designed the world for some purpose and that we find in everything a definite rule or pattern appropriate to its nature. God's purpose in creating man was that he should live according to reason. Two particular functions he is intended to perform are to worship God and to live in society with other men», p. 30.

<sup>51</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 26.

La orientación de la razón que supone la ley de la naturaleza, va acompañada necesariamente de la comprensión de un Dios que la decreta y de ese modo funda la obligación<sup>52</sup>. Esa obligación es fuerte en la medida en que está sostenida por la voluntad divina. Hay que concluir, por tanto, que la ley natural es para el hombre fundamento último de la moralidad. Esta convicción la mantuvo Locke a lo largo de toda su vida. La ley de la naturaleza se muestra como una necesaria premisa de todo su edificio político, si bien, como señala von Leyden, es difícilmente reconciliable con sus posiciones posteriores en materia antropológica o gnoseológica, es decir, con el hedonismo y el escepticismo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*<sup>53</sup>.

Efectivamente, en el texto citado Locke habla de «una ley universal de la naturaleza». Pero años después le oiremos decir en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* que:

«Lo general y lo universal no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, fabricadas por él para su propio uso, y que se refieren tan solo a los signos, ya se trate de palabras o de ideas. [...] la universalidad no pertenece a las cosas mismas que son todas ellas particulares en su

---

<sup>52</sup> En este sentido, Locke no deduce postulados morales de hechos, de acuerdo con lo que denunciará posteriormente Hume. El argumento moral no se deriva de la indicación de la razón, sino del mandato de Dios. Así lo señala von Leyden, «John Locke and Natural Law», p. 31: «The ethical statement concerning our duty to do certain actions can be derived only from another ethical statement such as that we ought to do what God commands».

<sup>53</sup> Sin embargo, en este punto no dudará Locke hasta el final de sus días como se puede leer en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 28. § 5 y § 13. Así lo constata también W. von Leyden, quien por primera vez editó este ensayo en su artículo «John Locke and Natural Law», aunque efectivamente señala que se ocupó menos del tema en los últimos escritos, mantuvo la ley de la naturaleza como una base sobre la que construir su edificio moral y político, si bien más como una premisa necesaria que como un fundamento ontológico: «In my view, Locke tended in his later years to regard the notion of a law of nature as a mere premise of his thought, as something he believed in but barely investigated. The reason for this attitude, I think, is to be found in difficulties he had in reconciling the notion of this law with some of his mature doctrines. For instance, the development of his hedonistic views and his philosophy of language in the Essay had made it difficult for him to attempt a full exposition of natural law or even to believe in it whole-hearted», p. 26.

existencia, aun aquellas palabras y aquellas ideas que, en su significado, sean generales»<sup>54</sup>.

Y sin embargo, el edificio teórico político se derrumba sin la base de la ley de la naturaleza como una ley objetiva no dependiente del juicio subjetivo de los hombres.

La dificultad respecto de su objetividad se muestra ya en *La ley de la naturaleza* en el mismo momento en que se pregunta por su contenido concreto. No se entretiene tanto Locke en este punto que debería ser el verdadero fin de una fundamentación tan sólida como la que ha ganado para estos preceptos. Cuando se trata de concretar los deberes morales, su pluma se hace más parca. Hace numerosas referencias a la autopreservación como posibilidad de ser el contenido único y prácticamente central de esta ley, muy posiblemente en referencia a la posición de Hobbes:

«Si hubiera una ley de la naturaleza santa en grado sumo para todos, la cual el género humano, impulsado por un cierto instinto natural y por su propio interés, parecería estar obligado a observar, sería la ley de la *autopreservación*. Y es por eso por lo que algunos la establecen como la ley de la naturaleza más importante y fundamental. Pero de hecho es tal el poder de la costumbre y de la opinión basada en estilos tradicionales de vida, que llega a armar a los hombres contra sí mismos y hace que éstos busquen su propia muerte con la misma intensidad con que otros la rehúyen»<sup>55</sup>.

No cabe duda de que la autopreservación es la única ley de la naturaleza que está incontaminada por la costumbre. Es decir, que nadie la negaría tampoco hoy. Sin embargo, Locke concluye que no es posible denominar ley de la naturaleza esa determinación del hombre a su propio interés, alejándose así de toda sombra de utilitarismo y de la indistinción entre moralidad y placer:

«si la fuente y origen de toda esta ley es el cuidado y la preservación de uno mismo, la virtud no tanto parecería ser el deber de un hombre

<sup>54</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 3, § 11.

<sup>55</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 62.

como su conveniencia, y nada sería bueno excepto aquello que le es útil. Y la observancia de esta ley no tanto sería nuestro deber, al que estaríamos obligados por naturaleza, como un privilegio y una ventaja a los que somos llevados por razones de utilidad. Y así, siempre que nos pluguiera reclamar nuestro derecho y dar paso a nuestras propias inclinaciones, podríamos ciertamente dejar de lado y transgredir esta ley de la naturaleza sin que ello fuera censurable, aunque quizá no sin desventaja»<sup>56</sup>.

El interés propio de cada hombre no constituye la ley de la naturaleza, aunque sí constituye, como se puede leer en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el motivo principal de todas nuestras acciones<sup>57</sup>. Si así fuera, la ley de la naturaleza no podría ser fuente de ninguna obligación. Así sucedió en la antigüedad cuando los discípulos de Carnéades llegaron al extremo de:

«proclamar que debemos librarnos del yugo de la autoridad y vindicar la libertad natural; y que todo derecho y equidad deben determinarse, no por una ley ajena a nosotros, sino por el interés propio de cada persona»<sup>58</sup>.

La ley de la naturaleza no es contraria al interés de cada uno, pero no consiste en él<sup>59</sup>. Da tres razones para justificarlo: La primera es que en general las virtudes consisten en hacer el bien a nuestra costa y la ley de la naturaleza no debería estar en contra de la virtud<sup>60</sup>; la segunda es que la ley de la naturaleza no puede consistir en algo que mantiene en pugna a los hombres como es el caso de la propia preservación<sup>61</sup>; la tercera es que la ley de la naturaleza no puede consistir en algo que una vez establecido quite de la vida todo elemento de justicia, amistad y liberalidad<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 69-70.

<sup>57</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 20. § 2 y § 6.

<sup>58</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 93.

<sup>59</sup> «la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad se sigue de la rectitud», J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 103.

<sup>60</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 96.

<sup>61</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 100.

<sup>62</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 101.

Locke ve bien —contra Hobbes— que si esa fuera la base de la ley natural, entonces eso supondría «que la vida humana está constituida de tal manera que no se le permite a un hombre renunciar a sus propios derechos o impartir beneficios a otras personas, sin esperanza segura de lucro»<sup>63</sup>. Finalmente: «la utilidad no es el fundamento ni la razón de que la ley obligue, sino la consecuencia que se sigue de obedecerla»<sup>64</sup>.

Sólo al final de su escrito sobre la ley natural Locke entra a determinar, por fin, alguna cuestión relativa a la materialidad de la ley de la naturaleza y distingue entre cuatro tipos de objetos<sup>65</sup>:

1. Hay cosas prohibidas totalmente y con respecto a ellas estamos siempre obligados: hurto, homicidio y privarle a otro de su fortuna por la fuerza o mediante fraude.

2. Hay otras cosas hacia las cuales la ley de la naturaleza requiere que tengamos ciertos sentimientos: reverencia y temor

---

<sup>63</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 101.

<sup>64</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 102.

<sup>65</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, pp. 82-83. Ciertamente J. W. Yolton rastreando en el texto nos da una lista más extensa de deberes que Locke entiende como deducibles de la ley de la naturaleza, que cita por la edición de von Leyden: (i) Love and respect and worship God (*Essays*, p. 195). (2) Obey your superiors (*ibíd.*, p. 129). (3) Tell the truth and keep your promises (*ibíd.*). (4) Be mild and pure of character and be friendly (*ibíd.*). (5) Do not offend or injure, without cause, any person's health, life, or possessions (*ibíd.*, p. i63; T II, 6). (6) Be candid and friendly in talking about other people (*Essays*, p. 195). (7) Do not kill or steal (*ibíd.*). (8) Love your neighbor and your parents (*ibíd.*). (9) Console a distressed neighbor (*ibíd.*). (10) Feed the hungry (*ibíd.*). (11) «Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed» (T II, ii). (12) That property is mine which I have acquired through my labor so long as I can use it before it spoils (T II, 29-30). (13) Parents are to preserve, nourish, and educate their children (T II, 56). It would seem a gross overstatement to argue that all of these concrete rules are derivable from a law of nature which is apprehended by the function of reason and sense. In fact, it is clearly impossible to derive these precepts from any single principle, whether it be innate, the light of reason, or a standard agreed upon by men. What these rules do is to disclose the moral framework in terms of which Locke examined society and civil government. Some of them are the same rules which his contemporaries claimed to be innate. All of them perform the same function as the principles said to be innate: they provide the moral foundation for his views on individual and social action», J. W. Yolton, «Locke on the Law of Nature», pp. 487-488.

a la divinidad, amor a los padres. A estas cosas también estamos obligados siempre.

3. Hay cosas sobre las que ordena realizar actos externos: culto a Dios, consuelo a un afligido, en resumen, caridad con el prójimo. En estas «no estamos obligados siempre, sino únicamente en un momento dado y de una manera particular»<sup>66</sup>. Es decir, las leyes del culto son variables, aunque pertenece de suyo al contenido de la ley natural el hecho de que se realicen tales actos.

4. Hay casos en los que no se nos ordena la sustancia misma de la acción, sino sólo las circunstancias que la acompañan. Por ejemplo, cualquiera puede hablar o mantenerse en silencio sin dañar a nadie. Entonces,

«la materia de la acción es de suyo indiferente, pero las circunstancias son reguladas. En estos casos no estamos obligados de manera absoluta, sino sólo condicionalmente, *ex hypothesi*. Y depende de nuestra habilidad y de nuestra prudencia el que queramos o no queramos participar en acciones en las que estemos sujetos a una obligación»<sup>67</sup>.

En este nuevo texto de Locke, por tanto, las leyes del culto no aparecen entre las materias «de suyo indiferentes» sobre las cuales el magistrado puede decidir absolutamente, aunque no pertenecen al tipo de cosas que un magistrado nunca pueda contravenir. Si fuera de suyo indiferente, lo incluiría en el punto cuarto y no lo hace. Más bien son materias obligadas por la ley natural, aunque la forma concreta según la que se realizan pueda variar circunstancialmente. Ahora bien, en una determinada circunstancia adquieren su forma y en ella son obligatorias, como es el caso de una forma determinada de culto de acuerdo con las normas prescritas en la Escritura. En este caso, porque para las religiones no son indiferentes, no pueden sufrir la interferencia indiscriminada del magistrado, aunque el modo según el que se ejerza el culto pueda ser indiferente para él. Ha habido, por tanto, un cierto cambio sobre en qué consiste el culto, pero el argumento de Locke es intrincado.

<sup>66</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 83.

<sup>67</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 84.

### 3. LA LEY DE LA TOLERANCIA

La cuestión de la permisión o no de cierto culto se hace progresivamente virulenta con la evolución de la Reforma. Originariamente es una cuestión relativa al comportamiento de las iglesias con los infieles, pero a medida que la religión se hace cuestión política, va penetrando también en la teoría política. De ahí que Locke haga sucesivamente de la ley de la tolerancia objeto de sus escritos. El pensamiento de Locke sobre la relación entre la religión y la política en los escritos sobre la cuestión de la tolerancia va sufriendo también sucesivas modificaciones.

El *Ensayo sobre la tolerancia* se abre con cierto giro en lo que concierne al absolutismo político defendido en los *Tracts*: «nadie puede ni está obligado a permitir que alguien pretenda ejercer un poder más allá de lo que él pueda demostrar que le corresponde», dirá en el *Ensayo*<sup>68</sup>. Y esto, tanto si se pretende que ese poder es de *jure divino* o si se deriva de la concesión del pueblo. Por tanto, «el magistrado no debe entrometerse en nada que no esté dirigido a asegurar la paz civil y la propiedad de sus súbditos»<sup>69</sup>.

¿Qué cuestiones están excluidas de la intromisión del magistrado en asuntos religiosos? Un nuevo giro respecto de los *Two Tracts* y de la *Law of Nature* se produce en este *Essay* en lo relativo a la división que ofrece de los asuntos morales y religiosos en relación con la política: las cuestiones de culto y «las opiniones puramente especulativas», aunque desde el punto de vista del magistrado sigan siendo cuestiones indiferentes —puesto que no están prescritas por la ley de la naturaleza, aunque sí lo estén por la ley divina—, no son en principio cuestiones sobre las que el gobernante pueda decidir, sino que pertenecen a un primer tipo de cuestiones que «en sí mismas no atañen en absoluto al gobierno y a la sociedad»<sup>70</sup>. Son, sin embargo, de la

---

<sup>68</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, estudio prel. y trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1999. p. 25.

<sup>69</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 25.

<sup>70</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 25.

incumbencia del gobernante todas las opiniones prácticas y las cuestiones indiferentes que afectan al trato entre los hombres y las virtudes y los vicios morales.

En las cuestiones morales el magistrado es absolutamente competente. Tanto es así que no sólo las acciones, sino las opiniones que tengan consecuencias prácticas deben ser controladas al máximo, aunque sin erradicarlas por la violencia. Locke es plenamente consciente de que no existe Estado que se pueda mantener en pie sin alguna virtud y sin erradicar algún tipo de vicios. Ahora bien la finalidad con la que el magistrado hace esto es meramente política, pues nadie puede ser juez en lo que considera un individuo su felicidad; y mucho menos por una razón religiosa. Si las virtudes no tuvieran que ver con el bien del pueblo, se convertirían en un asunto meramente privado entre Dios y cada hombre<sup>71</sup>. Hay muchos vicios que desde luego en opinión de Locke deben ser reprimidos. Es el caso no sólo del asesinato, el robo, la sedición y la calumnia, sino también, como indicará con el pasar de los años en la *Carta sobre la tolerancia*, el adulterio y la promiscuidad. En este sentido:

«Dios (hasta ese extremo se cuida de preservar el gobierno) hace que su ley se someta y ajuste hasta cierto grado a la del hombre; su ley prohíbe el vicio, pero la ley humana a menudo determina en qué medida»<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 36: «Pues si esas virtudes y vicios pudieran ser separados de la relación que tienen con el bien del pueblo y dejar de ser un medio de asegurar la paz y las propiedades de los hombres (en el caso de las virtudes), o de perturbarlas (en el caso de los vicios), se convertiría entonces en un asunto enteramente privado entre Dios y el alma humana». Y también p. 37: «el magistrado no ordena que se practiquen las virtudes por el hecho de que son virtuosas y obligan en conciencia, o porque son deberes del hombre para con Dios y el modo de obtener su favor y misericordia, sino porque procura una ventaja entre hombre y hombre, y muchas de ellas forman los lazos y vínculos de la sociedad, los cuales no pueden ser deshechos sin que se resienta todo el sistema».

<sup>72</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 38.

El juicio político prevalece sobre el juicio de Dios en la historia<sup>73</sup> y así debe ser, si se quiere mantener la paz y la seguridad. Ahora bien, ciertamente hay algunos vicios que no tienen consecuencias en el Estado y el magistrado no tiene por qué oponerse a ellos.

Se concluye según esto que respecto de este ámbito de acciones: 1. El magistrado no está obligado a castigar todos los vicios, es decir, puede tolerar algunos. 2. No debe ordenar que se practique ningún vicio. 3. Que en la suposición de que el magistrado ordene practicar un vicio, «el responsable y escandalizado súbdito» debe desobedecer sus mandatos y someterse al castigo<sup>74</sup>.

En su planteamiento, al menos en este primer momento, no está permitida la desobediencia civil como salvaguarda de la integridad espiritual y física de un súbdito, ni como medio de corrección social.

---

<sup>73</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 38: «el bien del Estado es la norma de todas las leyes humanas, ya que, según parece, hasta limita y altera las leyes de Dios y cambia la naturaleza del vicio y la virtud».

<sup>74</sup> Era este un lugar común desde la reforma luterana, aunque la reforma ponía énfasis en la conciencia y Locke más bien en la obediencia a la ley natural, omitiendo, por tanto, el aspecto de subjetividad que siempre lleva consigo la conciencia. Ya Lutero en su escrito de 1523, *La autoridad temporal: hasta qué punto se la debe obedecer*, defiende que si un gobernante ordena a sus súbditos actuar de manera impía, éstos no deberán obedecerle. El súbdito debe obedecer sobre todo a su conciencia, aun si esto significa desobedecer a su príncipe; puesto que la obediencia a Dios está por encima de la obediencia a los hombres. Ahora bien, siguiendo la doctrina paulina, también señala el deber de no resistir activamente a la potestad política. Hay que someterse y dar gracias a Dios por hacernos dignos de sufrir por la palabra divina. Lutero es uno de los grandes predicadores del «evangelio de la no resistencia» al poder político, al menos hasta cierto momento. En este punto le seguirá Locke en estos primeros escritos, lo mismo que lo había hecho Hobbes. Ahora bien, no toda derivación del luteranismo fue de esta manera, sino que hubo quienes se sintieron ofendidos con esta sumisión al magistrado propugnando una «reforma radical», que dependió en su origen de Carlstadt y de Zwickau. Así surgieron los anabaptistas, que durante todo el xvi fueron temidos como verdaderos revolucionarios: si los pecadores necesitaban del gobierno civil, ellos como grupo escogido, no. Las revueltas campesinas estaban también motivadas por la causa reformista. De esta derivación se hará eco Locke más adelante en el *Second Treatise* al tratar de la resistencia al poder civil.

Solo las opiniones meramente especulativas y el culto tienen un derecho absoluto y universal a la tolerancia<sup>75</sup>. Hay que esperar a este tercer escrito para ver al culto totalmente liberado de las decisiones del magistrado, aunque no por razón de su no indiferencia, sino más bien de su insignificancia para la vida civil. Ni el culto ni las «teorías» tienen una relevancia práctica o moral.

¿Es esto ya en sí mismo una defensa de la libertad religiosa sin condiciones? Para poder aceptar esta defensa por parte de Locke, tendríamos que estar de acuerdo en dos de los supuestos con los que trabaja, que se le pueden conceder con dificultad: el primero, dependiente de su empirismo, es la discontinuidad entre la razón y la acción moral, que estudiaré al hablar de la división entre esfera interna y externa; el segundo, que lo específicamente religioso consista sólo en teologúmenos y en rituales y no suponga también una moral consecuente con ellos, lo cual estudiaré al hablar de la distinción entre fe, filosofía y revelación. Caso de que esto no fuera así, entonces Locke no toleraría cualquier tipo de culto y doctrina<sup>76</sup>. Más bien establece restricciones muy concretas a aquellas opiniones, que «a juicio del magistrado»<sup>77</sup>, —y hay que tener en cuenta este punto, pues es el simple juicio del magistrado, lo que queda universalizado en el planteamiento lockeano de un modo arbitrario—, sean nocivas para el bienestar general. Está muy claro que la ley de la naturaleza no lo es. Toda consecuencia moral de una religión que se aparte de ella es nociva en principio para la vida pública. Ella es también el límite más claro a la posible arbitrariedad del magistrado.

---

<sup>75</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 26.

<sup>76</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 30-31: «ninguna opinión tiene derecho a ser tolerada basándose en que algunos hombres estén persuadidos de que algo sea un pecado o un deber; porque la conciencia o la persuasión que una persona pueda tener acerca de un asunto no puede ser la medida por la que el magistrado pueda o deba formar sus leyes, las cuales deben ajustarse al bien general de todos sus súbditos y no a las persuasiones de una parte de ellos, las cuales, al ser a menudo opuestas entre sí, producirían leyes contrarias».

<sup>77</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 33: «es juez de ellas», dirá Locke.

El juicio político sobre lo favorable y desfavorable para el bienestar público prevalece sobre cualquier otro juicio y, por tanto, establece la censura, o en palabras de Locke, el límite de lo tolerable. La tolerancia no puede ni debe ser universal, sino sólo en las cuestiones de culto y doctrina, siempre que éstos no lleven asociados otros asuntos nocivos para el Estado.

Este ensayo pone las bases para construir la senda de la libertad de pensamiento, que se consolidará con la pretendida separación de la esfera interna y la externa que desarrollará en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

¿Qué es entonces lo que no se debe tolerar en materia de culto y doctrina? La respuesta de Locke a esta cuestión es ya prácticamente un programa político. ¿Quizás un aviso a la condescendencia de Carlos II con los católicos? No se debe tolerar ni a los católicos romanos ni a los fanáticos. En el primer caso, las opiniones especulativas y el culto se mezclan con «otras doctrinas completamente destructivas para la sociedad en que viven», como es que son súbditos sólo del Papa. Estos «no deberían ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión»<sup>78</sup>.

Por supuesto, se cuida mucho de decir que no es por una cuestión doctrinal o de culto, es decir, por forma de no respetar el aspecto revelado de la religión, sino por razones que él entiende como colaterales a la religión, pero que de facto pertenecen a su aspecto doctrinal: el hecho de que sus conciencias obedezcan a un príncipe extranjero, el Papa; y el hecho de la aglomeración, es decir, que generalmente suponen un tipo de asociación multitudinaria, la iglesia, que puede hacer sombra a la asociación civil y, por tanto, atentar contra el magistrado y perturbar la paz. Son estos dos aspectos y no el hecho mismo de que se practique una religión lo que Locke está supuestamente atacando. De ahí que la única forma de que, desde su punto de vista, los católicos pudieran estar reconciliados con el mundo civil sería la posibilidad de que ellos admitieran una cierta cesión de los principios doctrinales, una ampliación, para ade-

---

<sup>78</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 39.



Grabado de Bernard Picart realizado en 1723, en el que representa una procesión de flagelantes (Biblioteca Nacional de Madrid). Las manifestaciones públicas de la fe en el catolicismo del barroco fueron espectaculares y muy concurridas. En ella se quería mostrar, por ejemplo, el arrepentimiento colectivo mediante el castigo corporal que servía de vía para la purificación de las almas. De esta forma, se seguían los mandatos que la teología cristiana imponía como la renuncia a uno mismo, y a la vez como medio para alcanzar la perfección y la unión plena con Dios. © Anaya.

cuarse a la circunstancia política, lo cual denomina en el *Essay*, «latitudinismo»<sup>79</sup>.

A esta argumentación, que no se justifica desde la doctrina católica, tal y como ella se entiende a sí misma, añade el supuesto, que no se justifica tampoco desde la doctrina, aunque podamos encontrar muchos ejemplos históricos que confirman sus tesis, de que el catolicismo romano es en sí mismo intolerante:

<sup>79</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 58.

«los papistas no deben disfrutar del beneficio de la tolerancia porque, si tuvieran el poder, pensarían que deben negarles dicho beneficio a los demás. No sería razonable que tuviese la libertad de practicar su religión quien no reconoce como principio el que nadie debería perseguir o molestar a otro por disentir de él en materia religiosa»<sup>80</sup>.

Efectivamente, con frecuencia, la práctica del agustinismo medieval fue la persecución de los herejes por parte del Estado, aunque no se pueda considerar ésta la única doctrina presente en la obra de San Agustín sobre la cuestión. Una detenida mirada a uno de sus últimos escritos, *La Ciudad de Dios*, más bien nos habla de que la distinción absoluta entre bien y mal no tiene una efectividad visible en la historia más que bajo la forma de la convivencia y cualquier modelo político que pretenda configurarse según ese criterio y consiguientemente instituir una paz definitiva, será figura del Anticristo<sup>81</sup>. No obstante, esta posición en la *Ciudad de Dios*, aparece con frecuencia en el epistolario de San Agustín el consejo de la persecución de los herejes y hace aparecer al Estado como el brazo largo de la iglesia<sup>82</sup>. También Tomás de Aquino escribiría después que a los herejes había que apartarlos de la iglesia y ponerlos en manos del Estado para que se les aplicara la pena de muerte<sup>83</sup>.

Es difícil desligar completamente la exégesis doctrinal del contexto histórico a la hora de comprenderlo honestamente. No se puede dejar de lado, por tanto, el matiz de que ambos, tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino, escriben en coyunturas en las que los intereses del gobierno civil están mezclados con los de la iglesia. Ellos ciertamente apoyan el que el gobierno civil use la violencia en favor de la religión católica y no en su contra, como había sucedido en tantos momentos de la historia primigenia del catolicismo. Ninguno de los dos, sin embar-

<sup>80</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 46.

<sup>81</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, XIX, 17.

<sup>82</sup> Sobre esta discusión de la posición de San Agustín alejada del epistolario y de la interpretación que hizo de él el agustinismo político es interesante el libro de M. Borghesi, *Critica della teologia política. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era constantiniana*, Marietti, Génova-Milán, 2013.

<sup>83</sup> Santo Tomás de Aquino, *S Th II-II*, Q. 11 art. 3

go, estaría de acuerdo en que la iglesia tomara el juicio civil en sus manos.

Al citar estos dos ejemplos, quiero mostrar que la teología católica históricamente ha sido ambigua a la hora de interpretar el Evangelio de Cristo en lo relativo a la relación entre el poder político y el religioso. De hecho, podemos encontrar ejemplos muy diferentes a estos<sup>84</sup>. Estos simplemente nos abren los ojos a la hora de comprender el juicio de Locke sobre la doctrina católica en relación con la cuestión de la tolerancia.

Por otra parte, si nos fijamos no en la exégesis doctrinal, sino en los acontecimientos históricos, no podemos olvidar que en los años en que vive Locke los defensores de la infalibilidad papal y de algunas otras prerrogativas papales eran al mismo tiempo los detractores de la tolerancia y defendían la posibilidad de que el Papa depusiera a reyes y herejes<sup>85</sup>.

Locke, enemigo de toda violencia extrema por ineficaz para el poder político, más que por dañina para el súbdito<sup>86</sup>, sin

---

<sup>84</sup> Un buen ejemplo de discusión en el interior de la Iglesia sobre el uso de la violencia lo ofrece el libro de M. Aurell sobre el tema controvertido de las cruzadas. M. Aurell, *Des chrétiens contre les croisades. xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècle*, Fayard, París, 2013.

<sup>85</sup> Así lo señalan B. Bourdin y S. Pickford en *The Theological-political Origins of the Modern State: The Controversy between James I of England & Cardinal Bellarmine*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 2010. Todavía en 1794 el Papa Pío VI en su encíclica *Auctorem Fidei*, al condenar los errores del Sínodo de Pistoya señala que es erróneo pensar que sería abuso de la autoridad de la Iglesia transferirla más allá de los límites de la doctrina y costumbres y extenderla a las cosas exteriores, y exigir por la fuerza lo que depende de la persuasión y del corazón. Del mismo modo es erróneo pensar que la Iglesia no tiene autoridad para exigir la sujeción a sus decretos de otro modo que por los medios que dependen de la persuasión, en cuanto entiende que la Iglesia tiene potestad conferida por Dios, no sólo para dirigir por medio de consejos y persuasiones, sino también para mandar por medio de leyes, y coacer y obligar a los desobedientes y contumaces por juicio externo y saludables castigos. Debo a Juan Pablo Domínguez estas referencias bibliográficas relevantes.

<sup>86</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 50: «la naturaleza humana se cuida mucho de preservar la libertad de esa parte en la que reside la dignidad del ser humano, la cual, de ser destruida, haría que dicho ser humano apenas se diferenciase de una bestia». Además, p. 51: «Además la introducción forzosa de opiniones impide a la gente identificarse con ellas, al producir en

embargo, en la intención no está recomendando al Estado otra cosa que lo que el mismo Agustín o Tomás de Aquino parecían recomendar en algunos de sus escritos a la iglesia: toda doctrina que no convenga al Estado ha de ser exterminada vía disolución. Es decir, su medicina contra los papistas se le podría aplicar a él, pero incluso, no sólo para el ámbito de la religión, sino para cualquier ámbito, pues el magistrado, una vez que llega al poder, no permite ningún otro tipo de asociación que pueda poner en peligro su poder. De ahí que su juicio sobre los católicos romanos sea radical: su exclusión.

¿Quién podría conceder a los tolerantes del modelo lockeano el gobierno, siendo así que cuando ellos están en el poder toleran y no toleran a su conveniencia? Al argumento fundamental para la intolerancia de los católicos une en este mismo *Essay* otras razones de conveniencia, como es que las sectas protestantes se unirán al bando anglicano:

«El interés del rey de Inglaterra como jefe de los protestantes se beneficiará mucho mediante la censura del papismo entre nosotros. Los diferentes grupos pronto se nos unirán en común amistad, en cuanto se den cuenta de que nosotros estamos separados y hacemos frente a un común enemigo, tanto de nuestra iglesia como de todas las profesiones protestantes»<sup>87</sup>.

El resto de los disidentes, a quienes denomina fanáticos, también deben ser utilizados para engrandecer el poder del magistrado. A ellos, que están más divididos, es preciso tratarles bien, para que, o bien se conviertan, o bien piensen que es mejor lo malo conocido que lo bueno por conocer<sup>88</sup>.

---

los hombres el inevitable recelo de que no es la verdad lo que así se predica, sino que es el interés y el dominio lo que se busca haciendo prosélitos a la fuerza». Y también, p. 55: «si la violencia ha de lograr la uniformidad, es inútil andarse con rodeos. La severidad capaz de producir dicha uniformidad habrá de ser completa y estar dirigida a la destrucción y extirpación de todos los disidentes». Pero, en cualquier caso Locke no lo recomienda, porque es mucha la masacre que ha de realizarse entonces, de ahí que concluya, que es mejor no plantearse como fin político la uniformidad en términos religiosos.

<sup>87</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 48-49.

<sup>88</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 49 y 54.

La aparente dulcificación del absolutismo lockeano que veíamos asomar en el *Essay* respecto de los *Tracts*, queda ensombrecida según se avanza en su lectura. Ciertamente que ahora el magistrado ya no tiene nada que decir a la religión católica por razón del culto, sin embargo, sigue justificando su persecución por razones políticas.

No parece haber duda de que la política inglesa siguió algunos de los consejos de Locke en el *Essay*, a pesar de que estuviera aun inédito, como se puede leer en *The Declaration of Indulgence* de 1672 de Carlos II. Ninguna de las copias de los manuscritos puede ser datada exactamente, pero parece que hubo dos primeras copias entre 1667 y 1668, una de ellas probablemente para Ashley, y años más tarde entre 1671 y 1672, tres nuevas copias<sup>89</sup>. Cranston no duda en afirmar que Locke escribió el *Essay* a petición de Ashley, como una serie de memoranda escritos para el uso de Ashley en 1667 y que, incluso partes, fueron leídas públicamente por el mismo Ashley<sup>90</sup>. Laslett incluye el *Essay* como el primero de una serie de escritos de Locke para el uso de Ashley<sup>91</sup>. Marshall por su parte sugiere que la utilización de la segunda persona en la redacción del *Essay* nos hace suponer que el escrito debía ser leído ante el mismo rey<sup>92</sup>, aunque es dudoso que Ashley se dirigiera al rey en esa forma tan coloquial. Marshall consigna un discurso de Ashley en 1669 en el cual declara que «papismo y esclavitud son como

---

<sup>89</sup> J. R. Milton y P. Milton, «General Introduction», en *An Essay concerning Toleration and other Writings on Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 43.

<sup>90</sup> M. Cranston, «John Locke and the case for toleration», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *John Locke: A Letter concerning toleration in Focus*, Routledge, Londres, 1991, p. 80.

<sup>91</sup> P. Laslett, «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno civil*», en *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*; trad., introd. y notas de C. Mellizo; estudio prel. de P. Laslett; estudio de contextualización de V. Méndez Baiges, Madrid, Tecnos, 2010.

<sup>92</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 49. Ahí Marshall relata la historia de los borradores del *Ensayo sobre la tolerancia* y de las posibles influencias que tuvo Locke al escribirlo.

dos hermanas pequeñas que van de la mano»<sup>93</sup>. Abrams afirma que entre 1667 y 1669 Locke estaba empeñado con Ashley en persuadir a Carlos II de establecer la tolerancia por medio de la prerrogativa y que el memorándum de Ashley al rey de 1669 seguía la línea argumentativa del ensayo de Locke de 1667<sup>94</sup>. Lo cierto es que la Declaración de Carlos II incluye el mandato de reducir las posibilidades de los católicos<sup>95</sup>. Este es el comienzo de una tendencia que se confirmará definitivamente con la Revolución Gloriosa de 1688.

La *Primera carta sobre la tolerancia*, que es la segunda pieza que marca esa tendencia, está escrita en el exilio de Holanda entre 1683 y 1689; en el comienzo del breve reinado de Jacobo II, católico y hermano del difunto Carlos II.

En sus días en Francia Locke había conocido de cerca la comunidad de hugonotes de Montpellier. Esto influyó sin duda en su visión del conflicto<sup>96</sup>. En la epístola da nueva forma a las ideas del *Ensayo sobre la tolerancia* que permanecía inédito. La traducción al inglés de la epístola se hizo a finales de 1689 por W. Popple y vio la luz en ese mismo año, publicada anónimamente en Gouda por el impresor Justus van Hoeve. Solamente en 1690 se hizo público el autor por indiscreción de Limborch,

<sup>93</sup> J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 31.

<sup>94</sup> P. Abrams, «Introducción», en J. Locke, *Two Tracts*, pp. 102-103.

<sup>95</sup> Carlos II, «The Declaration of Indulgence», 1672, en Andrew Browning (ed.), *English historical documents, 1660-1740*, Eyre & Spottiswoode, Londres, 1966, pp. 387-388: «But to prevent such disorders and inconveniences as may happen by this our indulgence, if not duly regulated, and that they may be the better protected by the civil magistrate, our express will and pleasure is that none of our subjects do presume to meet in any place until such place be allowed, and the teacher of that congregation be approved by us.

»And lest any should apprehend that this restriction should make our said allowance and approbation difficult to be obtained, we do further declare that this our indulgence, as to the allowance of the public places of worship and approbation of the teachers, shall extend to all sorts of nonconformists and recusants, except the recusants of the Roman Catholic religion, to whom we shall in no way allow public places of worship, but only indulge them their share in the common exemption from the execution of the penal laws, and the exercise of their worship in their private houses only».

<sup>96</sup> J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, p. 35.

su destinatario, aunque sólo en su testamento Locke asumirá esa obra como suya. Para ese momento Locke ya había regresado a Inglaterra después de consumarse en 1688 la Revolución Gloriosa. Lo que Locke pronuncia en esa carta no puede ser del todo independiente de la posición que había tomado Jacobo II en la cuestión de la tolerancia.

Quizás a nuestros ojos la *Declaration of Indulgence of King James II*, de 4 de abril de 1687, sea la ley más tolerante que se haya escrito nunca. Dispone que:

1. Se suspendan todas las leyes penales en materia eclesiástica concernientes a la asistencia a la iglesia de Inglaterra o a la comunión de acuerdo a sus ritos.

2. Se permite al pueblo el culto diferente del de la iglesia de Inglaterra, sea en sus casas privadas o en capillas.

3. No es necesario el juramento religioso antes de la toma de posesión de un cargo sea este civil o militar.

Esta declaración se aplica a católicos, protestantes, unitarios, judíos, musulmanes, y para gente de cualquier otra confesión o de ninguna confesión<sup>97</sup>.

Sin duda, esta tolerancia era excesiva para los partidarios de la iglesia de Inglaterra, que veían en peligro su nación en términos políticos. Había que resistir la no uniformidad religiosa porque esto socavaba la estabilidad política. Los obispos anglicanos buscaron apoyo en el parlamento contra el rey para conseguir este fin político. Así, por ejemplo, el arzobispo Sancroft y seis de sus obispos solicitaron a Jacobo II el excusarles de leer la *Declaration of Indulgence* desde sus respectivos púlpitos, algo que no les fue sencillamente concedido<sup>98</sup>.

La carta de Locke no se puede desligar de este contexto político. ¿Qué argumentos avanza Locke en esta carta que no estuvieran ya contenidos en el *Essay*? El nuevo gran paso es la radical distinción entre iglesia y Estado. Algo que no es inde-

<sup>97</sup> Una versión del texto completo se encuentra en: *Historical Documents, 1660-1714*, A. Browning (ed.), Eyre & Spottiswoode, Londres, 1953, pp. 399-400.

<sup>98</sup> H. Nenner, en «The Later Stuart Age», en J. G. A. Pocock, *The varieties of British Political Thought*, p. 187.

pendiente de su insistencia en ir prefigurando lo que considera religión verdadera. En esta primera carta la tolerancia aparece como la señal más cierta de la religión verdadera<sup>99</sup>. Su objetivo aparece bien claro:

«estimo necesario sobre todas las cosas 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»<sup>100</sup>.

El Estado es una asociación de hombres que tiene como finalidad asegurar la vida, la libertad, la salud corporal y la posesión de cosas externas, tales como el dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes. A todo esto denomina «intereses civiles» y el poder del soberano no debe extenderse más allá de ellos. Fuera de ellos quedan, por tanto, en opinión de Locke: el cuidado de las almas, la coacción relativa a persuasión interna de la mente, en la que a su modo de ver consiste la religión, la prescripción de dogmas o de culto<sup>101</sup>.

Una iglesia, dirá Locke, es algo muy diferente al Estado:

«Una iglesia es una asociación libre de hombres, unidos con el objeto de rendir públicamente culto a Dios del modo que ellos creen que es aceptable para la salvación de sus almas»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 62: «El objetivo de la verdadera religión es algo muy distinto. No ha sido hecha para lucir una pompa exterior ni para alcanzar el dominio eclesiástico, ni menos aun para hacer fuerza, sino para regular la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la virtud y de la piedad».

<sup>100</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 66.

<sup>101</sup> Esta es la tesis de la separación de las jurisdicciones civil y espiritual de la que ha bebido el liberalismo posterior, considerándola la gran solución al problema de los conflictos entre religión y política. Sobre la insuficiencia de este «jurisdictional approach» para abordar la doble lealtad del ciudadano a la comunidad civil y a la comunidad espiritual es particularmente interesante el libro de J. Perry, *The Pretenses of Loyalty. Locke, Liberal Theory and American Political Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Muestra su insuficiencia no sólo en el planteamiento, sino también en sus consecuencias en el liberalismo posterior.

<sup>102</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 70.

Es una asociación voluntaria dentro de un Estado. Y como tal asociación voluntaria, no puede generar lazos eternos, sino sólo temporales. Es, por tanto, uno entre muchos otros modos de asociarse los hombres en la sociedad civil. Por este carácter de mutuo consentimiento, no existe un derecho divino de potestad dentro de ella. Todos los que forman parte deben consentir en su regulación. Y los modos que tienen las iglesias para mantenerse dentro de sus límites doctrinales son la admonición, el consejo y la exhortación, pero de ningún modo la coacción y sin coacción propiamente no existe la *potestas*.

Locke no hace en este punto más que repetir la vieja doctrina luterana tal y como se había ido transmitiendo a lo largo de los siglos hasta llegar a él. Si la afirmación de Lutero de que la iglesia era una sencilla *congregatio fidelium* se consideró un escándalo en su momento, a pesar de que esta idea había sido expresada por Marsilio de Padua, Ockham y Gerson muchos años antes, con el paso del tiempo esa suposición llegó a ser la visión oficial de la relación apropiada entre la iglesia y el Estado.

La imposición de esta nueva ortodoxia fue impulsada oficialmente desde los gobiernos en gran medida en busca de estabilidad política. En otros lugares más bien se daba protección a los luteranos para que pudieran predicar a sus anchas y así ir haciendo una labor de opinión pública que pudiera facilitar la asimilación de esas ideas. En Inglaterra hacia 1529 hubo manifestaciones de los Comunes en contra de los abusos de poder del clero y contra el sistema de división de tribunales eclesiásticos y ordinarios. Cuando Cromwell asumió el gobierno las denuncias de los Comunes se convirtieron en una política oficial que cristalizó en la Ley para la Sumisión del Clero de 1534. Esto suponía que la iglesia como reino separado del reino civil había llegado a su fin. Esta disputa volvió a avivarse años después no sólo por la hostilidad de los puritanos, sino también por la actitud adoptada por algunos anticalvinistas que comenzaron a reivindicar la idea arminiana de que los obispos debían mantener una jurisdicción separada del poder civil.

En cualquier caso fue hacia 1530 cuando se pusieron las bases teóricas del movimiento para la separación de la iglesia y



Oliver Cromwell, lord protector de Inglaterra, gobernó el país con mano de hierro desde 1653 a 1658, por lo que necesitó legitimarse en el poder. El grabado está lleno de simbolismo. En la parte superior hay una leyenda en griego sobre la sabiduría de Dios; después diversas frases en latín cuyos mensajes confluyen en la persona del gobernante, que se siente la persona elegida por la divinidad para regir los destinos de Inglaterra, sin condicionamiento religioso alguno. El intento de separar la Iglesia del Estado, concluyó en la subordinación de ésta a aquél. Grabado de la National Portrait Gallery de Londres de William Faithorne, publicado por Samuel Woodburn en el siglo XIX. © Anaya.

el poder civil que acabaría, paradójicamente, en una inversión total del planteamiento: la proclamación del rey como cabeza de la iglesia. Efectivamente, gracias a las habilidades legislativas de Cromwell en 1533 se aprobó la Ley de restricción de apelaciones a Roma, con la que quedaban transferidas las jurisdicciones de la iglesia a la corona<sup>103</sup>.

Como señala Skinner, la novedad del planteamiento de Cromwell consiste en que redefinía el marco conceptual. En la Edad Media la idea del rey como *imperator in regno suo* venía a ser una reivindicación del poder civil frente a las incursiones del poder del papado en sus asuntos, por mucho que hubiera una cercanía grande entre ambos poderes. Frente a esto, el preámbulo de la ley de apelaciones de 1533 muestra lo absurdo de una demarcación entre el poder espiritual y el poder político y el no reconocimiento, por tanto, de algo así como un poder espiritual<sup>104</sup>. Skinner además ilustra sobre hasta qué punto fue obra de la propaganda el que todas estas convicciones llegaran al pueblo. Fueron repetidas hasta la saciedad y se consolidaron a través de autores como el mismo Hooker en sus *Leyes de política eclesiástica*, escritas entre 1594 y 1662. Es probablemente éste último la fuente más directa de las ideas postluteranas para Locke. Ahora bien, Locke acepta una parte de esta tradición, pero no toda.

Una vez que ha negado a las iglesias toda potestad jurisdiccional, comienza la crítica a los presupuestos revelados en los que él cree que se sostiene la doctrina católica sobre la potestad eclesiástica: 1. La iglesia puede apartar de ella a las personas que no cumplen con las reglas establecidas. Es decir, existe un derecho de excomunión, pero lógicamente el excomulgado sigue disfrutando de todos los derechos civiles de los demás ciudadanos. 2. Ninguna persona puede dañar los derechos civiles de otra simplemente por pertenecer a una determinada iglesia. 3. La autoridad que una determinada iglesia confiera a un

---

<sup>103</sup> G. R. Elton, «The Evolution of a Reformation Statute», en *The English Historical Review*, 64, 1949, pp. 174-197.

<sup>104</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 96.

hombre, de ningún modo puede extenderse a los asuntos civiles. 4. Por su parte, el magistrado debe reconocer que «el cuidado del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él sólo»<sup>105</sup>.

Las leyes no protegen a un hombre de su propia negligencia. En este punto Locke está atacando el principio de todo paternalismo:

«Sólo un camino es el verdadero para llegar a la felicidad eterna, pero entre la variedad de caminos que los hombres siguen, todavía resulta dudoso saber cuál es el camino recto. Ni el cuidado del Estado ni la promulgación correcta de las leyes muestra con más certeza al magistrado el camino que conduce al cielo, que lo que enseña a cada hombre su propia búsqueda y estudio privados»<sup>106</sup>.

Si esto es así, mucho menos podrá decir el Estado algo relativo a la religión verdadera. En este punto Locke se separa de Hooker y de la tradición anglicana, quien sostuvo como error el afirmar que el poder real sólo sirve al bien del cuerpo y no del alma. Esta era la tragedia del «*cuius regio, eius religio*». De hecho Locke reconoce:

«Pero, en honor a la verdad, hemos de reconocer que es más fácil que la iglesia (si una convención de clérigos que dictan decretos puede llamarse así) dependa de la corte, que la corte de la iglesia. [...] la historia inglesa nos proporciona ejemplos más recientes de cuán clara y prontamente, bajo los reinados de Enrique, Eduardo, María e Isabel, el clero cambió sus decretos, sus artículos de fe, sus formas de culto, todo, a una mera indicación del príncipe»<sup>107</sup>.

Pero esto es una aberración. Un hombre es libre respecto de otro en materia de religión. La religión es un asunto de cada uno, un asunto privado. De ahí que el magistrado deba tolerar las religiones.

Dicho esto, Locke vuelve a los argumentos del *Essay* en relación con el culto. Aunque defiende aún con la corriente domi-

---

<sup>105</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 82.

<sup>106</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 84.

<sup>107</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 87.

nante del momento, que el magistrado tiene poder legislativo en todo lo indiferente y el culto parece pertenecer a ese tipo de cosas, sin embargo, en su opinión, queda fuera de la jurisdicción del magistrado todo aquello que pasa a ser asunto propio de las iglesias, las cuales efectivamente, a pesar de reconocer que el culto en sí mismo es indiferente, lo respetan como mandado por Dios. Ahora el culto pasa a ser un asunto de las iglesias en el que es mejor que no interfiera el Estado.

Una vez llegados aquí aún queda una cuestión: ¿Hay algún límite para la tolerancia en el culto? Y pone Locke el ejemplo de si se ha de tolerar un sacrificio humano. La respuesta es no. Es decir, el culto está limitado por lo mandado y prohibido en la ley civil. Ciertamente no por un motivo religioso, sino político. Con ello no se ataca a la religión, sino que se manda o se prohíbe un acto debido al bien de toda la comunidad.

«Pero el magistrado ha de tener siempre mucho cuidado de no oprimir ninguna iglesia bajo el pretexto del bien público. Por el contrario, lo que es legal en la vida ordinaria y fuera del culto a Dios no puede ser prohibido por una ley civil en el culto divino o en lugares sagrados»<sup>108</sup>.

Todo aquello que la ley permite hacer en el espacio ordinario de la vida, puede ser hecho en el contexto del culto. No es deber del magistrado erradicar lo que es pecado contra Dios. Es decir, el juicio del magistrado no es competente en materia religiosa de ningún modo. Las leyes eclesiásticas no son parte de las civiles<sup>109</sup>.

Si en materia de culto la tolerancia tiene como límite la ley civil, ¿qué dispone Locke sobre la tolerancia en materia de fe? De nuevo repite el argumento del *Essay*: una tolerancia universal en todas las doctrinas meramente especulativas que no tienen consecuencias en la conducta. Nadie debe violar el derecho de otro a tener sus propias opiniones sobre las cosas, aunque considere que son erradas.

<sup>108</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 95.

<sup>109</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 99.

Ahora bien, en lo que concierne a las acciones, todo individuo que entra a formar parte de una sociedad debe regirse sin excepciones por la ley civil. Y caso de que su conciencia le dicte algo contrario a ella, debe someterse al castigo<sup>110</sup>. La objeción de conciencia respecto de la ley civil no está contemplada en la ley de tolerancia lockeana:

«el juicio privado de una persona acerca de una ley promulgada en materia política y para el bien público no quita la fuerza obligatoria a esa ley y no merece ser tolerado»<sup>111</sup>.

Tampoco puede ser tolerada ninguna religión que atente no ya contra la ley civil, sino contra la jurisdicción civil. Este es el caso en su opinión de quienes piensan que la potestad civil está fundada en la gracia y son capaces de deponer a los reyes simplemente por considerarlos herejes. O también el caso de quienes en su religión incluyen la obediencia a un príncipe extranjero haciendo peligrar la estabilidad de la propia jurisdicción civil<sup>112</sup>, es decir, los católicos, los cuales:

«deben ser considerados como enemigos irreconciliables, de cuya fidelidad nadie puede estar seguro mientras sigan prestando ciega obediencia a un papa infalible que tiene sometidas sus conciencias y que puede, en cuanto la ocasión se presente, dispensarlos de sus juramentos, promesas y obligaciones para con su príncipe, y armarlos para que perturben el gobierno. Porque la tolerancia no puede nunca lograr lo que se logrará con la represión: disminuir el número de papistas»<sup>113</sup>.

No deben ser tolerados tampoco los ateos:

«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»<sup>114</sup>.

---

<sup>110</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 105-106.

<sup>111</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 106.

<sup>112</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 109.

<sup>113</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 47.

<sup>114</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 110.

Sobre esto último ya había argumentado suficientemente en la *Ley de la naturaleza*. El decreto de Dios es, en último término, la fuente objetiva de toda obligación.

Ni unos, los católicos, ni otros, los ateos, ciertamente por razones diversas, son capaces de mantener los lazos civiles: promesas, convenios y juramentos.

Al terminar esta carta Locke incluye un tema que no había abordado con anterioridad y es que la tolerancia no sólo se refiere a las asociaciones eclesiásticas, sino que también atañe a las civiles. No son unas más peligrosas que las otras si tienen como objeto la distorsión de la obediencia civil<sup>115</sup>. La razón de que en este tiempo histórico la religión haya producido sediciones y diferencias se debe a la situación de represión en la que se ha hallado y no tanto a su misma naturaleza. Es la imposición de un yugo lo que hace a los hombres rebeldes: «hay solamente una cosa que reúne a las gentes para organizar tumultos sediciosos y es la opresión»<sup>116</sup>.

Claramente Locke se va haciendo en sus escritos sobre la tolerancia sucesivamente «más tolerante». La progresiva indiferenciación que establece entre el ámbito sagrado y profano con la igualación de las iglesias a cualquier otra asociación civil se produce intencionadamente a favor de la libertad de las iglesias y de un no intervencionismo del magistrado en sus asuntos, que contrasta con las opiniones iniciales de los *Two Tracts*. Los papistas siguen siendo, sin embargo, motivo claro para la intolerancia. Es de suponer, entonces, que esta benevolencia se dirige sobre todo a las sectas derivadas del protestantismo, las cuales son referidas al final de la carta: arminianos, anti-arminianos, luteranos, anabaptistas y socinianos<sup>117</sup>.

No es la religión en sí misma, es decir, el hecho de ser religioso, lo que ha producido los tumultos, sino algunas religiones que no llevan en su seno el sello de la tolerancia y que, en contra del Evangelio, han predicado que los herejes y cis-

---

<sup>115</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 111-112.

<sup>116</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 113.

<sup>117</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 116.

máticos han de ser desposeídos y destruidos y de ese modo han mezclado inadecuadamente las cosas que son de la iglesia y del Estado.

En cualquier caso, la tolerancia no es universal. El gobierno por el bien del pueblo, la paz y el orden público, le permite al magistrado el juicio sobre lo que se debe y no se debe tolerar en cada caso y nadie, salvo Dios mismo, tiene un juicio sobre el mismo magistrado<sup>118</sup>.

#### 4. LA LEY DE LA CONCIENCIA

La libertad de conciencia es el gran privilegio del súbdito, dirá Locke<sup>119</sup>. Un privilegio que está enfrentado al privilegio de hacer leyes del magistrado. Nadie puede obligar la conciencia de un hombre, ni por la ley ni por la fuerza<sup>120</sup>.

¿Cómo define la conciencia? ¿En qué ámbito es legisladora? En aquellas cosas indiferentes, es decir, en las que no caen bajo ninguna ley, sea esta la natural o la civil. Así lo estableció, como vimos, en el *Second Tract*. De ahí se debería deducir que la ley de la conciencia no hace referencia a la moralidad, puesto que en opinión de Locke, como dirá años más tarde en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la moralidad consiste en la conformidad de nuestras acciones con alguna ley<sup>121</sup>, pero la conciencia es privada.

---

<sup>118</sup> El juicio de Abrams acerca del resultado de las investigaciones de Locke sobre la tolerancia es duro: «As political philosophy, indeed, Locke's case for toleration is rather less rigorous and persuasive than was his earlier case against it. It is little more than a set of common sense prudential recommendations loosely derived from a cluster of half-explored metaphysical difficulties», J. Locke, *Two Tracts*, p. 105.

<sup>119</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 35: «Porque la libertad de conciencia, al ser el gran privilegio del súbdito, lo mismo que el derecho de imponer leyes es el gran privilegio del magistrado, son prerrogativas que deben ser analizadas muy de cerca para que no extravíen ni al magistrado ni al súbdito en sus justas demandas».

<sup>120</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 111.

<sup>121</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 28, § 13.

Si esto es así, a la conciencia pertenece la misma jurisdicción que al magistrado. Él tampoco puede juzgar y gobernar más que sobre lo indiferente. De ahí, puesto que su imperio se ejerce en el espacio de la misma jurisdicción, que hayan de entenderse como «enemigos», al menos en la opinión que Locke expresa en los *Two Tracts*. La única diferencia es que el magistrado tiene en su poder la ley civil, la cual una vez instituida será fuente de moralidad, mientras que la conciencia nunca puede aspirar a ese estatuto.

Habría que conceder entonces una radical superioridad de la ley de la razón o ley natural sobre la ley de la conciencia en lo relativo al enjuiciamiento de la conducta. Sin embargo, en *La ley de la naturaleza* hace responsable a la conciencia del origen del deber moral: es un enjuiciamiento humano sobre lo que se debe hacer o dejar de hacer<sup>122</sup>.

«Toda obligación encadena moralmente a la conciencia y establece una atadura con la mente misma; de tal manera que no es el miedo al castigo, sino una aprehensión racional de lo que es justo, lo que nos hace sentirnos obligados y lo que, si somos culpables de un crimen, nos dice que merecemos el castigo»<sup>123</sup>.

En este caso la conciencia sí está comprendida como enjuiciando la moralidad de las acciones e incluso de la ley civil. En ese mismo sentido, en los *Two Tracts* afirma que la conciencia tiene que ver con «la ley natural que Dios ha implantado en nuestros corazones para que sea un legislador interior»<sup>124</sup>. Insiste

<sup>122</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 11.

<sup>123</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 72.

<sup>124</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 225: «which a man imposes on himself and by a new, superinduced obligation renders necessary things hitherto indifferent and not bound for previous laws. And this law is twofold, either of conscience or of contract, the one originating from the judgement, the other from the will. The law of conscience we call that fundamental judgement of the practical intellect concerning any possible truth of a moral proposition about things to be done in life. For it is not enough that a thing may be indifferent in its own nature unless we are convinced that it is so. God implanted the law of nature in our hearts and willed that there should be an inner legislator (in effect) constantly present in us whose edicts it should not be lawful for us

en que toda ley obliga por la conciencia, la cual a su vez, sólo puede ser obligada por Dios<sup>125</sup>. Parece entonces que la conciencia tiene gran protagonismo en la generación de la obligación moral. No es fuente de moralidad, pero es una instancia de reconocimiento de una obligación. Aunque Locke no lo expresa con claridad, ella parece particularizar en cada hombre el juicio universal sobre lo debido que formula la razón y el reconocimiento del mandato de Dios que acompaña a ese juicio. De algún modo la conciencia «ata» a este hombre concreto a esa ley universal.

Si esto es así, ¿acaso no es la conciencia el ámbito de reconocimiento de los deberes morales?, ¿por qué entonces dice que a la conciencia sólo le está permitido juzgar sobre lo indiferente y no sobre la moralidad de las acciones? ¿Acaso no puede juzgar según su criterio si el magistrado está contraviniendo la ley de la naturaleza o si está pecando imponiendo demasiadas cargas al pueblo? Por otra parte, si como señala en *La ley de la naturaleza*, puede juzgar sobre la moralidad de las acciones, ¿por qué es solamente privada? Locke se mueve en una gran ambigüedad al tratar el tema de la conciencia.

Ciertamente este era un tema obligado en aquel momento. Hay que tener en cuenta que la práctica protestante en Inglaterra se había orientado hacia los «casos de conciencia». Como señala Thomas, al siglo xvii se le puede denominar «el siglo de la conciencia»<sup>126</sup>. Cada juramento de fidelidad a un régimen

---

to transgress even a nail's breadth. Thus our liberty in indifferent things is so insecure and so bound up with the opinion of everyone else that it may be taken as certain that we do indeed lack that liberty which we think we lack [...] The other private law is derived from the will and takes the form of contract, which we enter into with God or with our fellow man. The former is called by a special name, a vow [...].»

<sup>125</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 226: «That all these laws are, in respect of their obligation, plainly divine, that is, that no other law immediately and of itself binds the consciences of men except for the divine, since the others do not bind men by virtue of their own innate force but by virtue of some divine precept on which they are grounded; nor are we bound to obey magistrates for any other reason than that the Lord has commanded it».

<sup>126</sup> K. Thomas, «Cases of Conscience in Seventeenth Century England», en J. Morrill, P. Slack and D. Woolf, *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 29-56.

nuevo ponía en dificultades a la conciencia de los ciudadanos que habían jurado el régimen anterior. Fue a raíz de estos problemas teológico-políticos como se generó toda la teología casuística entre los pastores.

También la publicación de *A Discourse concerning Liberty of Conscience* de Peter Pett en 1661 avivó la discusión en el ámbito académico sobre esta cuestión. Locke sin duda participa de este ambiente, sin embargo, dudo de que la cuestión de la conciencia fuera una pieza relevante en su lógica filosófica. De ahí la ambigüedad en que siempre deja esta cuestión. Como decía, aunque en algunos momentos la considera la voz de Dios inscrita en el corazón del hombre, su efectividad civil es prácticamente nula<sup>127</sup>.

En los *Two Tracts* da una razón de utilidad, pero no una razón sustantiva para esquivar el juicio de conciencia: se siguen de ello malas consecuencias para el orden civil. La ley de la conciencia es una ley privada, dirá en el *Second Tract*.

En el *Essay concerning toleration*<sup>128</sup> tampoco diferencia la conciencia de cualquier convicción privada y lógicamente de ahí deduce que ningún juicio de conciencia es universalizable.

---

<sup>127</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 227: «That the subordination of these laws one to another is such that an inferior law cannot in any way remove or repudiate the obligation and authority of a superior. For this would be to overturn the order of things and subject master to servant [...] To appeal from the divine tribunal to man is not lawful, nor can a subject's vow or a private error of conscience nullify the edicts of the magistrate, for, if this is once granted, discipline will be everywhere at an end, all law will collapse, all authority will vanish from the earth [...] the authority of the individual prevails in all matters that are not wholly prescribed by superior law, and whatever is left [...] can be adopted an appropriated to either class by an adjoining and subordinate power. [...]; and only when all these are silent are the commands of conscience and the vow observed».

<sup>128</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, pp. 30-31: «ninguna opinión tiene derecho a ser tolerada basándose en que algunos hombres estén persuadidos de que algo sea un pecado o un deber; porque la conciencia o la persuasión que una persona pueda tener acerca de un asunto no puede ser la medida por la que el magistrado pueda o deba formar sus leyes, las cuales deben ajustarse al bien general de todos sus súbditos y no a las persuasiones de una parte de ellos, las cuales, al ser a menudo opuestas entre sí, producirían leyes contrarias».

La única fuente de obligación estrictamente universal es la ley natural. La ley civil es generalizable a toda una comunidad y, en ese sentido, es universal para todos los miembros de esa comunidad. Las virtudes y vicios que se viven en el Estado deben ser «políticos»:

«si el magistrado mediante leyes e imposiciones trata de reprimir o forzar a los hombres en lo que se refiere a estas opiniones o acciones, obligándolos a ir en contra de lo que en conciencia están realmente convencidos, éstos deben hacer lo que su conciencia les diga, hasta donde puedan sin violencia. Pero al mismo tiempo están obligados a someterse dócilmente al castigo que la ley imponga a una tal desobediencia»<sup>129</sup>.

Así están dando a Dios y al rey lo que se les debe. Es decir, que el súbdito debe, en opinión de Locke obedecer lo que su conciencia le dicta, sometién dose al mismo tiempo a la ley civil, aunque eso le lleve a situaciones conflictivas en su actuar, es decir, «aunque para ello tenga que perder sus propiedades, su libertad e incluso su vida»<sup>130</sup>.

Teniendo en cuenta que en la visión de Locke se supone que la ley civil respeta siempre la ley de la naturaleza, la desobediencia a ella implica que el juicio de conciencia de quien desobedece es meramente privado y, por tanto, es peligroso para la comunidad política. En escritos posteriores como es el *Ensayo sobre el entendimiento humano* Locke, de hecho, identifica el juicio de conciencia con la opinión particular de cada individuo acerca de la moralidad de sus propias acciones<sup>131</sup>.

La ley de la conciencia queda absolutamente debilitada al enfrentarse con la ley civil del magistrado, como estamos viendo y, sin embargo, queda muy fortalecida cuando se contrasta con las leyes eclesiásticas o con las pretensiones religiosas:

<sup>129</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 34.

<sup>130</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 34.

<sup>131</sup> La define en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* I, 3, § 8 como «la propia opinión o el juicio que nos formamos acerca de la rectitud moral o de la pravedad de nuestras propias acciones».



¿Es legítimo el castigo si se inflinge la ley? ¿Se puede usar la violencia física y la tortura, para arrancar una confesión a un ser humano? Locke resuelve estas cuestiones apelando a los dictados de la conciencia. El hombre debe seguir y hacer lo que su conciencia le dicta y someterse a la ley civil. Aunque se vea inmerso en situaciones conflictivas. Dibujo de Christoph Weidtz de su viaje por España en el siglo XVI. Facsimil de la Biblioteca Nacional de Madrid. © Anaya.

«Ningún camino por el que yo avance contra los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados. [...] No puedo ser salvado por una religión en la que no tengo confianza, ni por un culto que detesto. [...] Ninguna religión que yo estime falsa podrá ser verdadera o provechosa para mí. En vano, por tanto, obligará el magistrado a sus súbditos a entrar en la comunión de su iglesia bajo pretexto de salvar sus almas»<sup>132</sup>.

La libertad de conciencia se reclama frente a las iglesias, pero no frente a la ley civil, al tiempo que se la hace responsable del reconocimiento del deber moral.

Como decía, el argumento de la libertad de conciencia es arrastrado por Locke probablemente por influencia del reformismo luterano, pero no pertenece a su propia lógica conceptual. Como acertadamente señala Dunn, lo equivalente a la libertad de conciencia en la lógica de Locke es la libertad de culto. No desde luego la libertad de pensamiento o la libertad de expresión. La libertad de culto supone una protección del ejercicio de la religión frente a las autoridades competentes. Un ateo, en ese sentido no tendría por qué ser tolerado o no tolerado, en la medida que ha renunciado por su propia libertad a ese ejercicio. Ninguna de sus capacidades en lo relativo al pensamiento y su expresión debería ser equiparada al ejercicio de la religión, al menos si no exige una asociación civil<sup>133</sup>. Y, sin embargo, Locke argumenta en favor de su no tolerancia.

La conciencia, por tanto, no juega ningún papel relevante en la teoría moral y política de Locke. Sin embargo, parece que se encuentra en la corrección política de hacer valer el viejo argumento de la no resistencia al poder civil por razones de conciencia. Otras serán las razones para justificar la resistencia, como veremos más adelante.

---

<sup>132</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 88.

<sup>133</sup> J. Dunn, «The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?», en Grell, Israel y Tyacke, *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion y England*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 174.

## EXCURSO I

## La reforma del entendimiento como guía para la vida

Según relata Cranston, la razón que Locke evoca en la epístola al lector para justificar la necesidad de la escritura del *Ensayo sobre el entendimiento humano* surge de una conversación con Tyrrell acerca de los principios de la moral y de la religión revelada<sup>134</sup>. Locke justifica la necesidad de un estudio detallado sobre el entendimiento acudiendo al imperativo de la tolerancia<sup>135</sup>. Definitivamente y en el largo plazo las luchas religiosas que dieron lugar a la ley de tolerancia, debían encaminarse a la disolución de los conflictos a través de un medio más duradero que la intolerancia política, como es la reforma del entendimiento humano.

El método adecuado para conocer la realidad y expresarla, al hacernos más razonables, nos conducirá también a la paz. De ahí que muchos piensen que la verdadera obra de Locke sobre la educación intelectual es *El ensayo sobre el entendimiento humano* y no los *Pensamientos sobre la educación*<sup>136</sup>. Gay subraya que no es correcto decir superficialmente que el texto sobre la educación es simplemente su teoría del conocimiento aplicada a cómo debe ser formado el hombre, pero lo cierto es que la formación del carácter moral del hombre a la que Locke se dirige en sus textos sobre la educación no es posible sin una reforma del entendimiento<sup>137</sup>.

Como se ve en la epístola al lector, Locke considera el *Ensayo sobre el entendimiento humano* una propedéutica contra el sectarismo. Es decir, acepta que parte del problema de la lucha entre las sectas tiene que ver con la posibilidad o no de conocer

<sup>134</sup> M. Cranston, *John Locke: A biography*, pp. 265 ss.

<sup>135</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 7.

<sup>136</sup> J. Locke, *Some thoughts concerning education*, introd. y ed. de John W. y Jean S. Yolton, Clarendon Press, Oxford, 1989.

<sup>137</sup> Así lo señala P. Gay, *John Locke on Education*, Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, Nueva York, 1964.

la verdad. De ahí que su largo ensayo se dirija a proponer una reforma del entendimiento que haga a los hombres más pacíficos. Esta reforma no debe ser considerada como algo completamente independiente del proyecto político, sino una parte esencial del mismo.

«Así, los hombres extienden sus investigaciones más allá de su capacidad, y permiten que sus pensamientos se atrevan en aquellas profundidades en que no encuentran seguro apoyo, y no es maravilla que susciten cuestiones y multipliquen disputas, que, no alcanzando jamás una solución clara, sólo sirven para prolongar y aumentar sus dudas y para confirmarlos, por último, en un completo escepticismo»<sup>138</sup>.

En gran medida las disensiones políticas tienen que ver con las falsas pretensiones y engreimientos de nuestros entendimientos, de ahí que el primer principio de la reforma haya de ir encaminado a clarificar el alcance de nuestra comprensión, es decir, a no presumir de que conocemos lo que de hecho no conocemos; a no exigir certeza allí donde sólo podemos aspirar a probabilidad<sup>139</sup>.

Los gigantes contra los que el quijotismo lockeano debe batirse en esta empresa son varios, pero están, por su parte, bien identificados. El primero y más fundamental es el innatismo cartesiano que en aquel momento —algo que hoy a nuestros ojos es casi increíble—, pasaba por ser a los ojos de Locke el arma intelectual más fuerte de los «sectarios de la Iglesia de

---

<sup>138</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, l. 1. § 7.

<sup>139</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, l. 1. § 4; «Quizá, entonces, no seamos tan osados, presumiendo de un conocimiento universal, como para suscitar cuestiones y para sumirnos y sumir a otros en perplejidades acerca de cosas para las cuales nuestro entendimiento no está adecuado, y de las cuales no podemos tener en nuestras mentes ninguna percepción clara y distinta, o de las que (como quizá acontece con demasiada frecuencia) carecemos completamente de noción. Si logramos averiguar hasta qué punto puede llegar la mirada del entendimiento; hasta qué punto tiene facultades para alcanzar la certeza, y en qué casos sólo puede juzgar y adivinar, quizá aprendamos a conformarnos con lo que nos es asequible en nuestro presente estado».

Roma»<sup>140</sup>, como los denomina<sup>141</sup>. Al haber dudado de los principios innatos «se dirá que he destruido los antiguos cimientos del conocimiento y la certidumbre» y con ello de la esclavitud. Directamente conecta la idea de la verdad, del modo como se obtiene, con la esclavitud política y religiosa. Si el primero es el innatismo, el segundo gigante contra el que lucha su *Ensayo sobre el entendimiento* es la costumbre, por cierto, una de las causas por las que los principios del entendimiento se tienen por innatos. Generalmente los hombres piensan que algo es verdad, porque están acostumbrados a pensarlo como verdadero. El tercer gran gigante es la autoridad. El argumento de autoridad no es un argumento científico<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 4. § 12. Como señala R. Ashcraft, «Faith and Knowledge in Locke's Philosophy», en J. W. Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Nueva York, 1969, pp. 194-223, esp. pp. 199-201, en el siglo XVII la idea del conocimiento innato de Dios y del bien y del mal era un axioma de la creencia religiosa. Y pone los ejemplos de la crítica a J. Locke de John Edwards, Joseph Glanvill y William Sherlock. Según relata, después de la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke era criticado explícitamente en los sermones desde los púlpitos.

<sup>141</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 4. § 24: «Y fue de no poca ventaja para quienes afectaban ser profesores y maestros, poder convertir en principio [...] lo que fue tanto como impedirles el uso de su propia razón y juicio, y forzarlos a creer y a recibir esa doctrina bajo palabra, sin examen posterior. Así colocados en una actitud de ciega credulidad, fue fácil dominarlos y servirse de ellos para los fines de quienes tuvieron la habilidad y el cargo de educarlos y dirigirlos. Y no es poco el poder que le otorga a un hombre sobre otro, el tener autoridad para dictarle principios y enseñarle verdades indiscutibles, y para hacer que un hombre comulgue, como si fuera un principio innato, con cuanto pueda servir para los fines particulares de quien lo enseña. Si, en cambio, hubieran examinado los modos por los cuales los hombres alcanzan muchas verdades universales, habrían encontrado que se forman en la mente por una reflexión adecuada sobre el ser de las cosas mismas y que se descubren por el uso de esas facultades de que fueron dotados por la naturaleza para recibir y juzgar, siempre y cuando hayan sido empleadas debidamente para esos efectos».

<sup>142</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 4. § 23: «En las ciencias, cada quien posee tanto como en realidad sabe y comprende: lo que se cree y se acepta sólo bajo palabra no es sino como retazos que, todo lo valiosos que sean cuando unidos a la pieza entera, poco aumentan el capital de quien los recoge».

Frente a estas falsificaciones del conocimiento, la reforma del entendimiento parte de un precepto: hay que «atreverse a examinar racionalmente»<sup>143</sup> cualquier afirmación que se presente como verdadera. La liberación de la razón del yugo del innatismo, de los argumentos de autoridad y de la tradición se experimenta como una liberación también política, porque liberará a la obediencia de la necesidad y la colocará en el lado del consentimiento libre a través del libre examen racional de todas las cuestiones y problemas.

La epistemología lockeana concede una prioridad absoluta a la sensibilidad en la configuración de nuestro conocimiento. El entendimiento se muestra originariamente pasivo<sup>144</sup>. La vuelta a las cosas mismas será el gran principio sanador. La reforma del entendimiento pasa por un exorcismo de los constructos mentales que invaden los entendimientos y que no tienen fundamento en la realidad, de la cual tenemos experiencia inmediata por nuestros sentidos.

Para hallar esa experiencia virginal de la interacción del entendimiento con la realidad a través de los sentidos, Locke utiliza el método resolutivo-compositivo, paradigmático en las ciencias naturales, y que ya había aplicado Hobbes al estudio de los cuerpos tanto naturales como artificiales. Se trata de resolver los fenómenos en sus partes más elementales para después proceder a una reconstrucción<sup>145</sup>. En la composición es donde aparece la posibilidad del error o de la pluralidad en la consideración de lo más complejo, debido a la diferencia en nuestras experiencias:

---

<sup>143</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 3. § 25.

<sup>144</sup> La actividad del conocimiento es consciencia de la impresión que los objetos externos dejan en nuestra mente. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 1. § 4 ss.

<sup>145</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 2. § 2: «[...] el imperio que tiene el hombre en este pequeño mundo de su propio entendimiento se asemeja mucho al que tiene respecto al gran mundo de las cosas visibles, donde su poder, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano».

«Poseemos entendimientos no menos diferentes que nuestros paladares y quien piense que la misma verdad es igualmente gustada por todos, aderezada de un mismo modo, es como quien supone que se puede dar igual gusto a todos con un mismo plato»<sup>146</sup>.

. Claridad y univocidad total en los elementos más elementales<sup>147</sup>, diversidad en el modo de combinarlos<sup>148</sup>. En cualquier caso la mente se muestra atada a sus sensaciones y experiencias. Locke resume el modo de proceder de nuestra mente de la siguiente manera:

«Inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan el receptáculo hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombres. Después, procediendo más adelante, la mente las abstrae y poco a poco aprende el uso de los nombres generales. De ese modo la mente llega a surtirse de ideas y de lenguaje, los materiales propios para ejercitar su facultad discursiva, y el uso de la razón parece a diario más visible, a medida que esos materiales, que la ocupan, aumentan»<sup>149</sup>.

Este limpio proceder del conocimiento no nos asegura, sin embargo, un profundo conocimiento de la realidad, pues nunca podemos saber de las cosas más de lo que nuestra mente es capaz de percibir, las ideas. Nadie nos asegura, sin embargo, que lo que percibimos de lo que existe, existe tal y como lo percibimos. No percibimos las cosas tal y como son, sino algunas cualidades de las cosas. De ahí que no podamos exigir absoluta unanimidad en el conocimiento.

---

<sup>146</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Epístola al lector.

<sup>147</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 1. § 25: «A estas ideas simples, cuando ofrecidas a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y hacer nuevas, como lo es un espejo de rechazar, alterar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le pongan delante».

<sup>148</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 1. § 20: «el alma, gracias al ejercicio, perfecciona su facultad de pensar es sus diversas partes; así como más tarde, *combinando esas ideas y reflexionando sobre sus propias operaciones*, incrementa su caudal de ideas y también su habilidad para recordar, imaginar, razonar y otras maneras de pensar». Los subrayados son míos.

<sup>149</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 2. § 15.

## EXCURSO II

### La naif distinción entre esfera interior y acción externa

La distinción entre esfera interior y acción externa es el trasfondo ya de su primer escrito, del *First Tract*. En él se hacen una serie de identificaciones no explicadas en profundidad que se arrastran con naturalidad a lo largo de todo el escrito.

La primera es la identificación de exterior e indiferente. Una gran parte de las acciones externas aparecen calificadas como «indiferentes moralmente»<sup>150</sup> para cada hombre concreto, es decir, no sujetas a ningún tipo de legalidad material. En todas esas acciones el magistrado puede intervenir mandando y prohibiendo. Toda la esfera de la acción externa de un hombre es susceptible de algún tipo de ordenamiento civil, siempre que sea necesario para el bien de la sociedad. Lo espiritual, sin embargo, pertenece al interior del hombre y es un reino diferente del ámbito civil en el que sólo es relevante la conducta externa<sup>151</sup>.

«La ley de la naturaleza ha de inferirse, no de la conducta de los hombres, sino de sus pensamientos. [...] Por esta razón es por lo que esa ley interna, cuya existencia es a menudo negada por los vicios, es reconocida por la conciencia de los hombres. E incluso aquellos

<sup>150</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 129.

<sup>151</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 133: «That those places, Math. 11, John 8. 36. are to be understood of a freedom from sin and the devil and not from laws, the freedom of Christ subjects being of the same nature with the kingdom whereof they were subjects, that is, not of his world or of the outward but inward man, is clear not only from the general current of interpreters but the places themselves». Aquí aparece por primera vez la distinción entre interior y exterior en relación con la libertad. La libertad interior sería una libertad del pecado; la exterior, de la ley; y esta última no fue prometida por Cristo, es decir, no tiene que ver con su predicación. También en el siguiente texto, en el que está quejándose contra Bagshaw, aparece esta idea con claridad, p. 139: «If outward indifferent things be things of spiritual concernment I wish our author would do us the courtesy to show us the bounds of each and tell us where civil things end and spiritual begin».

que actúan de una manera perversa, sienten en su interior de una manera justa»<sup>152</sup>.

Un hombre no tiene mando sobre su propio entendimiento<sup>153</sup>. Los pensamientos de los hombres les inclinan a conducirse de una u otra manera según su voluntad, pero eso no quiere decir que deban en todos los casos realizar las acciones a las que su voluntad se siente inclinada. Puede ser en este sentido en el que Locke afirma en el *Ensayo sobre la tolerancia* que las especulaciones no afectan a la acción práctica, y que, por tanto, el entendimiento no es relevante en la práctica<sup>154</sup>.

El pensamiento y la voluntad pertenecen a la esfera interna del hombre y el magistrado no puede interferir en ellos. Sí, sin embargo, en su libertad, puesto que la conducta exterior cae dentro del ámbito plenamente civil y consiguientemente ha de ser regulada por el orden público y las leyes de la «decencia»<sup>155</sup>. Tanto lo uno como lo otro es cambiante, depende de los usos y las costumbres y está siempre modulado por la opinión.

La deseada separación entre lo civil y lo religioso que llevará a la paz de todos los reinos de Europa es posible gracias a la división que existe entre ámbito interno y esfera externa de acción. Algo que ya Hobbes había preconizado en su *Leviatán*<sup>156</sup>.

El precio de la realización de esa paz será que el magistrado mande la obediencia del hombre exterior con una autoridad concedida a él por Dios y por el pueblo. Él puede establecer o alterar todo aquello indiferente moralmente que juzgue conve-

---

<sup>152</sup> J. Locke, *Ley de la naturaleza*, p. 56.

<sup>153</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 26.

<sup>154</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 26.

<sup>155</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 146: «All that God looks for in his worship now under the Gospel is the sacrifice of a broken and a contrite heart [...], but he had left into the discretion of those who are entrusted with the care of the society to determine what shall be order and decency which depend wholly on the opinions and fancies of men, and it is as impossible to fix any certain rule to them us to hope to cast all men's minds and manners into one mould».

<sup>156</sup> Cfr. el análisis de M. Herrero, *Ficciones políticas: el eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2012.

niente para dirigir al pueblo al bien común<sup>157</sup>. La argumentación que conduce a la omnipotencia del legislador depende radicalmente de esta distinción. Por su definitiva importancia en el pensamiento político de Locke, se hace necesario averiguar sus fundamentos antropológicos, epistemológicos y morales.

Esta radical diferenciación entre esfera interna y externa es consecuencia de la distinción entre voluntad y libertad y consiguientemente entre voluntad y moralidad. El texto central para entender qué significa la libertad en relación con la voluntad es el siguiente:

«[...] la idea de *libertad* es la idea de una potencia en cualquier agente para hacer o dejar de hacer cualquier acción particular, de acuerdo con la determinación o el pensamiento de la mente que prefiera lo uno sobre lo otro. Pero cuando el agente no tiene la potencia de producir una u otra de esas cosas de acuerdo con su volición, entonces el agente no está en eso en libertad, sino que está bajo necesidad. De tal manera que no puede haber libertad donde no hay pensamiento, donde no hay volición, donde no hay voluntad; pero puede haber pensamiento, puede haber voluntad, puede haber volición, donde no hay libertad»<sup>158</sup>.

La voluntariedad es una potencia de la mente para determinarse. Toda acción que se realiza sin que intervenga un tal pensamiento de la mente se dice que es involuntaria. La voluntariedad o no de la acción es, por tanto, algo que precede a la acción y que pertenece al ámbito de la interioridad.

«la volición es un acto de la mente que a sabiendas ejerce ese dominio que supone tener sobre cualquier parte del hombre, para emplearla o impedirla en la comisión de alguna acción particular»<sup>159</sup>.

«la libertad que no es, sino una potencia, pertenece tan solo a los agentes, y que no puede ser un atributo o modificación de la voluntad, que no es también sino una potencia»<sup>160</sup>.

---

<sup>157</sup> J. Locke, *Two Tracts*, p. 150.

<sup>158</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 8.

<sup>159</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 15.

<sup>160</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 14.

Libertad y voluntad son dos potencias o capacidades diferentes, que no operan una sobre otra<sup>161</sup>. Decir que la voluntad es libre implicaría atribuir una potencia a otra potencia y eso es absurdo, pues las potencias lo son de las substancias pero no de las potencias mismas<sup>162</sup>. Tampoco la potencia de pensar opera sobre la de elegir, ni la de elegir sobre la de pensar.

Todos encontramos en nosotros la potencia de iniciar o de reprimir, de continuar o de terminar diversas acciones propias. De la consideración acerca del alcance de esta potencia sobre las acciones humanas, que todos reconocen en sí mismos, es de donde surgen las ideas de libertad y necesidad.

La libertad, por tanto, hace referencia no tanto al ámbito interno del hombre en el que se concilian el entendimiento y la voluntad, sino al ámbito externo en el que tiene lugar la acción. El primero se da por supuesto al hablar de la libertad. La libertad tiene que ver con el poder o no poder realizar una acción:

«[...] siempre que alguna restricción impide el ejercicio de esa potencia, o que alguna compulsión anula esa indiferencia en la capacidad de obrar de un modo u otro, deja de existir libertad, así como la noción que tenemos de ella»<sup>163</sup>.

En la lógica expuesta por Locke en estos textos, un hombre podría no ser libre siguiendo la propia voluntad, pues podría estar siendo coaccionado a obrar según sus propias inclinaciones; y desde su punto de vista, no podríamos decir que está siendo libre. Por la misma razón, un hombre coaccionado a no actuar, podría estar obrando voluntariamente, en la medida en que nadie le impide querer lo que quiere, aunque no lo haga.

La libertad se refiere al ámbito externo de no interferencia y no a la posibilidad o no de determinarse la voluntad. Lo volun-

<sup>161</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 19.

<sup>162</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 14: «[...] es tan insentido preguntar si la voluntad del hombre es libre, como preguntar si su dormir es rápido o si su virtud es cuadrada, ya que la libertad tiene tan poca aplicación respecto de la voluntad, como la velocidad al dormir o la cuadratura a la virtud».

<sup>163</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 10.

tario no se opone a lo necesario, más bien lo es siempre, sino a lo involuntario; porque un hombre prefiere generalmente lo que puede hacer a lo que no puede hacer. Lo necesario se opone, sin embargo, a la libertad.

Ciertamente no es lo mismo no ser libre siguiendo la voluntad propia, que no siguiéndola. La compulsión y represión, por su parte, hacen referencia a la volición, no a la libertad<sup>164</sup>. Cuando la necesidad se encuentra en un agente capaz de volición y la iniciación o la continuación de alguna acción es contraria a su volición, se llama *compulsión*. Cuando el impedimento o cesación de alguna acción es contrario a su volición, entonces se denomina *represión*<sup>165</sup>. Por supuesto, los agentes no capaces de pensamiento y voluntad obran todos con necesidad. Los agentes capaces de pensamiento y voluntad pueden obrar voluntariamente tanto con libertad como sin ella. Por otra parte, la acción libre nada nos dice de la voluntariedad implicada en ella.

«[...] La libertad, por otra parte, es la potencia que tiene un hombre de realizar o de no realizar cualquier acción particular, según que su realización o su no realización tenga la preferencia efectiva en la mente, lo que equivale a decir: según que él mismo tenga una volición en cualquiera de esos sentidos»<sup>166</sup>.

De ahí que el ámbito de la elección, del obrar, que cae en el dominio civil no diga nada de la voluntariedad de acción del individuo. La libertad entonces viene a ser un ámbito de no interferencia en las acciones que un individuo decide llevar a cabo. Libertad es poder hacer que una acción exista o no exista<sup>167</sup>, pero por lo que se refiere al querer de la voluntad un hombre no es libre, sino que obra con necesidad<sup>168</sup>.

<sup>164</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 13.

<sup>165</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 13.

<sup>166</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 15.

<sup>167</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 21.

<sup>168</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 23: «un hombre no puede ser libre por lo que toca al ejercicio de su voluntad, o sea, al acto de la volición, cuando la acción que esté en su poder ha sido pro-

La voluntad está, por tanto, siempre determinada, es necesaria, aunque sea autónoma<sup>169</sup>. El hombre dirige su voluntad autónomamente, pero puede ser libre o no de realizar la acción que se ha propuesto. Frente a una obligación externa nunca es libre, aunque pueda actuar voluntariamente en la medida en que esa obligación coincida con lo que determina su inclinación. La esfera de la libertad es una esfera puramente exterior: «En esto, pues, consiste la libertad, a saber: en que seamos capaces de actuar o de no actuar, a consecuencia de nuestra elección o volición»<sup>170</sup>.

La pregunta definitiva en este punto es: ¿Qué es entonces lo que determina la voluntad? La mente<sup>171</sup>. Y, ¿qué es lo que mueve la mente en cada caso particular a determinar su potencia a generar un movimiento? «La satisfacción que encontramos en ello; [...] el motivo que nos impulsa a cambiar siempre es un malestar»<sup>172</sup>. «El único acicate de la industria y actividad humanas es el malestar»<sup>173</sup>, dirá Locke con gran convicción.

El placer es lo que motiva nuestras acciones. Si no hubiera aparejado un placer a nuestras acciones, por mucho que pose-

---

puesta a su pensamiento como algo que deba realizarse». Y también II. 21. § 23: «es, digo, absolutamente necesario que su volición se incline por lo uno o por lo otro, es decir, que prefiera lo uno a lo otro, puesto que una de esas cosas debe seguirse necesariamente, y que la cosa que, en efecto se sigue procede de la elección y de la determinación de su mente, es decir, procede de su volición; ya que si no la tuviera, en ese sentido, esa cosa no sería».

<sup>169</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 23: «un hombre está en la inevitable necesidad de preferir el hacer o el dejar de hacer una acción que esté en su poder, una vez que así se ofrezca la cuestión a su pensamiento, tendrá necesariamente que inclinar su volición por lo uno o por lo otro, y según sea la preferencia o volición, la acción o la abstención de la acción se seguirá sin duda, y es verdaderamente voluntaria. Pero como el acto de la volición, o de preferir una de las dos cosas es algo que no se puede evitar, es claro que, a ese respecto, un hombre está bajo la necesidad, y, por lo tanto, que no es libre, a no ser que la necesidad y la libertad puedan subsistir juntas, y que un hombre pueda ser libre y estar obligado a un mismo tiempo».

<sup>170</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 27.

<sup>171</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21 § 29.

<sup>172</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21 § 29.

<sup>173</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 20. § 6.

yéramos entendimiento y voluntad, no nos moveríamos<sup>174</sup>. Pero incluso, en la consideración del placer y del dolor no ya como ideas simples, sino como modos, es decir en su combinación con otras ideas simples de la percepción y la reflexión, Locke admite que lo que más mueve es el huir del malestar, el huir del dolor<sup>175</sup>. Placer y dolor es lo que inmediatamente sentimos y hemos de suponer que el bien y el mal es lo que los produce.

En una ocasión menciona de pasada que la voluntad no es idéntica con el deseo, pero no da ninguna clave para distinguirlos e incluso casi a renglón seguido vuelve a mostrarlos como equivalentes<sup>176</sup>.

«Me parece, después de mirar la cosa por segunda vez, que lo determinante de la voluntad no es, según se supone generalmente, el más grande bien a la vista, sino que es algún malestar (las más de las veces el malestar más premioso) que el hombre experimente. Eso es lo que sucesivamente determina la voluntad y nos pone en trance de realizar las acciones que realizamos. A ese malestar podemos llamarle, como lo es, un deseo, porque es un malestar de la mente a causa de un bien ausente»<sup>177</sup>.

La voluntad no puede perseguir un bien en el largo plazo si lleva asociado un malestar, porque erradicar el malestar inmediato es siempre el primer objeto de la voluntad. Su empirismo le conduce a esa conclusión: «Va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está»<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, I. 7. § 3.

<sup>175</sup> Existe una evolución en la convicción hedonista de Locke. En la primera edición del *Essay* de 1690 su hedonismo era semejante al de Hobbes que concebía el placer como motor de la voluntad humana. A partir de la segunda edición de 1694, la voluntad se orienta primariamente por la huida del dolor. Sobre el hedonismo de Locke, J. D. Rabb, «Two Questions Concerning Locke's Ideas of Pleasure and Pain», *Locke Newsletter*, 7, 1976, pp. 41-46.

<sup>176</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 30.

<sup>177</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 31.

<sup>178</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 37. El texto completo es el siguiente: «solamente el mal está presente, y porque va contra la naturaleza de las cosas que lo ausente opere donde no está. Podrá decirse que el bien ausente puede, por medio de la contemplación, traerse hasta la mente y así hacerlo presente. Es cierto que su idea puede estar en la mente y

La vida humana se orienta a la felicidad entendida como persecución del grado máximo de placer posible en un momento presente. Y efectivamente, esto no es universalizable. Es puramente privado e interior. El bien no es, por tanto, el mismo para todos los hombres<sup>179</sup>. El bien y el mal quedan en su antropología redefinidos en términos de placer y dolor: «aquello que tiene la capacidad de producirnos placer es lo que llamamos un bien, y lo que tiene la capacidad de producirnos dolor llamamos un mal»<sup>180</sup>.

El bien es aquello que racionalmente pensamos que nos puede producir un placer, pero no mueve la voluntad más que si se presenta en la forma de un deseo que tiene que ser irremediabilmente satisfecho. No es extraño que Locke utilice la expresión de que los deseos «se apoderan de la voluntad a medida que van apareciendo»<sup>181</sup>.

Para Locke este no es un ámbito propiamente de moralidad, aunque en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* se encuentre bajo el epígrafe de «relaciones morales». En todo caso sería una «protomoralidad», puesto que para Locke, igual que ocurre en el esquema teórico de Hobbes, sólo se puede hablar de moralidad en presencia de alguna ley, es decir, de la correspondencia o no de las acciones voluntarias con alguna ley. La inclinación natural y la normatividad moral aparecen disociadas.

El hedonismo presente en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* marca otro de los puntos de inflexión en la obra de Locke. Esta posición es difícilmente reconciliable con la incli-

---

que en ella puede ser contemplada como presente; pero nada podrá estar en la mente como un bien presente que pueda contrabalancear la supresión de cualquier malestar que nos aflige, hasta que despierte en nosotros el deseo, cuyo malestar consiguiente prevalezca en la determinación de la voluntad».

<sup>179</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 54.

<sup>180</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 42.

<sup>181</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 45. Otro texto interesante para este punto es el siguiente; J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 64: «El placer presente, si no es muy lánguido, hasta el punto de casi no ser placer, llena de tal modo nuestra estrecha alma y de tal manera ocupa nuestra mente, que apenas deja algún pensamiento de cosas ausentes».



Pintura flamenca de Jan Sanders Van Hemesen del siglo XVI que escenifica la parábola evangélica del hijo pródigo y se conserva en el Museo Real de Bellas Artes de Bruselas. Para la doctrina cristiana, desde que Adán y Eva cometieron el pecado original que les provocó la expulsión del paraíso, el ser humano ha tenido dificultades para dominar sus pasiones e inclinación hacia el mal. La capacidad racional del hombre puede gobernar sus acciones, someter sus tendencias y ordenar el movimiento de la voluntad, sin embargo, la determinación de la libertad hacia uno u otro fin se realiza guiado por su propio juicio, que decide entre varias alternativas posibles.

© AnayaJoseph Martin.

nación al prójimo que aparece en *La ley de la naturaleza*. Marshall pone la fecha de este cambio mucho antes de la publicación del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en 1676, cuando Locke traduce los *Essais de Morale* del jansenista Pierre Nicole<sup>182</sup>. Para Nicole el entendimiento no era capaz de alcanzar demasiado conocimiento, de ahí que la mayoría de los hombres tengan que organizar su vida negociando con sus pro-

<sup>182</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. XVII.

pías pasiones. Efectivamente la razón puede gobernar la pasiones, pero muy pocos son capaces de usarla. De ahí la absoluta necesidad de la ayuda de Dios a través de su gracia para todo hombre. Como señala Marshall, parece que Locke está de acuerdo con esta visión de Nicole<sup>183</sup>.

Este enfoque supone un cierto determinismo en el modo de entender la voluntad, aunque justamente hay algún texto en el que, a pesar de lo unívocamente que define la voluntad como hemos visto, considera que existe un «libre albedrío», que es lo que algunos denominan libertad como indiferencia<sup>184</sup>, relativo a la voluntad entendido como suspensión de la ejecución del deseo:

«la mente posee la potencia de suspender la ejecución y satisfacción de cualquiera de sus deseos, y así respecto a todos, uno tras otro, puede quedar en libertad para considerar los objetos de esos deseos, para examinarlos en todos sus aspectos, y para pesarlos en comparación con los demás. En esto es en lo que consiste la libertad que tiene el hombre. [...] Ésta es, me parece, la fuente de toda libertad; en eso parece que consiste eso que se llama (yo creo que impropriamente) libre albedrío. [...] Y no es una falta, antes es una perfección de nuestra naturaleza, el desear, el inclinar nuestra voluntad y el obrar de acuerdo con el resultado definitivo de un examen sincero»<sup>185</sup>.

Ese resquicio de libre arbitrio es todo lo que se puede decir de la libertad humana en la esfera interior del hombre. Determinarnos por nuestro propio juicio de modo necesario, no es una restricción de nuestra autonomía.

Está distinguiendo, al igual que lo hizo Hobbes, entre una potencial libertad en la volición que, respecto de una acción, se retiene mientras existe deliberación y que acaba con ella; y

<sup>183</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 134.

<sup>184</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 71: «indiferencia en las potencias operativas del hombre, las cuales, permaneciendo igualmente capaces de operar o de no operar, después como antes del decreto de la voluntad, están en un estado que, si uno quiere, puede llamarse de indiferencia; y en la medida que alcance esa indiferencia, en esa medida es libre el hombre y no más allá».

<sup>185</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 47.

una real libertad de realizar una acción conforme a la decisión de nuestra voluntad, que puede ser frustrada exteriormente si otra voluntad o una ley interfiere en la realización de esa acción.

La necesidad con la que opera la voluntad no es una imperfección, sino justamente para Locke es la garantía de la autonomía de la voluntad y en esto consiste la «positividad» de la libertad, si tomamos en cuenta la distinción acuñada por Berlin, que se ha hecho ya un lugar común.

«Es más, si otra cosa nos determinara que no fuera el resultado último de nuestra propia mente juzgando acerca de la bondad o maldad de cualquier acción, no seríamos libres, ya que el fin mismo de nuestra libertad es que podamos alcanzar el bien que elegimos»<sup>186</sup>.

Si fuera de otro modo, estaría bajo la determinación de otro. La esfera interior del hombre se autodetermina. Se hace difícil en este contexto, el poder juzgar la acción de otro en los términos de bien y mal o justificar que pueda existir un castigo por una acción. El bien y el mal originariamente son relativos a cada individuo, y además, los individuos respecto de ellos obran con necesidad. Locke aborda esta cuestión en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de un modo más bien vago:

«en la mayoría de los casos, un hombre no está en libertad de abstenerse del acto de la volición; debe realizar un acto de su voluntad, de donde se siga la existencia o inexistencia de la acción propuesta. Hay, sin embargo, un caso en el que el hombre está en libertad respecto al acto de volición, y ese caso es cuando se elige un bien remoto como finalidad que debe perseguirse [...] Porque una vez que una cosa ha sido elegida y que se ha convertido, por eso, en una parte de la felicidad de quien la elige, surge el deseo, y ese deseo provoca, en proporción a su vehemencia, un malestar que determina la voluntad y que lleva a la persecución del objeto elegido en todas las ocasiones que se ofrezcan. Y aquí vemos como acontece que un hombre puede hacerse merecedor de un castigo justo, aun cuando no hay duda de que en todos los actos particulares de su volición, su voluntad se ha inclinado necesariamente hacia aquello que estimó entonces ser lo bueno»<sup>187</sup>.

<sup>186</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 48.

<sup>187</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 56.

Efectivamente puede ocurrir que se haya equivocado sobre lo bueno<sup>188</sup>. El mal depende fundamentalmente del error en el juicio. De ahí la importancia de la reforma del entendimiento y también de la educación<sup>189</sup>. El buen juicio sobre el bien y el mal nos lleva necesariamente al bien. La elección del mal tiene su origen en juicios equivocados. Un hombre nunca puede equivocarse su juicio en lo que se refiere a un bien o un mal presente ni a lo que considera su felicidad, sin embargo, puede equivocarse al considerar algo como parte de su felicidad. Los hombres son poco capaces de ver los bienes que están distantes de ellos en el tiempo y generalmente siguen algún placer presente y evitan algún dolor presente. El juicio equivocado, por tanto, tiene que ver con una falta de previsión<sup>190</sup>.

«Es así como nos descarriamos por lo que toca al placer y al dolor en sí mismos o a los verdaderos grados de felicidad y de la desgracia: el futuro pierde su justa proporción, y lo que está presente obtiene nuestra preferencia como si fuese lo mayor»<sup>191</sup>.

Estas afirmaciones parecen indicar que en el pensamiento de Locke no hay lugar propiamente para la debilidad de la voluntad. Esto es lo que pensó gran parte de su posteridad, que puso en la reforma del entendimiento y en la educación del carácter la clave de una educación ilustrada que conduciría al sereno progreso de la sociedad. No es extraño sacar estas consecuencias de los textos de Locke sobre el entendimiento y sobre la educa-

---

<sup>188</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 56.

<sup>189</sup> J. Locke, *Some thoughts concerning education*, § 45: «El hombre que no tenga dominio sobre sus inclinaciones, que no sepa resistir a la importunidad del placer o dolor presente, conformándose a lo que la razón le dice que debe hacerse, falta a los principios verdaderos de la virtud y de la prudencia, y se expone a no ser jamás bueno para nada. Es preciso, pues, cultivar a tiempo estas disposiciones que son contrarias a la naturaleza abandonada a sí misma; es preciso hacer de estos hábitos los verdaderos fundamentos de la felicidad y del saber vivir».

<sup>190</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 63: «cuando comparamos el placer y el dolor presentes con el placer y el dolor futuros [...] es frecuente que hagamos juicios equivocados acerca de ellos».

<sup>191</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 63.

ción, cuánto más si tenemos en cuenta que expresamente afirma en varias de sus obras que él no cree en la herencia del pecado de Adán.

Sin embargo, autores como Spellman afirman que es preciso combinar estas afirmaciones taxativas con la fe creyente de Locke. Su tesis es que la convicción profunda de Locke fue que, aunque no hayamos heredado su pecado, al menos hemos sido afectados por su caída, hasta el punto de que ni la más esmerada educación puede superar completamente el acto de desobediencia de Adán. Locke permanece desde su punto de vista dentro de los límites de la doctrina latitudinaria sobre el pecado<sup>192</sup>.

Dunn expresamente dice que en algunos lugares Locke parece asumir que el conflicto humano deriva del pecado original, pero que es difícil compaginar esta afirmación con lo que escribe en *La razonabilidad del cristianismo*, de modo que hay que suponer que Locke cambió su posición sobre este tema en el curso de su vida<sup>193</sup>. Marshall ubica el rechazo de la doctrina del pecado original en 1680<sup>194</sup>.

Sea como fuere su análisis del bien y del mal no parece suficiente para dar razón de una sociedad que impone penas y castigos a quienes obran mal. De ahí que de un modo casi, podríamos decir, incoherente, tenga que sacar a relucir las leyes de la naturaleza, que no pueden ser cambiadas para adecuarse al placer de cada uno<sup>195</sup>. Y es que para posibilitar el juicio sobre

---

<sup>192</sup> La discusión extensa sobre esta cuestión se puede ver en W. M. Spellman, *John Locke and the Problem of Depravity*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

<sup>193</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, p. 23.

<sup>194</sup> J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, p. 398.

<sup>195</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 56: «Ha viciado su paladar y, por tanto, es responsable ante sí mismo de la enfermedad y muerte que ha de seguirse. La ley eterna y la naturaleza de las cosas no pueden ser alteradas para acomodarse a su mal aconsejada elección. Si el descuido o el abuso de la libertad que tenía ese hombre para examinar lo que real y verdaderamente conducía a su felicidad lo ha descarriado, las consecuencias que se siguen a ese extravío deben ser imputadas a esa elección».

las acciones de otro se hace preciso considerar el bien y el mal humano en una nueva esfera, que es la esfera de la moralidad.

«El bien y el mal no son, según ya lo mostramos, sino el placer y el dolor, o aquello que ocasiona o nos procura el placer o el dolor. Por lo tanto, el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o inconformidad entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o inconformidad que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador, y ese bien o ese mal, que no es sino el placer o el dolor, que por el decreto del legislador, acompaña a la observancia o a la violación de la ley, es eso que llamamos recompensa y castigo»<sup>196</sup>.

Hace referencia al ámbito de nuestras acciones y, por tanto, al modo de ejercer la libertad conforme a nuestra voluntad. La moralidad en el análisis epistemológico de Locke es una idea mixta, en concreto un modo de relación. De ahí que todo lo que concierne a su esfera sea en cierto modo confuso.

La moralidad de las acciones, precisamente por ser un modo relativo, viene de la comparación de la acción con un tipo de ley y no de que la ley sea verdadera o errónea<sup>197</sup>. La ley, sin embargo, es autorreferencial<sup>198</sup>.

La moralidad, por tanto, ha de incluirse en la estructura de la acción humana como una de las consecuencias que quien obra ha de tener en cuenta a la hora de realizar sus acciones, en la medida en que no seguir una ley lleva aparejado un cas-

<sup>196</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 28. § 5.

<sup>197</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 28. § 20: «En efecto, aun cuando la regla contenga un error, y yo me equivoque en ello, sin embargo, la conformidad o inconformidad que puedo observar respecto a aquello con lo cual la comparo, me hace percibir la relación».

<sup>198</sup> Por el carácter mismo de lo moral como idea compleja, la ley de cuya referencia se toma la moralidad, no debe adecuarse a nada que fuera preexistentemente real. Así dice: «Si es una verdad en la especulación, es decir, en idea, que el asesinato merece la pena de muerte, también será verdad en la realidad de cualquier acción que exista de acuerdo con esa idea de asesinato». J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 4. § 8. En los modos basta: «reunir ideas tales que no sean incompatibles, aunque jamás hayan existido antes de esa manera», J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 4. § 12.

tigo, es decir, un malestar. El posible castigo o recompensa forma parte del placer o displacer que contribuye a determinar nuestra voluntad y es en ese sentido en el que la voluntad y la libertad del hombre se convierten en morales.

Tres son las leyes que Locke menciona como fuente de la moralidad en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: la ley divina, la ley civil y la ley de la opinión o de la moda o de la censura privada, tres son las denominaciones que confiere a esta última.

Curiosamente la ley de la caridad o de la fraternidad y la ley de la conciencia que fueron tenidas en cuenta tanto en los *Two Tracts* como en los escritos sobre la tolerancia, quedan fuera de consideración en el *Ensayo sobre el entendimiento*. La ley de la conciencia no es fuente de moralidad. Carecería de sentido la idea de acordar con uno mismo lo que es pauta de la conducta. Aparece, sin embargo, la ley de la moda. Se podría en cierta medida, asimilar la ley de la caridad de los *Two Tracts* a la ley de la moda, en el sentido que ambas responden a la mirada del prójimo sobre nuestras acciones, aunque en el *Ensayo sobre el entendimiento*, esa mirada se ha hecho mucho más convencional. No atiende tampoco a la ley de la naturaleza en la clasificación en tres, pero es lógico, puesto que en relación con la moralidad, la ley de la naturaleza aparece como ley divina, como decreto de Dios. Sólo como decreto de Dios es ley, no como regla de la razón, puesto que, como ya señalé al hablar de la ley de la naturaleza, la razón es una parte de nosotros mismos y no podemos mandarnos a nosotros mismos.

La ley es, por tanto, un elemento importante a tener en cuenta a la hora de determinarse a obrar. Pero entiendo que es un elemento externo a la esfera interior humana. De hecho, un hombre puede preferir ser castigado a no perseguir el querer originario de su voluntad, tal y como el mismo Locke describe al tratar de la tolerancia. Ahora bien, en su concepción, ese hecho habría que tacharlo de inmoral.

La ley que funda la moralidad sólo puede ser heterónoma. Si bien la voluntad humana es autónoma en su determinación, la moralidad depende de una ley que ella misma no se puede dar, porque no la encuentra en sí misma.

La voluntad es autónoma, pero no la obligación. La obligación está fundada desde la esfera externa al hombre e incluye en la previsión de las acciones el ingrediente del premio y el castigo; y a través de este ingrediente interfiere en la voluntad. Pero además podemos decir que donde hay obligación, hay también, cuando menos, una interferencia en la libertad de un individuo, si no una auténtica eliminación de la libertad.

El castigo de la ley divina es no llegar al cielo<sup>199</sup>. El de la ley civil, el soportar penas y castigos impuestos por los magistrados. El de la ley de la moda, la reprobación o censura por un tácito consenso de la comunidad política. La primera es eterna, la segunda histórica, la tercera convencional. Según la primera se juzgan los pecados y deberes, según la segunda la inocencia y la criminalidad, según la tercera las virtudes y los vicios. La moralidad de las acciones de los hombres depende de alguna de estas leyes.

No se nos esconde, aunque Locke no lo señale explícitamente, que en un momento dado pueden entrar en contradicción entre sí. Caso de que así fuera, no cabe duda de que para Locke, debe prevalecer la ley divina o natural. Esta idea sigue vigente desde los primeros escritos. Sólo ella determina «materialmente» la moralidad de la acción. Es decir, sólo ella es una norma objetiva de conducta. Ahora bien, desde el punto de vista subjetivo, no se puede tachar de inmoral la acción de un hombre que contravenga la ley de la naturaleza, si su acción se ajusta a otro tipo de legalidad, sea la ley civil o la ley de la moda. Ciertamente la ley civil y la ley de la moda deberían no entrar en contradicción con ella, pero esto no se puede asegurar en toda sociedad. Muchos hombres sólo atienden a las dos últimas e incluso Locke llega a decir que la mayoría de los hombres sólo juzga la moralidad de sus acciones atendiendo a la ley de la moda:

---

<sup>199</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 21. § 70. «los premios y los castigos en la otra vida, establecidos por el Omnipotente para que se observe su ley, son de suficiente peso para que se incline la elección de los hombres en su favor contra cualesquiera placeres o dolores en esta vida, cuando se considera en su mera posibilidad un estado eterno del que nadie puede dudar».

«[...] de manera que hacen aquello que los mantenga en la buena reputación de quienes frecuentan, con poco aprecio a las leyes de Dios o de los magistrados [...] no hay nadie que, conservando el menor rasgo o sentimiento de lo humano, pueda vivir en sociedad constantemente desdeñado y desacreditado a los ojos de sus familiares y de las personas con quien tiene trato social. Es ése un agobio demasiado pesado para la capacidad humana, y tendrá que ser irconciliablemente contradictorio quien pueda derivar placer de la compañía de sus semejantes y al mismo tiempo ser insensible al desprecio y al descrédito de esos mismos compañeros»<sup>200</sup>.

---

<sup>200</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 28. § 12.

### **EXCURSO III**

#### **Fe, razón y religión verdadera**

En opinión de Ashcraft el *Ensayo sobre el entendimiento humano* ha de ser leído como una confirmación de la fe de Locke, aunque no consiga una reconciliación definitiva entre su cristianismo y su filosofía. Esta fue su intención al escribirlo y este debe ser el punto de partida de una adecuada interpretación, aunque el contexto de lectura de los últimos siglos lo haya interpretado como una radical salida del *status quo* filosófico del momento<sup>201</sup>. Más en concreto, como he comentado en el primer excurso y como aparece en la Epístola al lector, el motivo de su escritura fue examinar hasta qué punto los principios de la moral y de la religión revelada son capaces de dirigir las acciones humanas. Sin embargo, como señala Marshall en ese *Ensayo* Locke fue incapaz de dar una respuesta satisfactoria a muchas cuestiones centrales de la vida humana como es la vida después de la muerte o el castigo por el pecado, dado su agnosticismo respecto de la sustancia y de los atributos de Dios<sup>202</sup>.

Efectivamente su epistemología no permite a Locke percibir el significado de un espacio sagrado y de las leyes del culto. Su interpretación de la Escritura le aparta de la consideración de la necesidad de la gracia para salvarse y, consiguientemente, hace innecesaria las iglesias para la salvación. Y, sin embargo, él se pensó a sí mismo siempre como un cristiano cabal, un hombre profundamente religioso. Defendió siempre lo que interpretó como la «religión verdadera». Qué significa esta expresión en Locke es lo que me pregunto en este tercer excurso.

Ya en su escrito sobre *Ley de la naturaleza* habla Locke de cuatro tipos de conocimiento —por inscripción, por tradición, por el sentido y por revelación divina— para poner de relieve

---

<sup>201</sup> R. Ashcraft, «Faith and Knowledge in Locke's Philosophy», pp. 194 y 223.

<sup>202</sup> J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, p. 453.

que en lo tocante al descubrimiento de la ley de la naturaleza sólo cuentan los sentidos:

«Aquí sólo nos fijamos en lo que un hombre [...] que está dotado de entendimiento, razón y sentidos puede investigar y examinar con la ayuda de la naturaleza y de su propia sagacidad»<sup>203</sup>.

«Sólo nos fijamos», es decir, se establece un método para la observación de lo que existe y solamente lo que esté tamizado por ese método tiene garantía de certeza. O dicho de otra manera, solamente podemos dar asentimiento a lo que obtengamos por ese método.

El método, como hemos analizado, se resume en pocas palabras clave: experiencia, sensación y reflexión. Con él se puede tener certeza de muy pocas cosas, las que nos da el conocimiento intuitivo, el conocimiento demostrativo y el conocimiento sensible de ideas simples. Quedan opacas a este conocimiento, sin embargo, las realidades más relevantes para la vida.

Del gran caudal de nuestra ignorancia se deduce lo cuidadosos que tenemos que ser, en su opinión, para no imponer ninguna afirmación a otros. El *Ensayo sobre el entendimiento humano* insiste en la precariedad y limitación de nuestro conocimiento:

«La necesidad en que estamos de creer sin conocer, es más, de creer a base de unos fundamentos muy precarios, en este estado pasajero de acción y de ceguera en que vivimos aquí en la tierra, debería hacernos más empeñosos y más cuidadosos en la tarea de informarnos a nosotros mismos, que no en la de constreñir a otros»<sup>204</sup>.

Más allá de esto, lo que tenemos son distintos grados de probabilidad fundados bien en la conformidad con nuestra propia experiencia o bien en el testimonio de la experiencia de los otros.

---

<sup>203</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 18.

<sup>204</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 16. § 4.

La probabilidad que se halla por la conformidad con la propia experiencia es lo que llamamos razón<sup>205</sup> y la probabilidad que se halla por el testimonio de otros es lo que llamamos fe o creencia. Dentro de la segunda habría que considerar la revelación, como su capítulo más relevante, porque en su caso el festigo es Dios mismo. Un aspecto particular que afecta a la fe es su transmisión, es decir, la tradición.

Lógicamente conocemos por fe, caso de que exista una revelación, aquello que no es accesible a la luz de la razón. De algún modo Locke admite que las jurisdicciones de la fe y la razón son diferentes<sup>206</sup>, aunque se apresura a decir que no hay contradicción ni puede haberla entre fe y razón:

«La fe no es otra cosa sino un firme asentimiento por parte de la mente, el cual, si está bien regulado, según es nuestro deber hacerlo, no puede otorgarse a nada que no esté apoyado en buena razón, de suerte que no puede serle opuesto»<sup>207</sup>.

Tiene que haber una buena razón para el asentimiento<sup>208</sup>, es decir, que la razonabilidad de la fe se reconduce a la autenticidad o no de la revelación y a la fiabilidad de la tradición por la que llega esa revelación, aunque parece que Locke sólo consi-

---

<sup>205</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 17. § 2: «la facultad que indaga los medios y que los aplica debidamente para descubrir la certidumbre en el uno y la probabilidad en el otro, es la que llamamos razón».

<sup>206</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 17. § 7: «como hay muchas cosas acerca de las cuales tenemos nociones muy imperfectas, o ninguna, y como hay otras cosas de cuya existencia pasada, presente y futura nada podemos saber por vía del uso natural de nuestras facultades naturales y se sitúan por encima de la razón, estas cosas, digo, cuando han sido reveladas, son el asunto propio de la de la fe».

<sup>207</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 17. § 24.

<sup>208</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 18. § 8. «Sin embargo, siempre es a la razón a la que toca juzgar acerca de si en verdad se trata de una revelación, y sobre el significado de las palabras en que ha sido concebida. Es cierto que si alguna cosa que sea contraria a los principios evidentes de la razón, y al conocimiento manifiesto que la mente tiene de sus propias ideas claras y distintas, pasa por ser una revelación, en tal caso es preciso escuchar la voz de la razón, como en asunto que es de su competencia».

dera la posibilidad de revelaciones directas y no a través de testigos. En cualquier caso argumenta en los dos sentidos.

Fe y razón no pueden oponerse porque, en primer lugar, todo hombre que ha recibido una revelación ha de comunicarla sirviéndose de las nociones comunes que otros no entenderán más que si también las han experimentado por vía de sensación o de reflexión. La revelación que depende de una tradición depende de la razón en la medida en que se comunica a través de las nociones habituales con las que los hombres se comunican. Pero además, en segundo lugar, nunca podemos estar seguros de si algo es una verdadera revelación más que si no contradice la razón. Aquí Locke aboga por una teología natural, por una capacidad de pensar las realidades, sean naturales o sobrenaturales, que pueda discernir en el conflicto de discursos interpretativos<sup>209</sup>.

En último término, ésta es su convicción, el conocimiento que tenemos por revelación nunca puede ser tan seguro como el procedente de nuestra razón: «La garantía de ser una revelación es menor que la garantía que ofrecen los sentidos»<sup>210</sup>. Por eso, una revelación que esté en contra de lo que nos dice la razón tiene muchas posibilidades de no ser verdadera. La razón es ya una originaria revelación natural:

«La razón es la revelación natural, por donde el eterno Padre de la luz y manantial de todo conocimiento les comunica a los hombres esa porción de verdad que ha puesto al alcance de sus facultades naturales. La revelación es la razón natural, aumentada por un nuevo acervo de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, y de los cuales la razón garantiza su verdad, por el testimonio y las pruebas que da acerca de que proceden de Dios. De suerte que quien proscribiera la razón para admitir la revelación extingue la luz de ambas, y hace, poco más o menos lo mismo que si persuadiera a un hombre a sacarse los ojos, para mejor recibir, por medio de un telescopio, la remota luz de la estrella invisible»<sup>211</sup>.

---

<sup>209</sup> Cfr. V. Nuovo, «Introduction» a J. Locke, *Writings on religion*, Clarendon Press, Oxford, 2002. Una afirmación elogiosa de la teología como ciencia se encuentra en, J. Locke, *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, introd., trad. y notas de Ángel M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1992, § 23.

<sup>210</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 18. § 4.

<sup>211</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 19. § 4.

En el caso de que hubiera contradicción de una supuesta revelación con nuestro entendimiento, entonces, deberíamos dudar de que esa sea una verdadera revelación de Dios, porque Dios mismo no puede ir en contra de los principios del conocimiento que él mismo nos ha proporcionado<sup>212</sup>.

· Habla de revelación tradicional para diferenciarla de la revelación original, que es aquella primera impresión que Dios hace en la mente del hombre de una manera inmediata y acerca de la cual no se puede fijar ningún límite. La revelación a la que accedemos por tradición presenta más problemas. Claramente, el testimonio de un porcentaje amplio de testigos aumenta la probabilidad de que una revelación sea verdadera. En opinión de Locke, también la cercanía temporal de los testigos. Curiosamente argumenta que cuanto más remotos sean los testimonios, menor será su valor probatorio<sup>213</sup>. A esto le llama una inversión de la regla de la probabilidad. Según este argumento el paso de Cristo por la tierra sería cada año que pasa menos probable.

---

<sup>212</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 18. § 6: «Hasta este punto un hombre tiene derecho a recurrir a su razón, y debe prestarle oído, hasta en el caso de una revelación inmediata y original, que se supone que se le hace a él mismo. Pero, por lo que toca a todos aquellos que no pretenden ser beneficiarios de una revelación inmediata, y a quienes se exige que acaten y reciban las verdades que han sido reveladas a otros hombres, las cuales, por tradición escrita u oral les han sido comunicadas, tienen mucha más necesidad de la razón, y es ella la única que puede inducirnos a recibirlas. Porque, como los asuntos de fe solamente son de revelación divina, y nada más eso, la fe (tomando esa palabra por lo que comúnmente llamamos fe divina) no tiene nada que ver con ninguna proposición, salvo con aquellas que se suponen de revelación divina. De suerte que yo no puedo comprender cómo, quienes sostienen que la revelación es el único objeto de la fe, puedan decir que es asunto de fe, y no de razón, creer que tal o cual proposición, que se encuentra en este o aquel libro, es de inspiración divina, a no ser que sepan por revelación que esa proposición, o todas las que se encuentran en ese libro, han sido comunicadas por una inspiración divina».

<sup>213</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 16. § 10: «tratándose de las verdades tradicionales, cada alejamiento debilita la fuerza de la prueba; y mientras mayor sea el número de manos por donde ha pasado la tradición, menor será la fuerza y la evidencia que recibe de ellas. Me pareció necesario advertir esto, porque he notado que algunos hombres practican justamente lo contrario, y son aquellos que consideran que una opinión adquiere mayor fuerza a medida que envejece».



El pintor veneciano Veronés sitúa en una atmósfera de lujo propia de las fiestas barrocas de la ciudad de los canales el primer milagro realizado por Cristo durante las bodas de Canaan. En el cuadro Jesús está en el centro, cuando realmente lo importante, serían los contrayentes. Una prueba más del teocentrismo religioso y de un delibrado propósito ideológico por acercar la figura del fundador del cristianismo al presente histórico. El cuadro se conserva en el Museo del Louvre de París. © Anaya/Joseph Martin.

Lo más razonable sería pensar que la tradición entendida como paso de un testimonio desde los testigos más lejanos a nosotros, es decir, más cercanos al acontecimiento, hasta los más cercanos a nosotros, tiene una probabilidad mayor, justamente, por la permanencia de las verdades a pesar del paso del tiempo. Locke aminora el valor de la tradición como fuente de conocimiento. La tradición no es fuente de conocimiento suficiente para la fe, de modo que sólo resta esperar algo de la revelación originaria y de la razón.

Sólo en el caso en que la razón no tenga con claridad algo como verdadero y la revelación añada algo a esa ignorancia, ha

de aceptarse la revelación sin dudar de ella<sup>214</sup>. Si la religión no diera cabida a la razón en el tratamiento de sus asuntos, entonces se generarían toda clase de fantasías<sup>215</sup>.

No cabe duda de que Locke está proponiendo un concepto de religión verdadera, que entroniza a la razón como sanadora del ámbito de lo sobrenatural. Sólo la razón puede conciliar a las diferentes confesiones. Con ello pretende asegurar los principios de la religión y la moralidad. En ningún caso destruirlos. Ahora bien, desde mi punto de vista el problema es hasta qué punto esa visión conduce a un reduccionismo de lo específicamente sagrado de la religión, es decir, si desde esos parámetros se puede diferenciar suficientemente entre moral y religión.

En *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, probablemente de 1695<sup>216</sup>, Locke distingue entre el núcleo de la fe, lo que cualquier cristiano está obligado a creer en todo tiempo, y la formulación de la fe, que es variable histó-

---

<sup>214</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 18. § 9.

<sup>215</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV. 18. § 11: «habiendo sido imbuidos los hombres en la opinión de que no deben consultar a la razón en materias religiosas, por más contradictorias que sean al sentido común y a todos los principios del conocimiento, han dado rienda suelta a su fantasía y a sus naturales inclinaciones supersticiosas, y, por ello, han sido inducidos a aceptar unas opiniones tan extrañas y a practicar unas ceremonias tan extravagantes en asuntos religiosos, que un hombre sensato no puede menos de asombrarse en sus locuras».

<sup>216</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, trad. de L. González Puertas e introd. de C. Flórez Miguel, Ediciones Paulinas, Madrid, 1977. J. Marshall consigna que hubo varias ediciones de esta obra. Esta y *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* de 1707 fueron las dos investigaciones que realizó Locke al final de su vida. Las dos fueron consideradas por sus contemporáneos como heréticas. Como señala J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, pp. 453-454, esto debió producir en Locke una gran ansiedad, teniendo en cuenta que algunos de sus contemporáneos eran ejecutados por ser antitrinitarios, como fue el caso de Thomas Aikenhead, y teniendo en cuenta que en la Inglaterra de aquel momento se publicó una *Blasfemy Act* contra el antitrinitarismo en 1697. Marshall considera que en su última obra Locke era, en privado, unitario. Entre 1660 y 1690 cambió de ser trinitario y de creer fuertemente en el pecado original, a tener opiniones completamente heterodoxas en ambos temas. En cualquier caso Locke fue un miembro de la iglesia de Inglaterra desde su restablecimiento en 1662 hasta el final de su vida.

ricamente. Es a esta formulación a la que hay que referir los distintos sistemas teológicos o «sistemas de divinidad», como él los denomina, que compiten entre sí por dar una explicación acorde con nociones de carácter filosófico. Locke piensa que ningún sistema teológico puede agotar la verdad de la fe.

El individuo siempre es libre en la elección de sus creencias. La misión de los «sistemas de divinidad» está en aportar pruebas para la racionalidad de un determinado credo y ayudar al individuo a elegir entre ellos. Desde esta concepción se comprende la importancia de la cuestión de la tolerancia en el pensamiento de Locke. No hay una sola interpretación válida de las Escrituras. La infalibilidad papal, a pesar de que no estaba aún sancionada por la Iglesia católica, se presentaba como un acto de arrogancia intolerable.

En el prefacio de *La racionalidad del cristianismo* Locke avisa de que la insatisfacción que le han producido todos los sistemas de divinidad que ha encontrado hasta el momento es lo que le mueve a hacer su propia interpretación de las Escrituras. Como señala Nuovo, lo que Locke busca es articular una nueva forma de cristianismo que esté por encima de todo sectarismo, una forma comprensiva en la que quepan todas las interpretaciones disponibles hasta el momento. Esto es lo que Nuovo denomina una «teología liberal»<sup>217</sup>.

---

<sup>217</sup> V. Nuovo, *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, International Archives of the History of Ideas 203, Springer Science Business Media B.V. 2011, pp. 53-54: «It should be evident to anyone who has read John Locke's mature theological writings that his primary motive as an author was to articulate a form of Christianity acceptable to all Christians not predisposed by sectarian interests, one that would prove persuasive to all impartial readers, whether confidently Christian or not, a form of religion that to his mind was not his own invention, but which represented faithfully the idea of Christianity perspicuously presented in Scripture, especially in the New Testament. The title of *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* is an announcement of that intention. Accordingly, he employed a theological method that is biblical and expository rather than speculative and dogmatic, and in this endeavor he was confident not only of the divine authority of Scripture but also of Scripture's capability to disclose its paramount meaning». Nuovo afirma que Locke se encuentra en la tradición del «liberalismo teológico» que comienza con Erasmo y que incluye a Castellio,

No lo hace, desde luego, sin una aproximación metódica. Locke propone un método de interpretación de la Escritura ya en uno de sus primeros manuscritos sobre la cuestión de la infalibilidad, *Infallibility*, más o menos contemporáneo de los *Two Tracts*:

«Está más allá de toda duda que la interpretación de la Sagrada Biblia deriva en gran medida del aprendizaje, en gran medida de la razón y, finalmente, del Espíritu Santo que ilumina las mentes de los hombres, pero el más certero intérprete de la escritura es la Escritura en sí misma, y sólo ella es infalible»<sup>218</sup>.

Años más tarde, en el *Ensayo sobre la racionalidad del cristianismo*, señala que la Escritura ha de ser comprendida:

«según el significado sencillo y directo de las palabras y las frases generalmente en puntos necesarios, tal como se pueda suponer que hayan estado en boca de los oradores que las utilizaban según el lenguaje del tiempo y el país donde vivieron, sin un sentido tan erudito, artificial y forzado, como se les busca y se les impone en la mayoría de los tratados de divinidad»<sup>219</sup>.

Las verdades reveladas que todo cristiano debe creer son muy pocas en opinión de Locke. Con esta premisa, contrapone la ley de la fe a la ley de las obras. Si no hubiera habido ley de las obras, tampoco podría haber ley de la fe, ya que no hubiera hecho falta. La ley de las obras es esa ley que requiere obediencia perfecta sin ninguna relajación ni reducción. En esa ley la

---

Hugo Grocio, Richard Hooker y el conjunto del «Tew Circle». El mismo Lelio Socino se puede incluir en esta lista. p. 47. Según señala J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, pp. 391-392, Locke conocía bien la doctrina de Socino. En el momento de su muerte poseía una gran colección de los principales autores socinianos y del mismo Socino, que había comprado en torno a 1680. Entre los estudiosos, realmente se le ha incluido en muy diferentes grupos: calvinistas, latitudinario, arminiano, sociniano o unitario. Marshall, como referí, se inclina por la última posibilidad.

<sup>218</sup> J. Locke, «Infallibility», in *Writings on Religion*, Clarendon Press, Oxford, 2002, p. 72.

<sup>219</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 52.

justificación viene por el cumplimiento de cada tilde<sup>220</sup>. La ley de las obras fue entregada por Moisés. Bajo la ley de las obras se comprende también la ley de la naturaleza, cognoscible por la razón, además de haber sido dada por Moisés. La ley de la fe, sin embargo, fue entregada por Jesucristo. Por la ley de la fe<sup>221</sup> se permite que la fe supla el defecto de la obediencia plena, de modo que «los creyentes son admitidos a la vida y a la inmortalidad como si fueran rectos»<sup>222</sup>.

Si bien la parte moral de la ley de Moisés o la ley moral obliga a los cristianos y a todos los hombres en todos los lugares —siendo así que es coincidente con la ley de la naturaleza—, la parte civil y ritual de la ley entregada por Moisés no obliga a los cristianos, aunque para los judíos sea parte de la ley de las obras.

La ley de la fe no consta de una parte ritual, algo que carece de fundamento en la interpretación que Locke hace de la Escritura, sino sólo de muy pocas afirmaciones. El fundamento de la fe es creer en el Mesías y a esto casi solamente cabe reducir el credo común.

«Esta era la gran proposición que entonces se disputaba acerca de Jesús de Nazaret: “Si era el Mesías o no”. Y el asentimiento a esto era lo que distinguió a los fieles de los infieles»<sup>223</sup>.

Para convencer a los hombres de esto realizó todos los milagros<sup>224</sup>. La segunda gran creencia fundamental es la resurrección:

«Su gran tarea (de los Apóstoles) era ser testigos de Jesús, de su vida, muerte, resurrección y ascensión, que, en conjunto, eran prue-

<sup>220</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 63.

<sup>221</sup> «La ley de la fe, en resumen, es que cada uno crea lo que Dios manda que crea como condición del pacto que hace con él, y que no dude del cumplimiento de sus promesas», J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 68.

<sup>222</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 65.

<sup>223</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 72.

<sup>224</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 116: «Aquí vemos cómo nuestro salvador conservando su método usual de predicación, les habla del reino de Dios y hace milagros, por lo que podían comprender que era el Mesías de cuyo reino hablaba».

bas innegables de que era el Mesías. Esto era lo que habían de predicar y lo que les dijo respecto al reino de Dios, como aparecerá por lo que está escrito en los otros evangelistas»<sup>225</sup>.

Insiste de todos modos en que esta fe no sustituye a las obras<sup>226</sup>. Esto también es materia estrictamente revelada. En la Escritura está por todos lados el mandato del arrepentimiento.

«Está claro en la Escritura que este arrepentimiento, requerido en el *pacto nuevo* como una de las condiciones que debían cumplir todos aquellos que iban a recibir los beneficios de ese pacto, no es únicamente una pena por los pecados pasados, sino apartarse de ellos hacia una vida nueva y distinta»<sup>227</sup>.

«Estas dos, fe y arrepentimiento, i. e. creer que Jesús es el Mesías y una vida buena, son las condiciones indispensables del pacto nuevo, que deben ser cumplidas por todos aquellos que quieran lograr la vida eterna»<sup>228</sup>.

La vida buena es obediencia a la ley; ahora bien, les contará la fe como obediencia donde la fragilidad y debilidad les hizo fallar en las obras.

Uno de los más importantes resultados interpretativos de su método en esta obra es la doctrina sobre el pecado de Adán. Por el pecado de Adán entró la muerte en el mundo, no, sin embargo, una debilitación de la naturaleza humana, como muchos creen. Ninguno es castigado más que por sus propios hechos. Jesucristo trajo la restitución, es decir, recuperó la inmortalidad para el hombre. La gracia no es necesaria para salvarse y consiguientemente tampoco los sacramentos, ni, por tanto, la «casta» sacerdotal y la iglesia en su conjunto.

Este presupuesto teológico en la particular interpretación que hace Locke, subyace, como veremos, en los *Dos tratados sobre el gobierno civil* al defender sus tesis anti-patriarcalistas, por un lado, y la idea de la igualdad natural de todos los hombres por

---

<sup>225</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 171.

<sup>226</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, pp. 175-240.

<sup>227</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 179.

<sup>228</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 180.



La organización de las manifestaciones religiosas exigía la existencia de unas instituciones y de unas reglas, capaces de ordenarlas y mantenerlas en unos límites que no provocara ofensa a otras confesiones. Desde antiguo las fiestas religiosas incluían procesiones que visualizaban las creencias. Nada mejor que un cortejo para manifestar la posición de cada uno en la sociedad. Las procesiones estaban ordenadas jerárquicamente. En estos casos el cortejo es un reflejo fiel de la pluralidad de la sociedad y de la variedad de roles que conviven en un mismo espacio dentro de una comunidad estamental. Grabado que representa la fiesta del Corpus Christi en el siglo XVII. Biblioteca Nacional de Madrid. © Anaya.

otro. Ahora en esta obra de madurez explicita con total claridad el presupuesto teológico y las consecuencias que de él se derivan sobre todo en lo referente al culto en relación con la religión verdadera<sup>229</sup>.

En la visión de Locke todo lo referente al ceremonial y los templos pertenece al politeísmo idolátrico y politeísta del mundo antiguo. Y el cristianismo ha venido muy principalmente a depurar eso.

«En verdad, todos los hombres, bajo la pena de ofender a los dioses, habían de acudir a los templos; cada uno iba a los sacrificios y cultos divinos, pero los sacerdotes no se ocuparon de enseñarles la virtud. Si eran diligentes en sus observaciones y ceremonias, puntuales en sus fiestas y solemnidades y en los trucos de la religión, la casta santa les aseguraba que los dioses estaban complacidos y no miraban más lejos»<sup>230</sup>.

Locke pasa por alto los pasajes de la Escritura en que Jesús vive la ley ritual o en los que instituye el nuevo rito. Y se centra fundamentalmente en el pasaje de la samaritana en el que Jesús señala que la verdadera adoración es en espíritu y verdad. Lo único que Dios requiere de ahora en adelante es la «aplicación de la mente y sinceridad de corazón»<sup>231</sup>. Si no hay ritos, tampoco es necesaria la iglesia. Si hay ritos entonces, como él dice, «hay casta sagrada» y hay «templo». Es decir, la religión se institucionaliza.

Desde mi punto de vista está demasiado influenciado por su interés político contra la iglesia. Todo lo que tiene en contra de las iglesias, lo tiene, sin embargo, a favor de la religión sobrenatural. La revelación de Dios ha sido necesaria para el progreso de la humanidad.

«La experiencia demuestra que el conocimiento de la moralidad sólo por la luz natural (por muy conforme que sea) no hace sino un

---

<sup>229</sup> La discusión sobre este punto está extensamente desarrollada en J. Waldron, *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, Nueva York, 2002.

<sup>230</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 222.

<sup>231</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 236.

progreso lento y adelanta poco en el mundo [...] Cualquiera que sea la causa, en realidad es claro que la sola razón humana fracasó ante los hombres en su gran y apropiada tarea de la moralidad. Nunca descubrió desde principios indiscutibles por deducciones claras el conjunto de la ley de la naturaleza. Y el que recoja todas las reglas morales de los filósofos y las compare con aquellas contenidas en el Nuevo Testamento, hallará que no igualan a la moralidad predicada por nuestro Salvador y enseñada por sus apóstoles, un colegio compuesto en su mayoría de pescadores ignorantes, pero inspirados»<sup>232</sup>.

«De él tenemos una regla completa y suficiente para guiarnos y conforme a la de la razón. Pero la verdad y la obligación de sus preceptos tienen su fuerza y quedan fuera de duda para nosotros por el testimonio de su misión»<sup>233</sup>.

Pero, sobre todo, la religión nos muestra que creer es la mayor ganancia. Para acabar Locke muestra el argumento de utilidad de la religión:

«Los filósofos, en efecto, mostraron la hermosura de la virtud, la expusieron de tal manera que atraía los ojos de los hombres y su aprobación, pero dejándola sin dotación, muy pocos querían unirse a ella [...]. Ahora, al poner de su lado en la balanza “un peso excesivo e inmortal de gloria”, la rodea el interés, y la virtud es ya visiblemente la adquisición que más enriquece y con mucho la mejor ganancia»<sup>234</sup>.

La Escritura es para Locke el timón de la orientación de su conducta, como lo muestra el siguiente texto de su respuesta al obispo de Worcester en relación con sus críticas al *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

«La Santa Escritura es para mí, y siempre lo será, la guía constante de mi consentimiento; y siempre la escucharé como conteniendo la verdad infalible relativa a las cosas del más alto interés [...] y yo condeno ahora mismo y tranquilamente cualquier opinión mía, que se me muestre como contraria a la Sagrada Escritura»<sup>235</sup>.

<sup>232</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 224.

<sup>233</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 229.

<sup>234</sup> J. Locke, *La racionalidad del cristianismo*, p. 239.

<sup>235</sup> *Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Letter, Works of John Locke*, 12 th. Ed. London, 1824, p. 96. Cit. por R. Ashcraft, «Faith and Knowledge in Locke's Philosophy», pp. 194-223, esp. p. 223.

Como señala Marshall, en sus últimos días Locke cambió la verdad por la búsqueda de la verdad, hasta el punto de interesarle más la interpretación de la Escritura y el establecimiento de una sociedad segura con un alto grado de libertad que cualquier ortodoxia<sup>236</sup>.

El círculo se cierra donde empezó. Locke pretendió salvar las disputas teológicas a través de la recta razón en su capacidad de descubrir la ley natural y el recto orden del ordenamiento político, pero finalmente nada de eso era tan seguro como él pretendió al comienzo, de modo que al final de su vida recalaba de nuevo en la interpretación de la Escritura como segura guía para las limitaciones del hedonista y el escéptico. Con todo, la Escritura seguía siendo el pantanoso terreno de las disputas. A pesar de ello, Locke se da cuenta de que la religión se hace tanto más necesaria como guía, cuanto menos capaz es la razón de conocer la realidad y de orientar desde ese conocimiento las pasiones humanas.

---

<sup>236</sup> J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, pp. 454-455.



### III

## La controversia sobre la legitimidad del poder

Después de la primera revolución y del gobierno de Cromwell, en el periodo de los Estuardo, y de la segunda revolución que los sustituye por la casa de Orange, se desarrolla en Inglaterra una gran controversia teórica sobre la obligación política y el origen del poder.

Hasta tal punto la cuestión religiosa es central en el momento histórico en el que vive Locke que las disputas teóricas sobre la legitimidad política, no sólo están coloreadas por la circunstancia histórica de la problemática sucesión de Carlos II, sino que están teñidas de ambigüedades político-religiosas; en último termino, de la lucha por erradicar a los «papistas» católicos de todo contacto con el poder en Inglaterra, como hemos visto. Si en relación con el aspecto político de la legitimidad, existían bandos más o menos enfrentados, en relación con el religioso, la causa era común en ambos bandos. Tanto Filmer como Locke eran reconocidos anticatólicos. Esta asimetría entre las posiciones teológicas y políticas hace que sea difícil hablar estrictamente de dos bandos en la lucha política claramente identificados, como apunta Lessay<sup>1</sup>.

Sin embargo, sí existen dos bandos en la lucha intelectual. De un lado Robert Filmer y de otro James Tyrrell, Algernon Sidney y John Locke<sup>2</sup>. El contexto teórico de su discusión no puede obviar la publicación de los escritos de Hobbes a favor del

---

<sup>1</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, PUF, París, 2002, p. 105.

<sup>2</sup> No hay que olvidar que el radical antipatriarcalismo de Locke no es del todo visible en sus *Two Tracts*, donde da por buenos ambos modos de gobierno: *ius paternum* y el *consensus populi*. Aparece como novedad en esta lucha política a raíz de la Crisis de la Exclusión.

absolutismo monárquico, *De Cive* y *Leviatán*, los cuales están en la mente de todos los contrincantes, aunque efectivamente, los argumentos de Hobbes no son en absoluto los de Filmer. Su defensa de la monarquía se realiza desde presupuestos teóricos completamente diferentes. El contexto histórico de la disputa teórica es la «Exclusion Crisis», a la que ya me he referido en el primer capítulo. En esa crisis se edita el libro de Filmer y se escriben los *Dos tratados sobre el gobierno civil* de Locke. Si bien el contexto de publicación de estos últimos es posterior a la Revolución Gloriosa y, por ello, pudieran aparecer como un panfleto favorable a la revolución triunfante<sup>3</sup>. Es en ellos donde Locke desarrolla sus ideas sobre la legitimidad del poder político.

Los dos tratados son muy diferentes, pero no son fácilmente amputables uno de otro<sup>4</sup>. El primero tiene un carácter eminentemente teológico político, mientras que el segundo parece tener un carácter meramente civil. De modo que si el más relevante en la recepción inmediata de la obra fue el primero, el que ha pasado a la recepción contemporánea, menos acostumbrada a los usos políticos de la Escritura, ha sido el segundo. Sin embargo, el segundo parte de las tesis alcanzadas en el primero y no se puede entender fuera del pórtico que le da paso.

La obra de Filmer, *El Patriarca o del poder natural de los reyes*, se publicó en 1680, casi medio siglo después de ser escrita, pero la disputa intelectual acerca de la obligación política se había generado en el año 1636, justamente cuando se escribió *El Patriarca*, a raíz de un nuevo impuesto que Carlos I había inventado y que sustituía la requisa de las naves de los puertos y villas costeras para hacer frente al imperio naval francés por un impues-

---

<sup>3</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, p. 2. Como subraya Lessay, el mismo Locke denomina a Guillermo de Orange el «restaurador» de los derechos y las libertades de los ingleses. Retóricamente se coloca del lado de los ganadores hasta el punto de hacer verosímil la interpretación de que la revolución se organizó bajo los auspicios de sus ideas.

<sup>4</sup> Esta fue la tesis que inauguró P. Laslett y que han seguido desde entonces la mayoría de los estudiosos de Locke. Entre otros M. Cranston, J. Dunn y J. Tully. Los dos tratados hay que entenderlos, por tanto, como un solo tratado sobre el gobierno.



La imagen muestra la ejecución de Carlos I de Inglaterra. El monarca fue condenado a morir decapitado públicamente después de que un tribunal probara contra él la existencia de delitos de alta traición y otros crímenes. El rey mantuvo hasta el final que ningún tribunal tenía jurisdicción sobre su persona, porque su autoridad venía directamente de Dios y se transfirió cuando fue coronado y ungido. En cambio, los revolucionarios ingleses que lo destituyeron mantenían que no existía hombre alguno sobre la ley. Grabado inglés de 1649 conservado en la National Portrait Gallery de Londres. © Anaya.

to de dinero, el denominado «ship-money», más orientado a mantener las guerras religiosas con Irlanda y Escocia. La cuestión entonces era si es lícito al rey el hacer esta imposición y si se estaba obligado a pagar ese impuesto.

En opinión de Filmer, la obediencia política es incondicionada para los súbditos, porque el poder de los reyes es absoluto y natural. La única limitación del poder real es la conciencia moral. Con estas premisas, la respuesta a la cuestión de la obligatoriedad del pago del *ship-money* era evidentemente afirmativa.

Cuando escribe *El Patriarca* el poder real es aún inmovible. Años más tarde, sin embargo, Filmer conocerá el destronamiento y ejecución de Carlos I Estuardo y el gobierno de Cromwell. Morirá antes de la restauración de los Estuardo en la persona de Carlos II y la instauración de una nueva dinastía después de la revolución de 1688.

Para Tyrrell y Sidney, Filmer era un adulator del monarca y sólo quería justificar su poder. Para ello se hizo el defensor intelectual de un monarquismo patriarcal. Ciertamente Filmer era noble del condado de Kent.

El contexto de lectura de *El Patriarca* es, sin embargo, muy diferente del de su escritura. El libro de Filmer pasa a ser un arma en la lucha política en el momento de su publicación. La cuestión política del momento no era desde luego el «ship-money», sino las dudas sobre el heredero de Carlos II. En el año 1680 Carlos II convoca el Parlamento: la cámara de los comunes vota la expulsión de Jacobo II, eventual heredero al trono, mientras que la cámara de los Lores rechaza esa expulsión. Desde ese momento existirán en Inglaterra los *whigs* y los *tories*<sup>5</sup>. Se entiende que el libro de Filmer se convirtiera en el apoyo teórico de los *tories* en esta causa. El *Patriarca* expone la teoría oficial de la monarquía inglesa<sup>6</sup> y contra ella se lanzan las críticas de Shaftesbury, Tyrrell, Sidney y Locke, a quienes gran parte de la bibliografía califica de radicales y a quienes no se puede identificar simplemente con la postura *whig*. Sin duda tenían miedo de que Jacobo II fuera el Luis XIV de Inglaterra, en parte por su inclinación al catolicismo. El catolicismo era interpretado sin fisuras por estos autores como la religión que legitimaba el absolutismo. El ejemplo de Francia estaba demasiado presente

---

<sup>5</sup> Como señala J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 44: «it remains true that the politics of the Exclusion controversy mark one of the critical stages in the elaboration of the *whig* constitutional theory of responsible government and in the political struggle of the English gentry and aristocracy to establish effective control over the monarch's conduct of policy».

<sup>6</sup> Sobre el papel que desempeñó la obra de Filmer en el establecimiento de la ideología *tory* es de gran interés la obra de J. G. A. Pocock, *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, pp. 203-210.

a su mirada. Ahora bien, no todos los anticatólicos eran antimonárquicos, como sí lo era Locke. También entre los *whig* había monárquicos. De hecho, hasta el antimonárquico Locke apoyó la causa restauradora para solucionar la crisis exclusionista.

Como señala Lessay<sup>7</sup>, es claro que *El Patriarca* fue publicado para sostener la causa *tory* y que Locke, al escribir el *Primer tratado* contra él, se puso a disposición de la causa *whig*. Sin embargo, muchos *whig* no aceptarían la radicalidad republicana de las tesis expuestas en el *Segundo tratado*, de ahí que la recepción *whig* de los *Dos tratados* incidiera fundamentalmente sobre el primero<sup>8</sup>. Por otra parte, muchos *tories* se pusieron del lado de la Revolución Gloriosa en la cual vieron un movimiento conservador monárquico de restauración. A esta confusión hay que añadir además que las tesis de Locke respecto del derecho común de todos los hombres a la propiedad, eran más cercanas al conservador Bossuet, que las de Filmer. De ahí la dificultad de hallar una fácil distinción polémica entre *whig* y *tories*<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, pp. 105 ss.

<sup>8</sup> Como ya referí, sobre la posición de Locke en la construcción e la política *whig* es interesante el libro ya citado de M. P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*.

<sup>9</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, pp. 116-117. En su estudio mantiene que al principio sólo reclamó la atención de un pequeño grupo de lectores *whig* muy comprometidos, en Oxford y en Londres, aunque las ediciones de 1694 y 1698 atestiguan un cierto éxito de la obra. Es criticada por los *tories*. Los *whigs* que citan elogiosamente la obra lo hacen por referencia al primer tratado solamente. Sin embargo, para referir los fundamentos políticos de la sociedad civil, prefieren citar a Sidney o a Tyrrell. La explicación que da Lessay de este hecho es: «Quant aux réticences exprimées à l'égard des thèses radicales du second Traité, sans doute sont-elles le reflet de ce que la Glorieuse Révolution avait eu de profondément conservateur», p. 118. En su opinión las tesis de la resistencia al poder establecido de Locke estaban en total discordia con lo que los *whig* podían defender en ese momento. Hay que tener en cuenta que esa doctrina se entendía como una de las más defendidas por los «papistas» españoles jesuitas como era el caso de Juan de Mariana y de Francisco Suárez. Algo sospechoso tanto para los *whig* como para los *tories*. En este sentido los escritos de R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & John Locke Two Treatises of Government*, Princeton University Press, 1986, basados en la actividad política de esa época, ponen de manifiesto que las tesis de Locke eran cercanas a las corrientes más radicales del siglo XVII. Antes que él, J. G. A. Pocock, había señalado el aislamiento de las tesis de J.

Sidney sí fue un republicano radical que no sólo se opuso a la ascensión al trono de Jacobo II, sino que además deploró la victoria de la monarquía limitada de Guillermo de Orange. El caso de Locke es diferente en la medida en que él apoyó la causa orangista. De cualquier modo, sus ideas políticas están lejanas de las razones que fundamentan esa causa, a no ser por la intolerancia ante los papistas, que se vio corroborada con el ascenso al trono del holandés. En este sentido, como señala P. Laslett, sus *Two Treatises* han de entenderse más como un producto de la «Exclusion Era» (1678-1681), que de la Revolución<sup>10</sup>. La llegada al trono de Guillermo III, resultado de la Revolución, fue posible gracias a la continuidad de la argumentación legitimista inglesa, que era fundamentalmente monárquica, aunque en aquel momento no tuvo problema en hacer un alto en el camino de la línea de sucesión, y no tiene que ver con los argumentos lockeanos en los *Two Treatises*. De algún modo la Revolución Gloriosa fue una revolución conservadora vista desde las nuevas ideas que Locke proponía. La Revolución Gloriosa no tuvo ninguna necesidad de rebelarse contra el rey y el cambio de cabeza de la corona no fue en ningún sentido una deposición de la monarquía a favor de cualesquiera principios republicanos<sup>11</sup>.

Los principios de Locke están en otro lugar. Como señala R. Ashcraft<sup>12</sup>, Locke más bien formaba parte del grupo de *dissenters*, *whig* y *republicans* que emergieron entre 1670 y 1690. Su influencia en el momento histórico en que vive, una vez más, no tuvo tanto que ver con la recepción de sus escritos<sup>13</sup>, que fue

---

Locke en relación con el medio político existente después de 1689. J. G. A. Pocock, «The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism», en J. G. A. Pocock and R. Ashcraft, *John Locke*, Williams Andrew Clark memorial Library, Los Angeles, 1980.

<sup>10</sup> P. Laslett, «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno de Locke*», p. XLVII.

<sup>11</sup> H. Nenner, en «The later Stuart Age», en J. G. A. Pocock, *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*, p. 198.

<sup>12</sup> R. Ashcraft, *Revolutionary Politics & and Locke Two Treatises of Government*, Princeton University Press, 1986.

<sup>13</sup> M. Thompson, «The reception of Locke's *Two Treatises of Government, 1690-1705*», *Political Studies*, 24, n.º 2, 1985, p. 15 y pp. 184-191.

más bien escasa, como con su amistad con Shaftesbury, quien se movía en un círculo político en el que la rebelión era una posibilidad real. Ashcraft piensa, por tanto, que el argumento de la resistencia, central en el *Segundo tratado*, se compuso para mover a la resistencia que se estaba promoviendo en 1681-1682. Por su parte, Marshall<sup>14</sup> sugiere que el *Segundo tratado* se escribió en 1682 o incluso en 1683 y lo que pretendía era legitimar ante el pueblo la resistencia que se había ofrecido al rey, tranquilizándolo, para que no pensara que la resistencia evolucionaría hacia la anarquía, sino que estaba dentro de los márgenes de una restauración monárquica con gran fuerza parlamentaria. También desde su punto de vista el argumento de la resistencia es central en el *Segundo tratado*<sup>15</sup>.

La tesis de Laslett es que necesariamente el contexto de la escritura del *Segundo tratado* no pudo ser legitimador de la Revolución Gloriosa, sino más bien, una reflexión anterior, que junto con muchas de sus argumentaciones en obras anteriores, clamaban por una revolución.

Del análisis de la composición de la biblioteca de Locke y del acceso que pudo tener su dueño a ella en los diferentes momentos de su vida, Laslett deduce que el *Segundo tratado* sobre el gobierno civil fue compuesto en años anteriores a 1683 y muy probablemente en 1681. Incluso asegura que Locke estaba ya redactando el *Segundo tratado* antes que el primero, en 1679. Esta tesis favorece la idea de que en el fondo ambos son una misma obra.

Es decir, todavía bajo el reinado de Carlos II, momento en el cual la revolución estaba aún por hacer y, como he argumentado más arriba, aunque Locke fuera favorable a esa revolución, ella no podía representar las ideas políticas que Locke reivindicará en su *Segundo tratado*, mucho menos conservadoras.

Parece que los últimos retoques de ambos manuscritos son cercanos a su publicación<sup>16</sup>. Locke vuelve de su exilio justamen-

<sup>14</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. XVI.

<sup>15</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 208.

<sup>16</sup> P. Laslett, «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke», pp. XIX-LIV. Hasta el momento en que Laslett publicó su tesis

te en el momento en que está teniendo lugar la convención parlamentaria que estaba elaborando el nuevo orden constitucional de Inglaterra tras la huida de Jacobo II. El 11 de febrero de 1689 llega Locke a Londres, el 12 de febrero se completa la Declaración de Derechos y el 13 del mismo mes se ofrece la corona a Guillermo y María. En opinión de Laslett, nada se puede afirmar de la posible influencia del *Segundo tratado* de Locke en la convención, puesto que lleva como fecha de publicación 1690, a pesar de los paralelismos entre las «Propuestas ofrecidas a la presente convención» publicadas en los *State Tracts* y la obra de Locke<sup>17</sup>. Tampoco en opinión de Laslett, se puede comprobar que la intención de Locke fuera justificar la revolución *whig* de 1688, a pesar de lo que el mismo Locke señala en el prólogo, añadido después: «estos otros papeles que quedan espero que sean suficientes para establecer el trono de nuestro Gran Restaurador, nuestro actual Rey Guillermo, para validar su título». Lo que sí es cierto en su opinión, es que es un tratado que «acompañó» a la nueva constitución como argumento legitimador:

«se requería un argumento profundo en su análisis, dotado de premisas de contenido teórico —incluso filosófico—, pero persuasivo y convincente en su expresión formal. Los *Dos tratados* fue el libro que ofreció junto con un proyecto constitucional, un argumento exactamente de esa clase»<sup>18</sup>.

## 1. EL ANTIPATRIARCALISMO DEL *FIRST TREATISE*

De alguna manera la obra de Filmer continúa la idea soberanista del poder expuesta años antes por Bodin en su *Six Livres*

---

la asunción era que el *Segundo Tratado* se había publicado después de la Revolución de 1688. Para una discusión sobre la datación del *Segundo Tratado*, cfr. J. R. Milton, «Dating Locke's Second Treatise», *History of Political Thought*, vol 16/3, 1995, pp. 356-90.

<sup>17</sup> P. Laslett, «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno de Locke*», p. XX.

<sup>18</sup> P. Laslett, «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno de Locke*», p. XXI.

de la *Republique*. Pero a ella añade el patriarcalismo, al que posteriormente harán eco las obras de Bossuet, y de Maistre, aunque con muchas diferencias. El hecho de que Locke dedique su primer tratado a rebatir las ideas de Filmer y no directamente las de Bodin o Hobbes indica hasta qué punto la obra de Filmer había llegado a ser relevante como defensora de la causa política absolutista.

En opinión de Laslett<sup>19</sup> lo que realmente había que criticar de la obra era la relación del poder monárquico con el poder paternal y en este punto tanto Locke como Hobbes estaban en el mismo lado. Ya entonces comenzaba a sonar el «pas de pères» que hará vigente un siglo después la Revolución Francesa.

Un año después de la publicación del *Patriarca*, Locke se apresura a criticar sus tesis en su *Primer tratado sobre el gobierno civil*, escrito hacia 1681, eso sí, con las interferencias producidas por la lectura del *Leviatán* hobbesiano, el cual, habiendo sido editado por primera vez en 1651, se publicó en su edición latina en 1668. Poco antes de que estallara la *Exclusion Crisis*.

Las tesis más racionales de Filmer se resuelven a través de una demostración negativa: es imposible concebir el origen del poder de un modo no patriarcal.

La teoría pactista es meramente hipotética. Imagina una asamblea universal que no puede nunca ser convocada, por varias razones: en primer lugar, por razones materiales; en segundo, porque los menores de edad deberían ser sometidos sin su consentimiento y, en tercero, porque las minorías deberían ser sometidas a las mayorías y estarían ya apuntando a una sedición. El acuerdo y el consenso son irrelevantes políticamente en opinión de Filmer, porque ni crean una sociedad estable, ni un poder con autoridad. A este asunto dedica Filmer todo el capítulo segundo del *Patriarca*.

Sus críticas van dirigidas al cardenal Bellarmino y a los «teólogos escolásticos», muy particularmente probablemente a Suárez, quienes defienden la igualdad natural de los hombres para

---

<sup>19</sup> P. Laslett, *Patriarcha and Other Political Works of R. Filmer*, Blackwell, Oxford, 1949.

ejercer el poder. Estas tesis se prosiguieron en dos líneas igualmente nocivas desde el punto de vista de Filmer: el papismo y el calvinismo. Su carácter nocivo está adornado con multitud de ejemplos históricos que ilustran las consecuencias nefastas del poder popular para las comunidades políticas<sup>20</sup>. Sus críticas al origen contractual de la sociedad política se han repetido históricamente y no han sido del todo superadas.

De todas maneras, los argumentos más importantes a favor del poder patriarcal de los reyes en *El Patriarca* son teológicos. Los hombres no han sido creados libres e iguales, sino siempre caracterizados como hijos y, consiguientemente, con una relación de dependencia de un primer padre, que es Adán. La idea de la igualdad natural es, desde su punto de vista, contraria a lo que enseña la historia sagrada. La historia sagrada muestra que, al crear Dios al hombre en un solo individuo y no en una multiplicidad simultánea, quiso mostrar el origen unitario del poder y su herencia por descendencia. El poder es sagrado en su origen, recibido, absoluto, aunque divisible y delegable. En un principio la división de los reinos sólo pudo tener lugar por la división de las familias<sup>21</sup>, al tiempo que la primera monarquía como tal, sólo pudo surgir por usurpación, es decir, con la extensión de un padre de familia sobre otros. En cualquier caso, todo padre tiene naturalmente poder sobre sus hijos, aunque siempre con subordinación a un primer padre. Y todo poder se transfiere por herencia natural.

«Sólo por negligencia o ignorancia del pueblo puede desconocerse al legítimo heredero: porque siempre existe un heredero. Si el mismo Adán viviese aún y estuviese próximo a morir, es seguro que existe un hombre, y sólo uno en todo el mundo, que sería su más próximo heredero, aun cuando careciéramos de todo conocimiento sobre quién sea ese único hombre»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> R. Filmer-J. Locke, *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el gobierno*, edición bilingüe, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, pp. 36 ss.

<sup>21</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 12.

<sup>22</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 14.

La lucha por el poder es una lucha por la herencia, es decir, por representar la tradición familiar. Quien ostenta así el poder, lo hace por delegación de Dios, del mismo modo que lo ejerce el padre sobre una prole. De ahí que la obediencia al rey se derive de la obligación natural de obedecer a los padres.

Pero no se conforma con argumentar teológicamente en su favor, sino que retuerce en el capítulo segundo las tesis de Aristóteles, quien distinguió claramente en *La política* entre el gobierno familiar y político, hasta hacerle portavoz de su propia doctrina<sup>23</sup>. La obligación de obedecer al rey es coextensiva, entonces, con la de obedecer a un padre, concluye.

Como era de esperar, una vez que el poder real procede de Dios de un modo natural, no puede haber ley inferior que lo limite<sup>24</sup>. El objeto original de esas leyes no fue poner límites al poder patriarcal, sino imponer un orden a la multitud. Esto lo ilustra con el ejemplo de que los Estados monárquicos han podido históricamente vivir sin leyes, mientras que las democracias no. Es lógico, sin embargo, desde su perspectiva, que el rey quiera gobernar con leyes, pero son leyes que él mismo da y a las que se somete porque convienen a su recto juicio.

La institución de la prerrogativa muestra este hecho: que el rey está por encima de todas las leyes para bien de los que están sometidos a ellas y para defender las libertades de los pueblos<sup>25</sup>. El mismo tribunal de la cancillería no es otra cosa, en su visión, que una derivación de la prerrogativa real destinada a aliviar a los hombres del inexorable rigor de la ley allí donde *summum ius, summa iniuria*. Por otra parte, no puede haber leyes donde no hay un supremo poder que las imponga y las dicte, y quien las dicta está por encima de la ley. El *Common Law* en su origen fue también un mandato; del mismo modo que debe serlo su corrección. También la interpretación y la ejecución de las leyes remiten al rey, aunque tenga sus ministros en los jueces y legis-

---

<sup>23</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 24.

<sup>24</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 53.

<sup>25</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 67.

ladores. El parlamento por su parte no debe ser otra cosa que una extensión de la voluntad misma del rey: el tribunal del rey<sup>26</sup>.

Nada es tan claro, sin embargo, como lo presenta Filmer. Sin duda la argumentación del tercer capítulo sobre la supremacía del poder último sobre la ley no deja de ser esclarecedora en algunos aspectos, prueba de ello es que estas mismas ideas siguen implícitamente vigentes en el positivismo del siglo XIX, al menos en la versión de Austin: ha de haber una última voluntad, un mandato, de la que mane todo el entramado legal. La decisión última sólo debe hacerse presente ante la excepción, pero para el orden público, es decir, en situaciones normales, la ley civil debe prevalecer siempre. Aunque un mismo esquema conceptual produce un resultado bien diferente en este último caso, al intentar ligar el poder legislativo definitivamente a la ley que él mismo produce.

El problema, tanto en el caso de Filmer como en el del positivismo contemporáneo, es la ausencia de distinción entre la normalidad y la excepción. Filmer pareciera atisbar esta distinción al tratar de la dictadura tal como se ejercía en Roma, es decir, en los casos de extrema necesidad, de peligro inminente para la República<sup>27</sup>, pero finalmente su modo de entender la prerrogativa como posibilidad presente en todo momento le hace perder la distinción a favor de una excepcionalidad ubicua.

Un problema añadido al absolutismo de la omnipresente prerrogativa real es la defensa de la obediencia patriarcal por encima incluso de la conciencia de las personas a quienes se exige obediencia. Así lo argumenta para el caso extremo en el que el rey ordene pecar a un súbdito. En ese caso, desde su punto de vista, no hay problema, porque el pecado recaería sobre el que manda y no sobre el que obedece<sup>28</sup>. Como si se pudieran subrogar las acciones humanas. Su argumentación en este punto es claramente desesperada.

Pero sobre todo, es patente el abuso teológico-político de Filmer en el uso de la Sagrada Escritura. Del hecho de que pri-

---

<sup>26</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 86.

<sup>27</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 38.

<sup>28</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 66.

mero gobernara Adán, después los patriarcas y después Dios eligiera a Moisés y a Josué para que ejercieran la función de los padres, más tarde a los jueces, y finalmente, por petición del mismo pueblo, a los reyes, deduce que Dios siempre restituye la sucesión lineal del gobierno paternal<sup>29</sup>. Muy por el contrario, lo que inclina a pensar la historia sagrada, desde mi punto de vista, es que Dios no predetermina un único modo para el gobierno de los pueblos, sino que permite aquel que en cada momento histórico puede ser más favorable para el pueblo. Sólo en un momento muy primigenio de la civilización el gobierno político se plegó a la forma natural de la familia. Con el paso del tiempo hubo una diferenciación entre las funciones de los patriarcas y de los reyes. Sin embargo, Filmer sigue convencido de que «el título de príncipe o rey es más significativo para expresar el poder de aquel que posee sólo de derecho la paternidad que sus antepasados poseyeron por naturaleza»<sup>30</sup>.

A mi modo de ver, además de la tergiversación de la Escritura, hay un traspaso lógico ilícito de lo natural a lo constituido jurídicamente. Una vez que existe una nueva relación entre quien gobierna y los gobernados, que no está determinada por lazos de sangre, ¿por qué lo correcto debe ser el «imitar la relación natural»? Si no es el padre, ¿por qué habría de actuar como si lo fuera? Su única respuesta pretende ser teológica: hay suficientes textos en la Escritura que indican que el poder nunca cayó en manos de la multitud<sup>31</sup>. Y, sin embargo, habría que responderle que hay muchos textos en la Escritura como Deuteronomio 17, 15, referido por el mismo Filmer, en los que claramente parece que corresponde al pueblo elegir a sus representantes, aunque efectivamente el pueblo deba hacerlo conforme a la voluntad de Dios.

Filmer se empeña en caminar por esta senda que le conduce a rutas absolutistas respecto del poder de los monarcas, completamente antipopulares, forzando la interpretación no sólo de

---

<sup>29</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 12.

<sup>30</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 13.

<sup>31</sup> R. Filmer, *Patriarca*, p. 2.

las Escrituras, sino de la doctrina de Aristóteles o de las interpretaciones teológicas de Hooker.

Locke tiene que verse no sólo con esta argumentación teológica, sino con la de Hobbes, supuesta en el contexto en el que escribe. En la pluma de Hobbes la monarquía había abandonado sus fundamentos feudales, el paternalismo, el pacto personal de lealtad y protección, y también su finalidad al servicio de un orden histórico con bases naturales y religiosas. Con él, por tanto, el poder absoluto además de consolidarse sobre otros argumentos teológicos, encuentra unas raíces racionales aptas para sobrevivir a la modernidad. Rebatir la posición de Hobbes es más difícil en la medida en que se asienta en una antropología y una epistemología materialista, es decir, con una lógica más parecida a la del mismo Locke.

Frente a ambos, la idea que Locke quiere dejar clara ya en su *Primer tratado* es que el consentimiento libre —no necesario, podría decir contra Hobbes<sup>32</sup>— es el único título que capacita para un gobierno legítimo<sup>33</sup>. Algo que será también central en la argumentación del *Segundo tratado*. Para demostrarlo, en el primero, toma como blanco la obra de Filmer y no la de Hobbes. Es «lanzando pestes» contra el viejo patriarcalismo de raigambre teológica como esgrime sus primeros argumentos sobre la legitimación del gobierno civil.

En la visión de Locke, Filmer mantiene una posición equivocada: ni la Escritura, ni la razón, que son en su opinión las dos formas posibles de fundar alguna opinión consistente<sup>34</sup>, dicen que la monarquía sea de *iure divino*: «El gran campeón

---

<sup>32</sup> También Hobbes concibe el estado «instituido», es decir fundado en el pacto, como el Estado legítimo por antonomasia, sin embargo, la constitución de ese Estado es necesaria en la medida en que lo es la huida del estado de naturaleza como un estado de extremo peligro para la vida. El absolutismo del poder sigue siendo necesario en Hobbes, a pesar de que medie un pacto y, por tanto, el consentimiento del pueblo. Veremos más adelante cómo Locke escapa a este planteamiento.

<sup>33</sup> J. Locke, *Primer ensayo sobre el gobierno civil*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, p. 97.

<sup>34</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 233. Ahí señala la ley natural o la ley revelada por Dios, como las dos formas adecuadas de fundar una opinión.

del poder absoluto»<sup>35</sup> pretende someternos a un «fantasmón dominante llamado paternidad que, a la vista está, es ya dueño del imperio y del poder absoluto»<sup>36</sup>. Con estas poco amables palabras y otras muchas va descalificando Locke la posición de Filmer.

Su estrategia se dirige a mostrar que no es posible responder a la cuestión de quién debe ser obedecido apelando al heredero de Adán. Y lo hace luchando en el mismo campo en el que se mueve su adversario, en el terreno teológico-político. Es este no sólo un terreno conocido para Locke, sino querido: «yo no encuentro dificultad en suponer la libertad de la humanidad, aunque siempre he creído en la creación de Adán»<sup>37</sup>.

La argumentación de Locke procede desde la interpretación del pasaje más controvertido de la Escritura en relación con el dominio de Adán sobre el mundo, que es el de Gen. 1, 28 en el que Dios ordena a Adán multiplicarse, poblar la tierra y dominarla.

Muy a diferencia de lo que piensa Filmer, dirá Locke, en ese mandato Dios no dio poder a Adán sobre los hombres de su misma especie; sólo le dio dominio privado sobre las criaturas inferiores en derecho común con toda la humanidad. Pero además, de este segundo derecho, así como del derecho de paternidad, los sucesores de Adán gozan no por estricta herencia de Adán, es decir en subordinación, sino porque Dios, en la persona de Adán, se lo concedió a cada hombre. Estas son las tesis que Locke defenderá en este *Primer tratado* y que ratificará en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

«Este texto (Génesis) está tan lejos de mostrar que fuera Adán el único propietario, que, por el contrario, es una confirmación de la comunidad original de todas las cosas entre los hijos de los hombres»<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 101.

<sup>36</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 105.

<sup>37</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, op. cit., p. 115.

<sup>38</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, op. cit., p. 142.

Este es el argumento teológico-político con el que Locke defiende la comunidad de la propiedad originaria entre todos los hombres<sup>39</sup>. Pero en cualquier caso, además, esa propiedad concedida a Adán como a todos los demás, no da ningún derecho de soberanía sobre los hombres. En este argumento funda la igualdad natural de todos los hombres ante el poder, que desarrollará más en el *Segundo tratado*<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> F. Lessay señala que el debate entre Locke y Filmer en este aspecto del extraño tránsito del *dominium* divino original, universal e indiviso, a los *dominia* particulares, es un viejo debate. San Agustín solucionó la cuestión a través de la mediación de Adán. Cfr. F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, pp. 96-99. Lessay reenvía a la obra de Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, París, 1987. En ella se argumenta que esta teoría de la mediación de Adán fue desarrollada particularmente por Alejandro de Hales y por el papa Juan XII en su querrela con Ockham. Esta doctrina fue aprovechada posteriormente por algunos teólogos protestantes como Strauch, Ziegler, Hochstetter y Jäger, quienes invocaban la teoría patriarcalista antigua en contra del iusnaturalismo de Grocio y Pufendorf: en sus obras se rechaza la idea de la libertad y de los derechos naturales del hombre a favor de una idea orgánica de la sociedad en la que Adán era el punto de partida. Desde este punto de vista la idea de la comunidad original de los bienes era rechazada como no coherente con la interpretación de la Escritura e incluso no coherente con la razón, porque implicaba un consentimiento de toda la comunidad política sobre cada propiedad, algo que es completamente irrealizable. No era esta, sin embargo, una posición homogénea en la Escolástica. Más bien una de esas cuestiones disputadas incluso en el seno de la misma Iglesia, como señala Renoux-Zagamé, pp. 18-25. Hubo muchos autores escolásticos iusnaturalistas fundamentalmente los autores de la segunda escolástica que pensaban de otra manera: Bañez, Vitoria, Suárez. De ahí que en mi opinión, no se puede decir que Filmer represente las tesis teológicas sobre la propiedad, mientras que Locke representa las tesis seculares. Son dos posiciones igualmente teológicas. Renoux-Zagamé, p. 366, concluye que es la segunda escolástica embebida teológicamente la que aportó a la doctrina del derecho la mayor parte de los elementos que permitieron construir la tesis de un derecho natural de todo hombre a apropiarse de todas las cosas y a usar de ellas con toda libertad. El giro moderno proviene del olvido del contexto filosófico-general en el que aparece esa doctrina, con el cual se borran todas las limitaciones provenientes de la referencia a Dios y a la originaria comunidad humana del dominio. Pero este olvido no está en Locke.

<sup>40</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6. 54. Locke distingue en este punto entre diferentes modos de entender la igualdad, señalando que se está refiriendo a la igualdad en lo que respecta a la jurisdicción, es decir, al dominio de unos hombres sobre otros.

Locke descubre la ilicitud del razonamiento de Filmer fundado en el argumento de paternidad en la medida en que, aunque el poder de engendrar confiriera soberanía sobre los hijos, no tendría por qué hacerlo sobre los hijos de los hijos. Si así fuera, —y es el ejemplo que pone Locke— el abuelo podría eximir a los nietos de obedecer a su padre contraviniendo de esa manera el quinto mandamiento de la ley de Dios<sup>41</sup>. El poder de la paternidad se extiende, por tanto, sólo a la propia prole y sólo en una determinada proporción, que no es equiparable a la extensión de la paternidad divina.

La paternidad, por tanto, no se hereda<sup>42</sup>. En todo caso lo que se hereda es la propiedad y ésta por igual entre toda la descendencia. Esta es una línea maestra fundamental que recorrerá el pensamiento lockeano: la lucha contra la primogenitura. En su opinión no hay en la Sagrada Escritura un solo argumento a favor de ella. El texto de la Sagrada Escritura que trae a colación para avalar su tesis es I Cron. V, 2<sup>43</sup>.

La legitimidad de la monarquía estaba basada en la idea de que el primogénito era tanto el heredero del poder natural o de dominio sobre otros hombres, como de la propiedad o dominio privado. Esto no sólo eleva al primogénito a titular de la soberanía, sino a una familia sobre el resto de las familias para derivar de ella la sucesión. Pero, según Locke, esto no está bien fundado ni en la Escritura, ni en la ley natural, que es la ley de la razón. En la ley de la razón sólo está fundamentada a su entender la herencia de la propiedad de todos los hijos por igual.

---

<sup>41</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 167.

<sup>42</sup> «Concedo sin dificultad [...] que el poder paterno no puede perderse, porque permanecerá en el mundo mientras haya padres; pero ninguno de estos tendrá el poder paternal de Adán ni derivará de él el suyo, sino que cada uno tendrá el propio por el mismo título que se lo dio a Adán, es decir, por la generación, pero no por herencia o sucesión, lo mismo que los esposos no tienen su poder conyugal por herencia del de Adán», J. Locke, *Primer ensayo*, p. 210.

<sup>43</sup> «Y la genealogía no debe reconocerse según la primogenitura, porque Judá prevaleció libre de sus hermanos y de él vino el principal gobernante, aunque la primogenitura era de José».



Guillermo III de Orange fue el primer monarca de una nueva dinastía reinante en Inglaterra, que sustituyó a Jacobo II de la familia Estuardo. El hecho se llevó a cabo mediante una brillante campaña militar en la que los ejércitos de Guillermo de Orange vencieron a un confiado Jacobo II. Locke apoyó el cambio de familia reinante, no porque creyera que una dinastía fuera superior a otra sino, más bien, por el carácter pactista de la nueva casa reinante que traería la paz civil a Inglaterra después de décadas de guerras. © Anaya.

Todos los hombres tienen derecho a todas las criaturas por el mismo título que Adán, a saber: la subsistencia. Ciertamente que una vez que alguien inicia o crea por sí mismo una propiedad sobre alguna cosa en particular, eso le pertenece; y si no lo dispone de otra manera en una concesión positiva, esa propiedad recaerá sobre sus hijos<sup>44</sup>. Y esto, por la misma razón de la subsistencia<sup>45</sup>. Puesto que los padres deben cuidar a los hijos, es lógico que su propiedad les asista cuando ellos falten. La paternidad sí lleva consigo, por tanto, la transmisión del patrimonio de unas familias a otras; no, sin embargo, la transmisión del poder natural o de dominio sobre los hijos<sup>46</sup>. Familia y patrimonio están estrechamente unidos, pero la familia no tiene que ver con el derecho de soberanía:

«ninguno puede pretender la totalidad de la herencia o ninguna soberanía que se suponga la acompaña, porque el derecho de herencia da a cada uno de los demás el título que a cualquiera de ellos a participar en los bienes de su padre»<sup>47</sup>.

Así como la propiedad es para beneficio y ventaja del propietario y pertenece, por tanto, al ámbito de lo particular, el gobierno y la soberanía que ejerce:

«tiene por objeto la preservación del derecho y la propiedad de cada hombre, preservándole de la violencia o agresión de los demás, está destinado al bien de los gobernados: porque la espada del magistrado ha de ser el terror de los malhechores»<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 196.

<sup>45</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 197: «su razón es esta: el deseo de autopreservación, por ser el primero y más fuerte que Dios colocó en los hombres e imprimir en los mismos principios de su naturaleza [...] pero junto con esto Dios colocó también en los hombres un fuerte deseo de propagar su especie y continuar su paternidad; y esto da a los hijos el título para participar de la propiedad de los padres y heredar sus posesiones».

<sup>46</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 206: «Siendo el poder paternal un derecho que surge solamente en la relación entre padre e hijo, es tan imposible heredarlo como heredar la relación misma».

<sup>47</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 201.

<sup>48</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 201.

Aparece aquí la férrea distinción que recorre la obra de Locke entre el ámbito de la propiedad y el ámbito del gobierno que debe obrar en favor del bien de los gobernados. La esfera del gobierno es diferente de la familiar y patrimonial. Definitivamente, si la paternidad no es un título de soberanía, entonces el hombre tiene libertad natural:

«el hombre tiene libertad natural [...] porque todos aquellos que comparten en la misma naturaleza común facultades y poderes, son por naturaleza iguales en todo y deben participar en común de los mismos derechos y privilegios, hasta que se produzca una manifiesta designación de Dios, que es Señor sobre todo, bendito por siempre para mostrar la supremacía de alguna persona particular, o hasta que el propio consentimiento de un hombre le someta a un superior»<sup>49</sup>.

El hombre disfruta de su libertad natural mientras no se demuestre quién es la persona que tiene derecho a su obediencia. Por consiguiente,

«para colocar a las conciencias de los hombres bajo una obligación de obediencia es necesario que conozcan, no sólo que existe el poder en alguna parte del mundo, sino a la persona que está por derecho investida de ese poder sobre ellos»<sup>50</sup>.

Si la paternidad no es el título de soberanía, ¿en qué razón puede encontrarse? Dos son las razones que articula en este *Primer ensayo*; el servicio y el consentimiento:

«[...] cualquier cosa que puede ser ocasión de apoyarse en la necesidad de otro para salvar su vida o alguna cosa que le sea cara, al precio de su libertad, puede convertirse en fundamento de la soberanía lo mismo que la propiedad»<sup>51</sup>.

En este texto se pone de manifiesto cómo la propiedad en alguna circunstancia puede ser causa de la soberanía, pero no lo

---

<sup>49</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 171.

<sup>50</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 192.

<sup>51</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 144.

es en razón de propiedad, sino en razón de procurar la subsistencia.

«Si el acuerdo y consentimiento de los hombres fue lo primero que puso un cetro en la mano de uno de ellos o una corona en su cabeza, esto mismo debe dirigir su sucesión y transmisión [...] ni la herencia ni la primogenitura pueden tener la menor pretensión de ello, sino en la medida en que el consentimiento, que estableció la forma de gobierno, haya establecido así la sucesión»<sup>52</sup>.

Según su idea inicial, Locke defiende que el consentimiento es anterior a cualquier otra forma de legitimación de un gobierno. Si, por otra parte, alguien quisiera reclamar su título basado en una elección divina particular, deberá mostrar en cada caso que media esa elección, porque la elección de Dios es personal y no se hereda, pues el mismo Dios no lo ha dispuesto así.

Lo cierto es que la pregunta por quién es el heredero, dirá Locke en el último capítulo, es una pregunta que ha conturbado a la humanidad, porque es la más difícil de determinar. ¿Cómo reconocer al heredero? Filmer dice que son los más viejos progenitores, pero, ¿qué puede significar eso? ¿Acaso en un mundo tan poblado como el nuestro podemos reconocer al legítimo heredero de Adán? La imposibilidad de dar una respuesta exacta a esta cuestión es la que lleva a la teoría de Filmer a tener que reconocer de un modo contradictorio la obediencia absoluta tanto a un usurpador como a un rey, en todo caso, como si fuera a Adán.

## 2. EL FUNDAMENTO DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

La ley de la naturaleza, al ir necesariamente acompañada del conocimiento de un Dios que la decreta, funda la obligación, tanto moral como política. Esta es la firme convicción de Locke del principio al final de sus escritos.

---

<sup>52</sup> J. Locke, *Primer ensayo*, p. 203.

Para Locke, igual que para la tradición que le precede<sup>53</sup>, todo poder viene de Dios y toda obligación está fundada en último término en la obediencia a él, pero no a través de los padres, sino por mediación de su ley y de quienes en cada caso la hacen valer. Esto es lo que pone a su conciencia creyente en una senda muy diferente de la del pensamiento patriarcalista.

Como ya adelanté en el capítulo primero, Locke define la ley de la naturaleza como:

«un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural, que nos indica qué está y qué no está en conformidad con la naturaleza racional, y, por esa razón, qué es lo obligatorio y qué es lo prohibido»<sup>54</sup>.

«todos los requisitos de una ley pueden encontrarse en la ley natural. Pues en primer lugar es en el decreto de una voluntad superior en lo que parece consistir la causa formal de una ley; sin embargo, de qué modo se da esto a conocer al género humano es una cuestión que quizás tratemos más adelante. En segundo lugar, prescribe lo que debe y lo que no debe hacerse, lo cual es función propia de una ley. En tercer lugar, obliga a los seres humanos, pues en ella se contiene todo lo que es requerido para crear una obligación»<sup>55</sup>.

Una ley obliga, por tanto, por dos razones: por una razón formal, está mandada; y por una razón material, es decir, porque contiene una prescripción sobre un deber. Forma y contenido de la ley son

---

<sup>53</sup> J. Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980, p. 35, señala que la caracterización de Dios como constructor, que se deja ver en la obra de Locke, se halla entre dos visiones extremas. Una la de Giordano Bruno (1548-1600), en la que Dios es el alma del universo y el mundo sus atributos, y que lógicamente hace a Dios dependiente del mundo. Y la de Leibniz (1646-1716), adoptada por los pensadores deístas e ilustrados, quienes piensan que Dios ha creado el mundo como quien hace una máquina, es decir, sin relación de dependencia entre Él y el mundo. En el modelo de Locke, Dios no parece depender del mundo, pero el hombre sí depende continuamente de Dios. Dios hace el mundo del mismo modo que el hombre realiza acciones intencionales. El hombre es dependiente de Dios no sólo en su existencia originaria, sino en su continua existencia. Las obligaciones naturales del hombre refieren siempre a esta dependencia.

<sup>54</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 6.

<sup>55</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, pp. 6-7.

diferenciables en el planteamiento de Locke como lo son en el planteamiento moderno, pero no parece que puedan ser completamente separables. Esto es lo que mitiga, desde mi punto de vista, el radical voluntarismo que ve Abrams en las tesis de Locke, en continuación con la corriente nominalista de la escolástica tardía<sup>56</sup>.

El argumento teológico político es conservado en Locke en la medida en que ese legislador nunca va a faltar, puesto que es en último término el legislador absoluto, Dios mismo, sin el cual ninguna ley civil llegaría a ser obligatoria. La razón formal de la obligación de una ley es teológico-política. La nomenclatura que emplea Locke en este caso en *La ley de la naturaleza* es: que algunas cosas obligan de suyo, por su fuerza intrínseca, *terminative*; otras indirectamente y por un poder externo a ellas, *effective*. Obliga de suyo solamente la voluntad divina, que puede ser conocida por la luz natural, en cuyo caso se trata de la ley de la naturaleza; o bien por ser revelada por hombres inspirados por Dios, en cuyo caso es la ley divina positiva. Obliga, en segundo lugar, por un poder delegado, que es la voluntad de cualquier otro superior, se trate de un rey o de un padre, al que estamos sujetos por voluntad de Dios. Estamos obligados a obedecerlos porque Dios lo quiere así, de modo que esta obediencia también se remite a la de la ley natural.

Las pruebas de la existencia de Dios en Locke son fundamentalmente cosmológicas, pero se fortalecen también con el argu-

---

<sup>56</sup> J. Locke, *Two Tracts*, pp. 69-75. En opinión de Abrams Locke deriva toda ley de una voluntad competente que a su vez se deriva en último término de la voluntad divina como en una cascada. En este aspecto, sigue la senda de Robert Sanderson, *De obligatione conscientiae*, Jo Martin & Ja Allestrey, Londres, 1661 y no la de Hooker, en cuya tradición el mismo Locke intenta inscribirse con sus múltiples referencias. Abrams, sin embargo, nos avisa de que Hooker sigue la línea no nominalista de la tradición escolástica y hace valer la ley no por la voluntad que la dicta, sino por su contenido. Es el contenido racional de la ley lo que funda primariamente la obligación y no sólo la imposición de una voluntad. Abrams supone que Locke conoce el uso tramposo que está haciendo de la referencia a Hooker para ocultar su verdadera posición revolucionaria respecto de la tradición anglicana. Hooker parece ser el último autor inglés que se toma en serio la «great rationalistic assumption», es decir, la asunción del acceso racional seguro tanto a la realidad como a la voluntad de Dios.

mento teológico-político: el legislador universal manifiesta una voluntad respecto de las cosas que han de ser hechas por nosotros. El orden y la belleza del mundo no pueden tener su origen en el azar. Tampoco el hombre puede ser su propio origen, puesto que entonces se hubiera dado a sí mismo una existencia eterna. No tiene sentido que este mundo se haya creado sin propósito alguno. Dios quiere que el hombre haga algo. Ese algo tiene que ver con tres aspectos: lo que debe a Dios, lo que debe a los hombres y lo que se debe a sí mismo. Qué sea lo que debemos hacer se deriva del fin de las cosas. Para que una persona entienda que está obligada por una ley, debe saber de antemano que hay un legislador, es decir, «algún poder superior al que, con razón, está sujeto»<sup>57</sup>. Toda ley civil obliga en la medida que contiene implícitamente un mandato de Dios<sup>58</sup>.

La razón material de una ley civil es también originariamente teológico-política, en la medida que para que una ley civil obligue, ha de contener implícitamente la ley natural. La obligación impuesta por la ley de la naturaleza es perpetua y universal. Los vínculos que genera nacen con la existencia del ser humano y desaparecerán también con él. El hecho de que la obligación sea perpetua, no requiere que las acciones que la siguen, lo sean. La obligación no cambia, aunque cambien los tiempos y las circunstancias por las cuales la obligación es definida<sup>59</sup>. Toda ley positiva tiene la razón de su obediencia encadenada a la ley natural<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 43.

<sup>58</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 72: como cuando Dios «ha transferido parte de su dominio a alguien, y ha concedido, por ejemplo, a los primogénitos y a los monarcas el derecho de mandar, o, por derecho de contrato, como cuando alguien se ha rendido voluntariamente ante otro y se ha sometido a la voluntad de otro».

<sup>59</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 82.

<sup>60</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, pp. 13-14: «las leyes positivas civiles no obligan por virtud de su propia naturaleza o fuerza ni de ningún otro modo que no sea en virtud de la ley de la naturaleza, la cual ordena obedecer a los superiores y mantener la paz pública. De manera que, sin esta ley, los gobernantes quizá por la fuerza y con ayuda de las armas puedan exigir a la multitud que obedezca; pero no puede ponerla bajo una obligación moral. Sin la ley natural también se derrumba el otro fundamento de

Los juristas, dirá, definen la obligación diciendo que es el vínculo de derecho por el que uno está obligado a dar lo que es debido. En esta definición se entiende por derecho la ley civil. Si trasladamos esta definición al ámbito de la ley natural, podremos decir que por vínculo de derecho ha de entenderse el vínculo de la ley natural por el que uno está obligado a cumplir una obligación natural, es decir, «a realizar el oficio que ha de prestar por razón de su naturaleza, so pena de sufrir el castigo debido a un crimen perpetrado»<sup>61</sup>.

¿Qué significa, por tanto, estar obligado? En primer lugar, estar sometido a otro: «En la medida en que estemos sometidos a otro estaremos bajo una obligación»<sup>62</sup>. En segundo lugar, significa tener un deber de obedecer: «de hacer o no hacer algo según nos lo ordene un poder superior [...] conformar nuestras acciones a la regla que se ha impuesto sobre ellas, es decir, a la voluntad de un poder superior»<sup>63</sup>. En tercer lugar, implica el someterse a un posible castigo cuando no se ha prestado la obediencia debida<sup>64</sup>.

¿De dónde nace en el hombre ese impulso al deber? Para poder dar una respuesta a esta cuestión Locke apela a la conciencia, un concepto vago en su sistema como vimos en el capítulo segundo.

«Toda obligación encadena moralmente a la *conciencia* y establece una atadura con la mente misma; de tal manera que no es el miedo al castigo, sino una aprehensión racional de lo que es justo, lo que nos hace sentirnos obligados y lo que, si somos culpables de un crimen, nos dice que merecemos el castigo»<sup>65</sup>.

---

la sociedad humana, a saber, el leal cumplimiento de los contratos. Pues no puede esperarse que un hombre respete un contrato simplemente por haber prometido hacerlo, si de otro lugar le ofrecen mejores términos. Sólo lo respetará si la obligación de cumplir las promesas viene de la naturaleza, y no de la voluntad humana».

<sup>61</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 70.

<sup>62</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 71.

<sup>63</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 71.

<sup>64</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 72.

<sup>65</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 72.

Lo cual no sería así, si solamente nos sintiéramos obligados por miedo al castigo. Hay una gran diferencia entre obedecer a un pirata y a un rey. En el primer caso se hace por la seguridad, en el segundo por no violar el derecho de otro. En lo referente a la obligación, o la conciencia sí parece tener capacidad de enjuiciar la moralidad e incluso la ley civil.

El impulso al deber es universal. Nadie puede dudar de que la ley natural obligue a todos los hombres<sup>66</sup>. Sin la ley natural todo tendría que depender de la voluntad humana. En ese caso, no habría nada que nos inclinase a actuar según el deber y el ser humano no haría más que lo que la utilidad y el placer le aconsejaran. Los términos recto y virtuoso dejarían de tener significado. Pero, dirá, Locke: «la naturaleza del bien y del mal es eterna y segura y su valor no puede ser determinado ni por las ordenanzas públicas de los hombres, ni por ninguna opinión privada»<sup>67</sup>.

En el planteamiento de Locke, Dios y, por tanto, la revelación es una hipótesis absolutamente necesaria para consolidar la sociedad civil. No, sin embargo, las iglesias.

Esta afirmación se hace todavía más evidente si miramos los débiles fundamentos en que se asienta la racionalidad en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Lo que se puede conocer con certeza es verdaderamente muy poco. Todas las ideas complejas son relativas a cada individuo. Sorprende realmente que Locke pueda conceder algo de crédito a la razón en orden al conocimiento de la ley de la naturaleza y que lo haga con la fuerza con la que lo hace en los textos que acabo de traer a colación. Si el gran problema de la política es la parcialidad del

---

<sup>66</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*: «si la ley de la naturaleza no obligara a los hombres, tampoco podría obligar ninguna ley positiva humana. Pues las leyes del magistrado civil derivan toda su fuerza de la obligación que impone la ley de la naturaleza», p. 76. «Si abolís entre ellos la ley de la naturaleza, estaréis al mismo tiempo quitándole a la humanidad todo espíritu cívico, toda autoridad, orden y organización social», p. 77. «De ahí que la fuerza obligatoria de la ley civil dependa de la ley natural. Y, por tanto, no tanto estamos obligados a prestar obediencia al magistrado por fuerza de la ley civil, como por obediencia al derecho natural», p. 77.

<sup>67</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 15.

conocimiento humano y su manifestación en las más multiformes opiniones, el fundamento epistemológico del que él mismo se provee no le facilita nada la solución. De ahí ese acudir constantemente como solución a la ley de la naturaleza, como una salida desesperada. Una salida que no es hacia el fundamento racional, sino hacia la voluntad divina que se conoce del mejor modo en la revelación<sup>68</sup>.

Como apunté al final del capítulo segundo, la revelación y la Escritura se muestran como los pilares más sólidos de la confianza de Locke para alcanzar la paz. Los mismos, sin embargo, que llevaron a las más cruentas luchas. Una neutralización de ese terreno movedizo es lo que intentó en *La racionalidad del*

---

<sup>68</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* II, 28, § 10. Locke pone ahí de manifiesto esta operación que acabo de referir para el caso de la obligación moral, que como digo, no se diferencia de la política más que en el nombre del legislador inmediato, puesto que el remoto es siempre Dios. Se pretende que los nombres de virtud y vicio, dirá al tratar de las ideas complejas de relación, signifiquen acciones que son buenas o malas por naturaleza de modo que coincidan con la ley divina. «Sin embargo, cualesquiera que sean las pretensiones acerca de esto, lo que vemos es que estos nombres de virtud y vicio, en los casos particulares de su aplicación entre las diversas naciones y sociedades de los hombres en todo el mundo, se atribuyen constantemente sólo a aquellas acciones que, según cada país y sociedad, gozan de reputación o de descrédito. [...] la medida de lo que en todas partes se llama virtud y vicio es esta aprobación o reprobación, alabanza o censura que por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades, tribus y conjunto de hombres en el mundo en virtud del cual varias acciones llegan a merecer crédito o descrédito entre ellos de acuerdo con el juicio, las máximas y los modos de cada lugar». Cierto es que generalmente coincidirán con la ley de Dios, pues nada hay que cause más beneficio que obedecer a esta ley, sigue en su argumento. «Y es este el motivo por el cual, aun dentro de la corrupción de las costumbres, los límites verdaderos de la ley de la naturaleza, que debe ser la regla de la virtud y del vicio, no dejaron de mantenerse». El escepticismo sostenido en el *Ensayo* se mitiga cara a la acción política con la ley de la naturaleza. Prácticamente el remedio de los remedios en la filosofía política de J. Locke. Un remedio, que finalmente encontrará su remedio en la Revelación, como acabo de señalar. De la misma opinión es J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, p. 388, cuando habla del fracaso epistemológico de Locke: consciente de su incapacidad para elaborar una teoría del conocimiento moral en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, acude a la interpretación de la Escritura y escribe *La racionalidad del cristianismo*.

*cristianismo*, como vimos, que se muestra como una obra clave en su producción, para poder resolver la cuestión central de la vida política: cómo encontrar una moral universal.

Por otra parte, ¿en qué lugar deja a la costumbre esta única fuente de legitimidad de la obligación política que es la ley natural fundada en último término en la revelación? ¿Cuál es el papel de la historia? Esta pregunta es relevante en el contexto en que vive Locke, precisamente porque si algo era considerado propio del reino de Inglaterra, además de la religión anglicana, era el *Common Law*. Tanta traición se puede hacer al pueblo inglés permitiendo un monarca católico, como abrogando el *Common Law* por medio de un poder legislativo omnipotente, por mucho que sus leyes respeten la ley natural. Esta era también la reclamación de los *whig*; el respeto a el *Common Law*. No era, sin embargo, la de Locke.

Locke no parece ser un gran defensor de la costumbre y las tradiciones<sup>69</sup>. Sin embargo, la crítica al derecho consuetudinario evoca en aquel momento el absolutismo jurídico hobbesiano,

---

<sup>69</sup> Esto contrasta con la visión que ofrece J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 24, de la posición de Locke como heredera de la de Vico. Es decir, con un perfil hermenéutico derivado del *Ensayo sobre el conocimiento humano*. En su apoyo cita a J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969, p. 236: «the extent to which Locke treat the social structures in which men live as data, as social facts, which cannot be explained as the immediate products of intentional actions and which cannot be effectively manipulated by individuals, which constitute in fact the context of their lives». Esta afirmación intenta aligerar el peso del individualismo atomizado que pesa sobre la visión de John Locke. Sin embargo, esa posibilidad hermenéutica de la que habla Tully, si bien está implícita en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, no es explotada por el mismo Locke en sus escritos políticos. Es más bien sobre la inevitable y unívoca ley de la naturaleza sobre la que construye su idea política y no sobre las esencias nominales, por mucho que los *Treatises* y el *Ensayo sobre el entendimiento humano* sean más o menos contemporáneos en su revisión final. La costumbre, desde su punto de vista, sería el resultado de las esencias nominales. Sin embargo, tanto ellas como la tradición son denostadas por Locke una y otra vez. Esto lo atribuye Tully a una segunda «maniobra ideológica» de Locke al distinguir entre teoría y prudencia. La historia nos ayuda para la prudencia de cada día, pero no es un conocimiento teórico cierto. El conocimiento cierto es la deducción de la ley moral. J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 33.

admitido plenamente por Filmer. Algo muy alejado de la visión del parlamentarista Locke. Ahora bien, con dificultad encontramos alguna referencia en sus obras a las costumbres inglesas y en ningún momento evoca la antigüedad de la constitución inglesa<sup>70</sup>. Lessay opina que frente a la idea de costumbre, Locke propone la de una diversidad de usos entre los hombres que no tienen por qué tener trascendencia jurídica<sup>71</sup>.

Según señala Pocock<sup>72</sup>, la crítica al soberanismo de Filmer y de Hobbes apelando a la costumbre corrió a cargo de Sir Matthew Hale en su *History of the Common Law* publicada en 1715, aunque escrita antes de 1675. Su línea de pensamiento era, por otra parte, conocida desde mucho antes. El concepto de costumbre que dibujaba Hale le llevo a concluir que ningún soberano podría imponer su poder a las generaciones venideras. Para Hale la costumbre es el proceso gradual por el cual los hombres ajustan las instituciones a sus necesidades. La historia es garantía de la libertad frente a la voluntad del soberano. Muy diferente es, sin embargo, la argumentación de Locke a la hora de combatir a los mismos enemigos. En su argumentación la garantía de libertad no viene por la vía de la historia y la costumbre, sino por la vía de la ley de la naturaleza y la razón inmutables, ajenas, por lo tanto, a la historia. El fundamento de la limitación del poder absoluto de los reyes se hace abstracto. Sólo será concreto en la defensa de la propiedad frente a su intervención, como veremos. En esa senda es en la que camina el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*.

---

<sup>70</sup> Así lo constata J. G. A. Pocock, *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, p. 54, p. 205 y p. 254.

<sup>71</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, p. 82. Lessay pone de manifiesto que al menos hay un lugar donde Locke evoca la vieja Constitución y es cuando señala en el *Segundo tratado* a Guillermo de Orange como el restaurador de la antigua Constitución de Inglaterra. Lo cual, digo yo, le hace sospechoso de una cierta demagogia.

<sup>72</sup> J. G. A. Pocock, *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, p. 54, 205, y pp. 253-254.

### 3. LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO EN EL *SECOND TREATISE*

Locke ha mostrado en el *First Treatise* que el hombre nace libre de sujeción política. Goza de su libertad natural. De ahí que siempre haya que justificar el hecho de la sujeción. Esa justificación de la dominación política es lo que consideramos su legitimación. Siendo así que la libertad pertenece al núcleo constitutivo del ser humano, razones muy justificadas han de existir para que decida cambiar su libertad natural por la libertad civil y entrar en una relación de sujeción política. A la argumentación de esa justificación dedica Locke el *Second Treatise*.

Si no queremos aceptar como válido el argumento de la violencia como única legitimación del origen de una comunidad política, con la consecuencia del dominio coactivo de unos hombres sobre otros, entonces deberíamos poder dar cuenta del origen de la sociedad civil, del gobierno y del poder político, con un modo de argumentar alternativo<sup>73</sup>. Este es el propósito teórico de la obra

El propósito político, como señala Dunn, quizás fuera simplemente proclamar el derecho a la revolución, mediante la concesión a la comunidad del juicio sobre cuándo la potestad ha sido o no ejercida arbitrariamente. Es la primera vez que en su obra aparece algo así<sup>74</sup>.

Para alcanzar ambos propósitos debe justificar varias cosas: por qué nace la sociedad civil, cuál es su finalidad y cómo debe estar constituida para que el hombre pierda la menor cantidad de libertad posible y para que la institución política no se vuelva en su contra.

---

<sup>73</sup> J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. y notas de C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 1990, 1.1.

<sup>74</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 48: «It was a refutation (of Filmer's patriarcalism) which not merely set out logical limits to the legitimacy of royal authority but which rendered these socially operational by empowering the community to judge when they had been transgressed and to reassert them in action. In short it was a theoretical proclamation of the ultimate right of revolution. At no point in Locke's previous reflection on politics had such a right been proclaimed».

En primer lugar, Locke aborda la cuestión de en qué estado ha dejado la naturaleza a los hombres.

«Para entender el poder político correctamente, y para deducirlo de lo que fue su origen, hemos de considerar cuál es el estado en el que los hombres se hallan por naturaleza. Y es éste un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno dentro de los límites de la ley de la naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre»<sup>75</sup>.

La imagen que tiene del comienzo del mundo y del estado de naturaleza se concreta históricamente en la antigüedad griega y romana, tanto como en la América encontrada por los europeos<sup>76</sup>. Lo que los «conquistadores» encontraron en América, dirá siguiendo el testimonio del jesuita José Acosta, son sociedades sin gobierno. Por otra parte, encuentra en los orígenes de Roma y Venecia ejemplos de sociedad civil tal como él la postula<sup>77</sup>.

El estado de naturaleza es un estado social y no asocial. Pero además, desde mi punto de vista, es un estado histórico y no ahistórico, como pretende Dunn<sup>78</sup>. No es simplemente una argucia argumentativa para legitimar un determinado modo de proceder la sociedad política. Si bien el relato de Locke tiene una cierta connotación teológica en referencia a aquellos primeros padres, Adán y Eva, el estado de naturaleza no es para Locke un paraíso ultraterrenal —si es que aquel lo fue—, sino un modo de existencia histórica previo al surgimiento de las comunidades específicamente políticas.

---

<sup>75</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.4.

<sup>76</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, §§ 49, pp. 101-102, 105-107.

<sup>77</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, pp. 8 y 102.

<sup>78</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 103: «The state of nature [...] is not asocial; nor is it psychologically or logically prior to society. It is neither a piece of philosophical anthropology nor a piece of conjectural history. Indeed it has literally no transitive empirical content whatsoever [...] the analytical function of the concept lay precisely in its ahistoricity. In itself it is simply an axiom of theology. It sets human beings in the teleology of divine purposes».

No hay en estricto sentido una «salida del estado de naturaleza» como de la que podríamos hablar en la hipótesis lanzada por Hobbes para explicar el origen de la sociedad civil. El estado civil en la imaginación de Locke parece más bien una especificación de ese estado de naturaleza. De ahí que la ley civil haya siempre de seguir remitiendo a la situación natural.

Más bien lo que ocurre es que gradualmente, y en esto parece conceder un cierto «progreso histórico», la sociedad natural dio paso a la *Commonwealth*<sup>79</sup>, la cual no sustituyó a la familia, sino que se diferenció de ella. Y lo hizo gracias a la forma del consenso explícito. No es fácil hacerse cargo del papel que «la caída» de aquellos primeros padres pudo jugar en ese progreso en la mente cristiana de Locke, en la medida en que tampoco es fácil determinar la idea que Locke tiene de las consecuencias civiles de la caída, además de la pérdida de la inmortalidad. Dunn, fundado en el estudio de algunos manuscritos de Locke, supone que con la caída aparece la «labor» y la categoría derivada de ella en situaciones de escasez, que es la propiedad. Con la propiedad aparecen las desigualdades, la ambición, la envidia y consiguientemente la corrupción y la inseguridad<sup>80</sup>. En cualquier caso, Locke subraya la no necesidad de entrar en el estado civil ni siquiera después de la caída.

A través de la observación de las sociedades que se encuentran en un estado de naturaleza, Locke distingue el poder político de otros tipos de relación entre personas que él considera de dominio como son el poder del padre sobre los hijos, la paternidad; el poder de un amo sobre sus siervos, la servidumbre; el poder de un señor sobre su esclavo, la esclavitud; el poder de un esposo sobre su mujer, la relación conyugal.

En el estado de naturaleza se puede ver que la familia es la forma embrionaria de toda comunidad. En ella el poder se ejerce de modo monárquico patriarcal sin límites preestablecidos. La sociedad conyugal, por tanto, es la primera forma de relación

---

<sup>79</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.110.

<sup>80</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 115.

entre individuos. Se forma mediante un contrato voluntario entre un hombre y una mujer:

«Y aunque consiste principalmente en una unión mutua y en el derecho a hacer uso del cuerpo del cónyuge para alcanzar el fin primario del matrimonio, que es la procreación, también lleva consigo una ayuda y asistencia mutuas, y también una comunión de intereses, no sólo necesaria para unir su cuidado y afecto, sino también para la buena crianza de sus retoños, los cuales tienen el derecho a ser alimentados y mantenidos por los padres hasta que sean capaces de valerse por sí mismos»<sup>81</sup>.

Por la debilidad en la que nacen los hijos fruto de esta sociedad, la ley natural prescribe el preservar, alimentar y educar a los hijos. Dos derechos hay en los padres respecto de su prole: educar y recibir un cierto honor<sup>82</sup>. Ahora bien, cuando los hijos adquieren el uso de razón o la mayoría de edad para obrar según la ley de la naturaleza, quedan libres de esas ataduras paternas y maternas, pues para Locke cuenta tanto el padre como la madre. En ese momento los padres y los hijos serán igualmente libres, del mismo modo que el maestro y su discípulo. Nadie poseerá ningún dominio sobre la vida, la libertad o la propiedad de un hijo o de un discípulo bien sea en el estado natural o en el estado civil<sup>83</sup>.

En opinión de Locke, también el matrimonio puede disolverse a voluntad de los cónyuges una vez que ha cumplido su función, aunque por lo general suele estar unido mucho tiempo, dado que la mujer sigue concibiendo hijos, y cuando ya ha acabado con la formación del primer hijo hasta que pueda valerse por sí mismo, está comenzando con la del cuarto y así sucesivamente. En cualquier caso, ninguna ley positiva debe ordenar su perpetuidad<sup>84</sup>. Si bien es cierto que no hay ninguna razón para que se deshaga una vez que ha cumplido su función.

---

<sup>81</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.79.

<sup>82</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.69.

<sup>83</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.59.

<sup>84</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.81.



Grabado holandés de 1633 sobre la concertación de matrimonios entre dos familias. Para el filósofo inglés, la familia es la forma primigenia de asociación humana, y también es el primer círculo de referencia social de los hombres. En ella el orden establecido es jerárquico y diferenciador. Los roles de los miembros de la comunidad familiar son fijos y no se pueden intercambiar. Sin embargo, Locke consideraba que el matrimonio como institución jurídica era un tipo de contrato que tenía vigencia temporal, hasta que las partes quisieran o fuera útil para los contratantes. © Anaya.

Los esclavos han formado parte de la familia históricamente. En opinión de Locke cabe distinguir dos tipos de esclavos: unos hombres se hacen siervos de otros en razón de que venden por un cierto tiempo su servicio a cambio de un salario. Sobre este tipo de esclavos, el amo sólo tiene un poder pasajero. Pero hay otros que por haber sido capturados en una guerra justa pasan a formar parte del dominio absoluto de un amo. Estas personas no forman parte como tales de la sociedad civil, pero sí de la familia.

Es interesante señalar en este punto que Locke, al tiempo que dice que un hombre nace libre respecto de la sujeción política, no dice que nazca libre de la sujeción paterna. El uso de razón es lo que le hace libre de esta última, y una vez libre de ella puede someterse a la jurisdicción política que desee, pues no nace siendo súbdito de ningún Estado<sup>85</sup>. Solamente quienes no lleguen a alcanzar el uso racional suficiente para gobernarse a sí mismos deberán estar bajo la tutela paternal. En esta situación se hallan según cita Locke, no sólo los niños, sino los inocentes que no pueden usar de su razón y los locos<sup>86</sup>.

Queda abierta la cuestión de los esclavos, que se supone que deberían entrar en este grupo, si Locke no quiere contradecirse. Así es. Como anota Dunn, «los presos de una guerra justa, los cuales han cometido una agresión, con sus acciones han abjurado de sus derechos para ser tratados como hombres de acuerdo con la ley de la razón»<sup>87</sup>. Quienes han estado implicados en el uso de una fuerza injustamente son esclavos, podríamos decir, «por naturaleza» y han de quedar sometidos al dominio paterno<sup>88</sup>.

En realidad, cuando se dice que somos iguales por naturaleza, lo que se expresa de fondo es que nacemos racionales en el sentido de que algún día nos gobernaremos por nosotros mismos. Sin embargo, eso no quiere decir que en el mismo momento de nacer ejercitemos ya la razón. E incluso, como acabamos de ver, hay quienes no llegarán a ejercitarla nunca. De ahí que la desigualdad que se da en los primeros años de la vida, o en circunstancias especiales, sea algo puramente contingente. La libertad natural y la sujeción a los padres, en ese caso, no son dos posibilidades contradictorias.

---

<sup>85</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.118.

<sup>86</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.60.

<sup>87</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 108.

<sup>88</sup> En opinión de Polin, parece que Locke no considera a los esclavos dentro de la categoría de los humanos. De ahí que no exista como tal un derecho de esclavitud, puesto que los derechos sólo son de los humanos. Un hombre se hace esclavo, parece decir Locke, por alguna falta que le llega a excluir de la condición humana. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, pp. 278-279.

Locke aboga por el cumplimiento de la ley de Dios en lo que concierne a honrar a los padres. Esta ley obliga «a actuar en defensa, consuelo, ayuda y apoyo de aquellos por cuya mediación ha venido al mundo y le ha sido permitido disfrutar de las satisfacciones de la vida»<sup>89</sup>. Esta obligación sólo cesa con la muerte y no con la mayoría de edad. Sin duda esta obligación puede verse sostenida por otro de los poderes que un hombre tiene sobre su descendencia, aunque no de un modo necesario, a saber, la herencia. Locke señala que hay padres que, haciendo uso de su poder, obligan a sus hijos a que les obedezcan, sin embargo, no podrán hacerlo en virtud su poder paternal sobre ellos, sino al modo de quien tiene en sus manos una recompensa que puede premiar el sometimiento.

Este tipo de relación paternal pudiera extenderse a otro tipo de relaciones en sociedad por razón de un especial respeto o del agradecimiento por algún servicio prestado o por razón de una beneficencia, pero Locke insiste en que esa relación no debe dar pie a nadie a ejercer un poder en la forma de dictar leyes o infringir condiciones de cualquier tipo a aquellos que se sienten deudores. Esta sería una extensión inadecuada del poder paternal a otro tipo de relaciones. Encuentra su ejemplo extremo en la monarquía como institución política.

Locke desbanca de nuevo en este *Segundo tratado* el poder paternal como argumento de legitimación del dominio político, sea desde el punto de vista de la sujeción o de la propiedad<sup>90</sup>. El poder paternal es diferente del civil.

«El poder que los padres tienen sobre los hijos surge del deber que les incumbe, a saber, cuidar de su descendencia durante el estado perfecto de la infancia. Formar la mente y gobernar las acciones de quienes todavía son menores de edad e ignorantes hasta que la razón se desarrolle en ellos y los ayude a salir de esa dificultad es lo

---

<sup>89</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.66.

<sup>90</sup> Esta es una muestra de que ambos tratados o mejor ambas partes del tratado sobre el gobierno civil van encaminadas a derrotar a Filmer, aunque en el caso del *Segundo tratado* de un modo más indirecto, aportando argumentos nuevos más que rebatiendo los de Filmer.

que los niños necesitan y lo que sus padres están obligados a procurarles»<sup>91</sup>.

Por otra parte, puntualiza, ni siquiera la sociedad familiar es completamente ajena al consenso. En su opinión, los hijos conceden un consentimiento tácito a los padres<sup>92</sup>. Muchos de los testimonios que pudieran ser considerados favorables al poder paternal, incluidos aquellos que ofrece la Sagrada Escritura, no carecen del consentimiento de los hijos al poder de su padre<sup>93</sup>. El poder político se diferencia también en este aspecto del poder paternal. El consentimiento en este caso no es tácito, sino expreso. Locke es un acérrimo defensor de la igualdad política, que define como: «la igualdad de la que participan todos los hombres en lo que respecta a la jurisdicción o dominio de uno sobre otro»<sup>94</sup>. En este sentido, la igualdad política es idéntica con la no sujeción necesaria de un individuo a otro.

No hay, por tanto, ningún argumento en la naturaleza de las cosas que dé lugar a una situación privilegiada de poder. No existe subordinación política natural una vez que los hombres han llegado a la mayoría de edad.

Wood justifica que el argumento de la igualdad natural de todos los hombres está fundado epistemológicamente en Locke<sup>95</sup>. Y lo está precisamente en su anti-innatismo. La *tabula rasa* que es la mente de cada hombre a la hora de nacer, nos habla de esa condición igualitaria original. Todo lo que un hombre venga a ser respecto de otro, se debe a su trabajo y a su esfuerzo, en

---

<sup>91</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.58.

<sup>92</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.75.

<sup>93</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.110.

<sup>94</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.54.

<sup>95</sup> N. Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 121-135. El libro de Wood argumenta en favor de una integración del *Ensayo sobre el entendimiento humano* en el conjunto de la filosofía política de Locke. No hay un Locke filósofo y un Locke pensador político. Su filosofía está *engagé*. Desde su punto de vista el modelo humano que surge del *Ensayo sobre el entendimiento humano* es la figura del burgués. Uno de los aspectos de este compromiso es la defensa de la igualdad a partir de la epistemología empirista.

definitiva, a su propia industria. Waldrom, sin embargo, pone el énfasis en que la igualdad está fundamentada en el pensamiento de Locke teológicamente: Dios nos ha creado iguales<sup>96</sup>.

Sea como fuere, ¿qué significa la supuesta igualdad? Una vez que se ha abandonado la comunidad paternal el hombre vive en un estado de perfecta igualdad en el sentido de que en él todo poder y jurisdicción son recíprocos<sup>97</sup>. En ningún momento nos dice que los seres humanos tengamos una igualdad absoluta en lo relativo a las capacidades naturales, sino más bien que la autoridad política, es decir la sujeción de la libertad, no se deriva de esa desigualdad de capacidades y de la «industria» que un hombre pueda realizar con ellas<sup>98</sup>. El hecho de consignar diferencias en las capacidades intelectuales o en la propiedad material no permite sin más inferir una desigualdad en el estatus moral<sup>99</sup> o político.

Son muchas las situaciones de este tipo que quedan reflejadas en las obras de Locke: marido y mujer, padres e hijos, tutores y estudiantes, señores y sirvientes, propietarios y empleados, mayorías y minorías, nobles y comunes, súbditos y magistrados. Waldrom discute en *God, Locke and Equality* muchas de estas situaciones<sup>100</sup>. A la de los hijos respecto a los padres me he referido extensamente, como el mismo Locke hace, precisamente porque el argumento del momento para justificar la desigualdad política era el patriarcalismo. Respecto de las demás, Locke podría referir los principios generales para legitimarlas: por una parte, siempre se entra en una relación de desigualdad por consentimiento; por

---

<sup>96</sup> J. Waldron, *God, Locke and Equality*, Cambridge University Press, 2001. En su libro, Waldrom va despejando los problemas que se plantean en el conjunto de las obras de Locke para poder realmente afirmar que Locke es un filósofo de la igualdad como es el caso de las relaciones hombre-mujer en la sociedad conyugal o la posibilidad de la existencia de esclavos, de los que habla en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Por mucho que afirme el no sometimiento de unos hombres a otros, a la hora de describir las relaciones humanas constata y no denuncia esas desigualdades.

<sup>97</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.4.

<sup>98</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.54.

<sup>99</sup> J. Waldron, *God, Locke and Equality*, p. 110.

<sup>100</sup> J. Waldron, *God, Locke and Equality*, pp. 108-150.

otra, toda situación de desigualdad a la que se llega gracias al trabajo de las propias capacidades, está justificada siempre que vaya asociada a una situación igualitaria en el origen. Pero, además y definitivamente, ninguna de esas desigualdades, salvo la que existe entre los representantes y magistrados y los demás miembros de una comunidad, es política. En el caso de la relación política, aunque Locke acuda al mérito y a las capacidades para justificar la elección de algunos, no deriva su autoridad política de él, sino del consentimiento. El hecho de que el consentimiento recaiga sobre personas excelentes es razonable porque responde al interés mismo de todos los miembros de la sociedad, pero su excelencia no es la razón de la desigualdad civil.

Un caso particular en el que Locke parece romper esa regla de oro de la igualdad es el de la sociedad conyugal. Para ese caso señala que la fuerza y la habilidad del varón le hacen titular del dominio sobre la mujer. En ese caso el poder está fundado en el mérito de origen<sup>101</sup>. De cualquier modo la sociedad conyugal no es política. Además, la mujer y el varón entran en esa sociedad por consentimiento mutuo, pues media un contrato que, además, es rescindible, es decir, siempre está abierta a la posibilidad del divorcio. Por tanto, esa desigualdad justificada por Locke, parece estar muy mitigada. Tiene sus límites. En cualquier caso, lo que de ningún modo se puede permitir es que alguien deba renunciar al estatus moral de la igualdad, es decir, a eso que él llama igualdad natural y que nos hace libres de la sujeción política a otros hombres, por razón de nacimiento, sexo, raza, etc.<sup>102</sup>.

En el estado de naturaleza rige una ley de la naturaleza que no dice nada acerca del poder, sino que simplemente nos disuade de la destrucción propia y ajena. La razón consiste en esa

---

<sup>101</sup> J. Waldron, *Cod, Locke and Equality*, p. 31. En opinión de Waldron en este punto no hay posibilidad de salvar la contradicción en el pensamiento de Locke. Sobre este tema Waldron remite al artículo de M. Butler, «Early Liberal Roots of Feminism. John Locke and the Attack on Patriarchy», *American Political Science Review*, 72, 1978, pp. 135-150.

<sup>102</sup> A pesar de estas afirmaciones, la posición de Locke respecto de la existencia y la trata de esclavos es turbia, como ha puesto de manifiesto C. B. Macpherson en *La teoría del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1979.

ley. Y por esto mismo es clara para cualquier mente. Más clara incluso que las construcciones del derecho positivo que han sido inventadas por los hombres muchas veces siguiendo oscuros intereses. Por su claridad y evidencia para toda mente se podría decir, siguiendo el planteamiento de Locke, que la ley de la naturaleza está siempre vigente.

Según esa ley no sólo cada uno se ve obligado a preservarse a sí mismo, sino que también se ve obligado a preservar al resto de la humanidad, cuando la propia preservación no se ve amenazada por eso. Autoconservación y conservación de toda la humanidad son los dos principios incontrovertibles de la acción política que Locke encuentra en el estado de naturaleza. Es interesante que al hablar del estado de guerra como estado de enemistad y destrucción, Locke puntualice que en el caso de que no todos puedan ser preservados, «la salvación del inocente ha de tener preferencia»<sup>103</sup>.

Supone, por tanto, que en el estado de naturaleza, es decir, aquel en que no existe aún un poder político reconocido, existen algunas amenazas tanto para los individuos como para la sociedad en su conjunto. De ahí la necesidad de defensa del bien público frente a ellas.

¿De dónde pueden venir las amenazas? ¿De dónde puede surgir la defensa? ¿A quién compete realizarla? De la respuesta a estas preguntas deriva el modo de entender la sociedad civil.

En las respuestas que Locke da a estas cuestiones se puede encontrar una cierta evolución en los *Treatises* respecto de los *Tracts*. En el *Second Tract*, como pone de manifiesto Abrams, la sociedad civil aparece permanentemente sitiada<sup>104</sup>, es decir, el estado de naturaleza no es tan pacífico como se pudiera suponer en los *Treatises*. Locke propone para ilustrar esa situación la metáfora del barco. El magistrado es el capitán del barco, el pueblo es quienes van a bordo y la multitud los que quedan fuera, que son interpretados como un tumulto. En esta metáfora, la sociedad civil aparece asediada por el desorden. La autoridad

<sup>103</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.16.

<sup>104</sup> J. Locke, *Two Tracts*, pp. 64-67.

del magistrado es necesaria para la supervivencia del pueblo, porque en el estado de naturaleza rige un cierto caos. Y ello se debe al mayor problema que debe resolver el gobierno político, a saber, la multiplicidad de opiniones encontradas que enfrentan a los individuos del pueblo. La parcialidad genera no simplemente diversidad, sino malicia. Abrams señala cómo en estos primeros ensayos Locke está ligado a una visión pesimista de la naturaleza humana y de ahí su fijación en que la causa final del gobierno es el orden. El ve en ello su posición conservadora ligada no a los materialistas del xvii, sino a la tradición antigua. Desde mi punto de vista está más influenciado en estas primeras obras por Hobbes, puesto que los argumentos que despliega en ellas son muy similares a los de la obra hobbesiana.

Hay algunos presupuestos que han cambiado en el *Second Treatise* y uno de los más importantes es la diferente opinión sobre el grado de amenaza que supone vivir en un estado natural. Ahora se supone que no es tanto si no existe necesidad de entrar en el estado civil.

Locke entiende que el poder político viene dado hasta cierto punto con la naturaleza humana en la medida en que a todo hombre le es dado el defenderse de otro por la necesidad de su preservación<sup>105</sup>. El estado en que los hombres se hallan por naturaleza es un estado de perfecta libertad. La libertad natural consiste en que cada uno disponga de posesiones y personas como le convenga bajo la guía de la ley de la naturaleza sin interferencia de la voluntad de otro hombre<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 14.171

<sup>106</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 4.22: «La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra, y en no hallarse sometido a la voluntad o a la autoridad legislativa de hombre alguno, sino adoptar como norma, exclusivamente, la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado», J. Locke, *Segundo tratado*, 4.22: «La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado, ni bajo el dominio de lo que mande o prohíba ley alguna, excepto aquellas leyes que hayan sido dictadas por el poder legislativo de acuerdo con la misión que le hemos confiado».

Es decir, la naturaleza humana que es una naturaleza común<sup>107</sup>, requiere reciprocidad en términos de poder. Un derecho de soberanía de unos sobre otros sólo puede venir de algún acto expreso de una voluntad que lo reclama por algún motivo.

El primer argumento para la legitimidad del poder de unos sobre otros que se obtiene en el *Segundo tratado* es que la legitimidad de la existencia de un poder político viene de la necesidad de «ejecutar» la ley de la naturaleza, la cual si no pudiera ser ejecutada, sería vana, dirá Locke<sup>108</sup>.

Ejecutar la ley de la naturaleza se convierte en un deber moral en la medida en que cualquier transgresión de la misma supone un crimen contra la humanidad y al que lo realiza se le puede

---

<sup>107</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.6: «al participar todos de una naturaleza común». Esta expresión parece sonar a un lugar común de la tradición filosófica aristotélico-tomista. Sin embargo, no hay más que leer algunos párrafos del *Ensayo sobre el entendimiento humano* para cambiar de opinión. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* III, 6, § 4 dirá: «Es necesario que yo sea como soy; Dios y la naturaleza me han hecho así; pero no hay nada que yo tenga que sea esencial a mí. Un accidente o una enfermedad, bien pueden alterar mucho mi color y mi forma [...]». Pero no hay ninguna aproximación más a la naturaleza humana. Más bien, siempre que usa el término naturaleza en el *Ensayo* hace referencia a aquello que es dado con necesidad. No hay nada en estas afirmaciones que hagan suponer una visión ontológica de la esencia humana. La idea de naturaleza «común», tiene que ver con una noción común, algo que es suficiente para atribuir la ley de la naturaleza y la ley civil a cada hombre. Tampoco se encuentra esa visión ontológica, a mi modo de ver, en el ensayo sobre la ley natural, a diferencia de lo que sostiene J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 28, quien interpreta que existe un cambio de posición entre las obras de Locke. Si se las examina cuidadosamente se verá que Locke utiliza con dificultad la expresión naturaleza humana. Siempre procura utilizar luz natural de la razón o ley de la naturaleza. Según relata Woolhouse, esta cuestión ocupó en sus últimas décadas a Locke en la disputa con Stillingfleet. Para este último era una exigencia el hablar de una común naturaleza o esencia humanas. Locke por su parte insistía en que eso que denominamos naturaleza común o general no se entiende cómo pueda significar algo real, en el sentido de existir no en la mente, sino en diferentes individuos y lugares. Para él no podía existir nada general en algo particular. Por tanto, lo que pueda haber de común entre dos individuos existentes es algo que fabrica el entendimiento. R. Woolhouse, *Locke. A Biography*, p. 406.

<sup>108</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.7.

considerar un «peligro para la humanidad»<sup>109</sup>. Ahora bien, además de atentar contra la ley natural, se atenta contra alguien en concreto. De ahí que se deba, por un lado, castigar para contener el crimen y, por otro, aplicar una pena, para reparar el daño concreto.

En principio, cualquier hombre debe acudir en defensa de la ley de la naturaleza. Todos somos iguales también en relación con esa responsabilidad. La igualdad de todos los hombres ante la ley natural y la responsabilidad de ejecutarla trasciende para Locke cualquier tipo de comunidad política y de fronteras. De ahí que, en principio, cualquier ciudadano de un país pueda incriminar a cualquier otro de otro país<sup>110</sup>. En el estado de naturaleza no hay limitaciones de jurisdicción.

Esto, sin embargo, puede generar problemas en la medida en que, por un lado, supone que quien se erige como juez puede no ser imparcial al juzgar, si se diera el caso de que él mismo está implicado en la causa que juzga. Algo que no es difícil imaginar. Pero además, no sólo hay que juzgar, sino administrar la justicia y ahí siempre tendría las de ganar el más fuerte. De estos dos inconvenientes deduce Locke la conveniencia del gobierno civil.

Ciertamente esta primera argumentación de legitimación del gobierno civil ha llevado a defender el gobierno absoluto de los monarcas sin percatarse de que también los monarcas que representan al conjunto de los ciudadanos son simples hombres y pueden actuar favoreciendo la causa propia. De ahí que además de fundar el gobierno civil en la conveniencia haya que prever su limitación.

Por otra parte, esa conveniencia no es completamente imperativa, puesto que parece que Locke en el *Segundo Tratado* no concede una necesidad absoluta de entrar en la sociedad civil<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.8.

<sup>110</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.9.

<sup>111</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.13: «Mucho mejor sería la condición del hombre en su estado natural, donde, por lo menos, los individuos no están obligados a someterse a la injusta voluntad del prójimo; y si el que juzga lo hace mal, ya sea en su propia causa o en la de otro, será responsable por ello ante el resto de la humanidad».

No hay necesidad de construir un poder político en el estado de naturaleza. Ni se puede, por ejemplo, atribuir al pecado de origen la causa del cambio de situación histórica<sup>112</sup>. La sociedad política es término de una elección y no de la necesidad.

«los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y (que) en él permanecen hasta que, por su propio consentimiento, se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política»<sup>113</sup>.

El consentimiento es la segunda razón legitimista y la más fundamental. En este punto una vez más Locke se hace heredero de Hooker y lo cita apuntalando el origen de la sociedad civil en la búsqueda natural de la comunicación y la compañía con otros para aliviar nuestros defectos e imperfecciones. Sin embargo, Locke no expresa exactamente la misma opinión de Hooker y la diferencia le hace inaugurar una nueva lógica: el consentimiento es de cada individuo en el curso de las generaciones. Como hace notar Marshall, la idea extendida entre los contemporáneos de Locke era que si bien la *Commonwealth* originaria se constituía por el consentimiento expreso, las sucesivas generaciones entraban en ella por nacimiento y esto era posible por la idea de «corporación inmortal»<sup>114</sup>. Este era también el argumento de Hooker en *Ecclesiastical Polity*, que Locke esconde, para situar a Hooker en su propia posición.

Para asegurar la libertad, Locke distingue entre el consentimiento tácito y consentimiento expreso<sup>115</sup>. Pone como ejemplo

---

<sup>112</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 145: «The *Two Treatises* say nothing that directly excludes the need to form a political society in order to remedy inherited sinful tendencies. However, Locke gave no indication that the changed condition' of man had anything to do with an infected nature, and did not interpret de texts frequently drawn to interpretation of original sin as implying original sin but rather the requirement of labour by Adam».

<sup>113</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.15.

<sup>114</sup> Sobre cómo se construye esta idea es ilustrativo el libro de E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, versión española de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985.

<sup>115</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.119.

de consentimiento tácito aquel que da a la *Commonwealth* cualquiera que participa por mayor o menor tiempo de sus posesiones.

«quienquiera que mediante herencia, compra, permiso o cualquier otro procedimiento disfruta de una parte de tierra anexionada a un Estado o situada bajo el gobierno del mismo debe aceptar las condiciones que regulan dicha tierra, es decir, tiene que someterse al Estado bajo cuya jurisdicción está, igual que cualquier otro súbdito del mismo»<sup>116</sup>.

Ahora bien, la obligación a la que uno está sometido por causa de la propiedad, cesa en el mismo momento en que cesa su disfrute. Es lo que ocurre, por ejemplo, con los extranjeros que viven durante un tiempo en un país. El consentimiento tácito, por tanto, en el modelo político de Locke es insuficiente para fundar una comunidad política duradera. Para eso se precisa de un consentimiento expreso a través de alguna fórmula:

«aquel que por virtud de un acuerdo formal y de una declaración expresa ha dado ya su consentimiento para ser un miembro de un Estado estará perpetua, indispensable e inalterablemente obligado a continuar siendo súbdito del mismo; y no podrá ya volver a vivir en la libertad propia del estado de naturaleza, a menos que el gobierno al que está sometido se disuelva por causa de alguna calamidad, o que él mismo cometa un acto público que lo separe de dicho gobierno y no le permita formar parte de él por más tiempo»<sup>117</sup>.

Claramente la pertenencia al cuerpo político es algo muy diferente en su lógica a un contrato. Tiene más que ver con un pacto de por vida, con un juramento de pertenencia. Y es hasta cierto punto independiente de la propiedad que uno tenga como parte de la propiedad del Estado. No todo el que tiene una propiedad pertenece a la comunidad política. Esto parece dejarlo claro. Es decir que por el hecho de tener una parte de la propiedad de un Estado, no existe una exigencia de pertenecer a él. El estatus político es un estatus específico no comparable a ninguna de las relaciones en las que pueda entrar un hombre en sociedad y no está necesariamente ligado al territorio<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.120.

<sup>117</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.121.

<sup>118</sup> Sobre la discusión entre C. B. MacPherson y J. Dunn en este punto cfr. J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 131-137.

De hecho, no debe confundirse el estatus político con la pasividad de un pueblo ante la fuerza de las armas, como parece suceder en los casos de conquista<sup>119</sup>. En opinión de Locke, de la conquista nunca se deriva una comunidad legítima. ¿Hasta qué punto las promesas arrancadas por la fuerza se pueden denominar consentimiento y hasta qué punto obligan?<sup>120</sup> En absoluto, responderá Locke.

Lo que genera la comunidad política es el consentimiento expreso y voluntario mostrado públicamente a través del juramento. Dunn precisa que parece que lo que Locke está pensando es que cualquier declaración expresa es suficiente para comprometerse con la ciudadanía<sup>121</sup>. Efectivamente, a algunos ciudadanos, por la función que desarrollan en la sociedad, quizás se les exijan declaraciones ceremoniales. Pero al resto no porque, por otra parte, en la vida de los hombres siempre hay ocasiones suficientes para mostrar la voluntad expresa de ciudadanía.

En cualquier caso, Locke tiene en mucho la expresión pública de la voluntad a través de la palabra: «Las promesas, convenios y juramentos, [que] son los lazos de la sociedad humana»<sup>122</sup>. Y esto es así, en su opinión, porque Dios queda enlazado en ellos. Una sociedad atea, desde su punto de vista, hace imposible la creación de una comunidad política. También en este punto central del consentimiento volvemos a encontrarnos con el argumento teológico-político. El texto completo que he comenzado a citar de la *Carta sobre la tolerancia* dice:

«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»<sup>123</sup>.

El derecho del poder político es dictar leyes bajo pena de muerte a fin de regular y preservar la propiedad. Ser capaz de

<sup>119</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 16.175.

<sup>120</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 16.186.

<sup>121</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 140-141.

<sup>122</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 110.

<sup>123</sup> J. Locke, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, p. 110.

emplear la fuerza de toda la comunidad para ejecutar esas leyes y para defender al Estado de injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de defender el bien público<sup>124</sup>.

Del mutuo consentimiento de la comunidad no nace un representante, sino un cuerpo político con poder de actuar corporativamente, lo cual se consigue con «la voluntad y la determinación de la mayoría»<sup>125</sup>. Es el consenso de la mayoría lo que mueve el cuerpo político.

La analogía física del movimiento para justificar la opción por la mayoría ha sido muy criticada<sup>126</sup>. Waldron, siguiendo también a Dunn, insiste en que el argumento físico o de la fuerza es retrotraíble al argumento moral<sup>127</sup>: lo que mueve el Estado es la participación de todos los ciudadanos. Esa participación se expresa en el consentimiento. Locke no ve una necesidad de equilibrar esa mayoría con otras contra-mayorías. Según su propio argumento, la solución para el posible abuso de una mayoría, es que la mayoría sea aún mayor. Por otra parte, el mayor remedio para el abuso es el respeto a la ley natural.

La nueva obligación que surge en este momento, además de la obligación de obedecer a la ley de la naturaleza, es la de someter la propia voluntad al parecer de la mayoría. Para que se conserve la libertad en esta situación, el consenso de la mayoría ha de entenderse como un acto de todos con fuerza para obligar a cada uno y esto sólo es posible gracias al consentimiento original para entrar en la sociedad política, que hace posible que la voluntad de la mayoría se considere decisión del pleno de la comunidad.

Sólo es posible estar obligado y ser libre al mismo tiempo, tanto en el estado de naturaleza como en el civil, si la obediencia a una voluntad ajena se realiza según alguna ley y ha sido libremente consentida. En el estado de naturaleza, la ley de la

<sup>124</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 1.3.

<sup>125</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.96.

<sup>126</sup> W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of the Majority Rule*, University of Illinois Press, Urbana, 1965. J. Waldron, *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.

<sup>127</sup> J. Waldron, *God, Locke and Equality*, pp. 128-134.

naturaleza, como determinación de la voluntad divina, no coarta la libertad, porque es autónoma y heterónoma al mismo tiempo: es mandada por Dios y reconocida como racional por la mente humana. En el estado civil, hay libertad civil si el poder legislativo ha sido denominado por consenso y su legislación no es contraria a la ley de la naturaleza. La libertad civil se hace posible en esta situación de consenso y en ninguna otra.

Como se ve, para Locke la libertad no es el derecho a todo, sino a actuar conforme a la ley<sup>128</sup>. Y esto porque el último fundamento de la libertad humana es su carácter racional. El hombre lleva en sí mismo el fundamento de su libertad, que es su razón y, por eso, la conquista de la libertad política no puede ser más que expresión de este núcleo que consiste en actuar según su propio pensamiento y voluntad:

«Así la libertad de un hombre y la de actuar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en que dicho hombre posee una razón que lo capacita para instruirlo en las leyes por las que ha de regirse y para poner en su conocimiento los límites de su voluntad libre»<sup>129</sup>.

Someterse a una voluntad arbitraria ajena a la propia supone contravenir la ley de la naturaleza siempre que ese sometimiento implique una renuncia potencial a la autoconservación y, consiguientemente, a la vida. Conservar la libertad en el estado civil forma parte, por tanto, de la ley de la naturaleza. No hacerlo sería entregarle a otro un poder sobre la propia vida, que uno mismo no tiene. La vida es una propiedad que uno mismo no puede enajenar sin contravenir la ley de la naturaleza<sup>130</sup>. Por tanto, la propiedad, es decir, la vida, la libertad y las posesiones, siempre quedan al margen de la ley de la mayoría. Es decir, son algo que a ningún hombre le es dado enajenar.

El poder absoluto, es decir, el poder que obliga a la enajenación de la propiedad, más que ser una solución a la cuestión

---

<sup>128</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.55: «Allí donde hay criaturas capaces de regirse por leyes, si la ley no existe, tampoco hay libertad».

<sup>129</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 6.63.

<sup>130</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 4.24.

de la lucha violenta en un estado de naturaleza, como sostiene Hobbes, es en sí mismo una afrenta contra el hombre. Es en sí mismo una señal de que otro quiere atentar contra la propia vida. Más que zanjar el estado de guerra, lo inaugura.

Efectivamente, la construcción teórica absolutista que Locke tiene en mente es la de Hobbes:

«que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de *no hacer uso de su derecho* a todo y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él»<sup>131</sup>.

No hacer uso de su derecho significa en la terminología hobbesiana, no hacer uso de la libertad que el hombre tiene por naturaleza a todas las cosas. Esa renuncia total a su derecho es lo que causa la mayor sospecha a Locke. Nadie en su sano juicio puede aceptar esa renuncia, porque con ella van todas las atribuciones personales, la vida, la libertad y las posesiones, y entonces de nada sirve la seguridad que promete el soberano. Más bien, ella misma se convierte en la mayor amenaza:

«Pues cuando alguien hace uso de la fuerza para tenerme bajo su poder, ese alguien, diga lo que diga, no logrará convencerme de que una vez que me ha quitado la libertad, no me quitará también todo lo de más cuando me tenga en su poder»<sup>132</sup>.

De ahí que Locke sugiera, sin citarlo, que Hobbes ha confundido el estado de naturaleza con el civil y viceversa. Ciertamente Locke interpreta a Hobbes de un modo extremo, como si el soberano hobbesiano no apelara, igual que lo hace él, a la ley natural para legitimar su gobierno.

«la fuerza que se ejerce sin derecho y que atenta contra la persona de un individuo produce un estado de guerra, tanto en los lugares donde hay un juez común como en los que no lo hay»<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> T. Hobbes, *Leviatán*, XIV, p. 120.

<sup>132</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.18.

<sup>133</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.19.

La monarquía es incompatible, en opinión de Locke, con la sociedad civil<sup>134</sup>. Es razonable encontrar de nuevo esta afirmación en la medida en que al comienzo del *Segundo tratado* había dicho que la monarquía tiene la forma del estado de guerra; ahora más bien se inclina a pensar que los demás de la comunidad están respecto del monarca en un estado de naturaleza<sup>135</sup>.

Un orden social para regirse necesita de jueces que hagan vigente la ley de la naturaleza, pero es la conformidad de su fuerza con el derecho lo que convierte a ese orden en un estado civil y no un determinado orden jurisdiccional. Determinados estados jurisdiccionales no conformes con la ley de la naturaleza inician más un estado de guerra que un estado civil.

En esta argumentación parece pesar la tradición inglesa de la *rule of law*: el ideal de un universo regido por el derecho que se aplica por igual a todos los hombres. Es el «justo arbitrio de la ley»<sup>136</sup> lo que debe gobernar, tratando por igual a todos los que a ella están sometidos.

Para que esto sea posible, algunos hombres son autorizados por la comunidad para aplicar unas reglas imparciales a todos los hombres por igual, castigando las ofensas que se puedan cometer contra la comunidad por parte de algún hombre.

En este sentido, se puede decir que lo propio de la sociedad civil es tener una «autoridad común»<sup>137</sup>, que también es denominada por Locke, un «juez terrenal»<sup>138</sup>. La unidad política que surge con la autoridad común es denominada por Locke, *Commonwealth*, es decir, lo que podríamos traducir no sin reticencias como Estado.

«cuando digo Estado debe siempre entenderse que no estoy refiriéndome a una democracia o a ninguna otra forma de gobierno en particular, sino a una comunidad independiente [...] pido licencia para emplear la palabra *Commonwealth* tal y como encuentro que

---

<sup>134</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.90.

<sup>135</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.91.

<sup>136</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.20.

<sup>137</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.87.

<sup>138</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.89.

es empleada por el rey Jacobo I, y dándole el que estimo ser su sentido más genuino»<sup>139</sup>.

No llega a existir el Estado si no hay un poder con capacidad de, por un lado, establecer las penas relativas a las diferentes faltas y, por otro, de ejecutarlas. Este es el origen del poder de la sociedad civil: la legislación y su ejecución.

«poder que consiste en *juzgar mediante leyes*, hasta qué punto deben castigarse las ofensas cuando son cometidas dentro del Estado y también, determinar, mediante juicios ocasionales, fundados en las circunstancias presentes del hecho, en qué medida deben vindicarse las injurias procedentes de afuera. Y en ambos casos emplear todas las fuerzas de todos los miembros del cuerpo social, cuando ello sea necesario»<sup>140</sup>.

Antes de la institución de la sociedad civil faltaba una «ley establecida, fija y conocida»<sup>141</sup>; una ley aceptada por consentimiento, como norma de lo bueno y de lo malo. Locke sobrentiende que esta ley debe respetar la ley de la naturaleza. La ley civil será su determinación positiva. Junto con esta ley debe haber un juez público imparcial para resolver los pleitos y un poder que dé fuerza a las sentencias. Ambos complementos del poder legislativo son entendidos por Locke como poder ejecutivo y no como un específico poder judicial<sup>142</sup>. Más bien parece que para él el poder político en sí mismo es un juez con dos atribuciones: legislativa y ejecutiva.

Al autorizar estos poderes en la sociedad, el hombre renuncia a la igualdad política, a la libertad natural y al poder ejecutivo que poseía en el estado de naturaleza por una sola razón y es la protección más segura de su propiedad —vida, libertad, posesiones— y, consecuentemente, por los beneficios de todo tipo que ello lleva consigo, muy en particular evitar el estado de guerra.

---

<sup>139</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 10.133.

<sup>140</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.88.

<sup>141</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 9.124-127.

<sup>142</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 9.125-126.



*L'homme sans son impunité  
Qui se fait que le souverain  
En jurent sans s'écarter  
C'est ainsi qu'il se conduit.*

*Plus se contraindre au silence  
L'âme la même la conscience  
Le Songe d'ignorance et la crainte  
L'espérance seulement.*

Videtur Lae Detinueris

*Il est ainsi qu'on se voit  
Et prisonnier de son Corps  
Not par de dans son par dehors  
Il est ainsi qu'on se voit.*

*Le n'est de quelque pas sans raison  
Qu'il s'abaisse à voir de misère  
C'est que la Fortune contraire  
A volé dans sa prison.*

La arbitrariedad en la imposición de las penas se limitó gracias al establecimiento de leyes públicas, iguales para todos, acordadas y susceptibles de cambio y adaptación a las evoluciones de las circunstancias sociales. La ley limita el poder político en el dictado de las condenas y se convierte en uno de los pilares fundamentales sobre los que asentar el estado, que se llamará Estado de Derecho. Grabado del siglo XVII en el que se representa a unas personas atendiendo y visitando a prisioneros en una cárcel francesa © Anaya.

La protección de la propiedad, al mismo tiempo que es fin de la sociedad civil, es límite material de la intervención del gobierno político en la vida de los ciudadanos. El gobierno nunca se puede extralimitar más de lo que exija el bien común<sup>143</sup>.

A pesar de todo lo beneficioso del estado de naturaleza, como es el goce de la libertad natural, Locke acepta que entrar en una

<sup>143</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 9.131.

determinada jurisdicción permite que el estado de guerra se pueda evitar del mejor modo; aunque en sí mismo, el hecho de entrar en una jurisdicción no sea condición suficiente para evitar el estado de guerra. Para conseguir este fin, ha de tratarse de una jurisdicción con unas determinadas características que la determinan como sociedad civil.

La argumentación de Locke muestra que los conceptos de estado de naturaleza y estado de guerra no son conceptos opuestos simétricos, sino asimétricos. Si los tratáramos como opuestos simétricos, entonces no siendo un determinado estado civil un estado de guerra, habría que deducir que es un estado de naturaleza y, sin embargo, el mismo Locke nos dice que el estado civil resulta de salir del estado de naturaleza al generarse un poder político. El estado de guerra puede provenir tanto de la amenaza en un estado de naturaleza, como de la amenaza por parte de una jurisdicción absolutista. Por otra parte, el estado de naturaleza es un estado de autogobierno que no tiene por qué desembocar necesariamente en un estado de guerra. Sin embargo, Locke insiste en que la sociedad se preserva mejor en la medida en que genera un poder político: un juez común sobre todos los miembros de una comunidad.

«Para evitar ese estado de guerra —en el que sólo cabe apelar al Cielo, y que puede resultar de la menor disputa cuando no hay una autoridad que decida entre las partes en litigio— es por lo que, con gran razón los hombres se ponen a sí mismos en un estado de sociedad y abandonan el estado de naturaleza. Porque allí donde hay una autoridad, un poder terrenal del que puede obtenerse reparación apelando a él, el estado de guerra queda eliminado y la controversia es decidida por dicho poder»<sup>144</sup>.

La forma de establecer ese poder no subrogando la libertad, como ya he dicho, es el consentimiento: «La libertad del hombre en sociedad es la de no estar bajo más poder legislativo que el que haya sido establecido por consentimiento en el seno del Estado»<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.21.

<sup>145</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 4.22.

La doctrina de que el consenso es la fuente legítima de la obligación política no es algo desde luego radicalmente nuevo en la época en que Locke escribe, sino una de las doctrinas comunes desde el siglo xiv. La tradición conciliarista de la iglesia hizo mucho por reivindicar el consenso frente a la autoridad. Como señala Skinner, Gerson hizo algunas aportaciones sobre el origen del poder legítimo en la comunidad secular que tuvieron gran influencia en el desarrollo posterior del constitucionalismo. Del mismo modo que en la iglesia la más alta potestad de gobierno encuentra en el concilio general la asamblea representativa de los fieles, en una república secular la más alta potestad está en una asamblea representativa de todos sus ciudadanos. Si Gerson consiguió impulsar la idea del conciliarismo, no fue menor su impulso de la idea de que quien gobierna no es superior al pueblo y en cualquier momento puede ser destituido por él<sup>146</sup>. Ningún gobernante tiene derechos sobre la comunidad. Es simplemente un ministro de los derechos de otros, en cualquier caso no de derechos de propiedad. Ciertamente fueron Ockham y Almain quienes primero afirmaron que los reyes reciben su poder del pueblo y que éste no enajena la soberanía, sino que la delega.

Esta corriente conciliarista no fue el único caudal del que se nutrió la teoría consensualista, sino como pone de manifiesto Skinner, muy principalmente los desarrollos del derecho romano que llevó a cabo la escolástica tardía y que nutrieron una tradición constitucionalista que hizo posible la configuración del Estado moderno tal y como lo conocemos<sup>147</sup>.

Muy en particular la Escuela de Salamanca funda en el consenso la respuesta al por qué un ciudadano libre se hace súbdito. Suárez y Molina se inclinan a pensar ese consenso desde el interés de cada individuo a construir su propia seguridad. En opinión de Skinner se trata de un cálculo de interés. Vitoria siguiendo una línea argumental similar se aleja, sin embargo,

---

<sup>146</sup> La importancia de Gerson en este proceso ha sido señalada por Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, pp. 120 ss.

<sup>147</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, pp. 130 ss.

de la lógica del interés y subraya simplemente la necesidad de que el pueblo consienta antes de que algún gobernante pueda ser instituido, en cualquier caso, para el bien del pueblo. El concepto de un consenso es invocado por todos estos escritores para explicar cómo es posible que un individuo libre se vuelva súbdito de una república legítima, pero no para justificar la validez jurídica del sistema de gobierno, para lo cual ellos apelan, igual que lo hace Locke, a la ley natural<sup>148</sup>. No basta el consenso para generar obediencia a la ley o a cada uno de los actos de gobierno particulares, sino sólo para generar en general la jurisdicción política. Cuál fuera la real posibilidad de una recepción de los españoles de la Escuela de Salamanca en el mundo inglés en el que vivió Locke parece una cuestión abierta.

Skinner, sin embargo, afirma con decisión que la postura radical de Locke respecto del consenso como única fuente legítima de constitución de una república le viene directamente de Suárez<sup>149</sup>. De modo que parece que en los *Two treatises* Locke repite muchos de sus argumentos. Supongo que muy a su pesar, puesto que Suárez, al mismo tiempo que defendía el consenso, argumentaba a favor de la *potestas indirecta* del papado y esto a Locke no debía resultarle nada reconfortante<sup>150</sup>. Lessay<sup>151</sup> por su parte sostiene que las ideas españolas sobre el consenso le llegaron a Locke a través de Henry Foulis, *History of Romish Treasons and Usurpations*, 1671 y de William Lloyd en su *The Difference Between the Church and the Court of Rome Considered*, 1673, libros que se encontraron en la biblioteca de Locke<sup>152</sup>.

---

<sup>148</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 169.

<sup>149</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 170.

<sup>150</sup> Suárez defendió la *potestas indirecta* del Papa precisamente en su disputa contra la iglesia anglicana. De hecho Jacobo I a comienzos del XVII quemó su obra *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores: cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis, et epistolam ad principes christianos Serenissimi Jacobi Anglae regis*.

<sup>151</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, p. 38.

<sup>152</sup> J. Harrison and P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford University Press, 1965, n.º 2187. Foulis distingue dos periodos en la política «papista»,

Podríamos afirmar, siguiendo las sugerencias de Skinner y de Lessay, que en Locke confluyen el afecto antipapal y el reformismo luterano, que ya hemos observado en sus escritos sobre la tolerancia, con la racionalidad propia de la doctrina consensualista que ya había sido desarrollada por los españoles de la Escuela de Salamanca, no precisamente antipapistas o luteranos. De nuevo tenemos aquí la difícil encrucijada entre las posiciones racionales y confesionales. En cualquier caso en el siglo XVII la idea del «popular consent» era un lugar común en Inglaterra, hasta el punto que se consideraba evidente<sup>153</sup>.

Lo que diferencia a la sociedad civil de la monarquía no es sólo el modo de legitimar el poder político, el consentimiento y el consenso frente al paternalismo y al patriarcalismo, sino también su voluntad de «equilibrar el poder gubernamental fragmentándolo en partes y distribuyéndolo entre varias manos»<sup>154</sup>.

Esta es la diferencia más radical entre los regímenes del poder político, es decir, entre las formas de gobierno, si bien no es la única que Locke considera, pues establece distinciones dentro de lo que considera sociedad civil entre: democracia perfecta y la oligarquía. La diferencia entre ambas estriba en si se pone el poder en manos de la mayoría o de una élite selecta. Considera también como posibilidades la monarquía no absoluta, caso de que gobierne un solo hombre bien sea por herencia, bien por elección. En cualquier caso la forma de gobierno depende de

---

uno el medieval en el que el papado se siente con derecho a deponer a los príncipes impíos y otro el posterior al Concilio de Letrán de 1215, en el que desaparece esta tendencia y se inaugura una doctrina de la soberanía popular. Este segundo periodo encuentra su mejor expresión en los jesuitas: Francisco Suárez y Juan de Mariana. En este punto Foulis denuncia el parentesco entre papistas y calvinistas. Foulis muestra hasta qué punto influyó la obra del jesuita Robert Parsons *A Conference About the Next Succession to the Crown of England* de 1594, en los *whig* de la *Exclusion Crisis*. Es el caso de John Sommers y Thomas Hunt, quienes plagieron prácticamente la obra de Parsons.

<sup>153</sup> Cfr. S. A. Chavura, *Tudor Protestant Political Thought 1547-1603*, Brill, Leiden, 2011. Señala a Robert Braune como uno de los principales defensores de la idea del consentimiento popular, además de otros muchos autores anteriores a Locke. Debo la indicación de esta referencia bibliográfica a Juan Pablo Domínguez.

<sup>154</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 8.107.

dónde se deposite el legislativo, que es el poder supremo. Pero para Locke no es tan importante la cuestión de la forma de gobierno, como la cuestión de la constitución política misma de la sociedad civil, es decir, la cuestión acerca de qué poder debe ser el supremo y cómo está ordenado.

Hay, por tanto, dos momentos en la constitución del poder de la sociedad civil, ambos guiados por el consenso: el primero es el acuerdo por el que se constituye la *Commonwealth*; el segundo es el que pone el poder legislativo en manos de unos determinados gobernantes. De ahí que siempre se pueda distinguir entre *Commonwealth* y gobierno. De esta manera, cuando el gobierno se disuelve por algún motivo, no por ello se deshace la *Commonwealth*.

Como escribe Locke a Clarke en carta de 8 de febrero de 1689<sup>155</sup>, el *Second Treatise* contiene un proyecto de la constitución inglesa tal y como debería ser. Veamos cuáles son sus lineamientos.

La primera ley positiva de un Estado es la creación del poder legislativo y la primera ley natural que ha de obedecer este poder es la preservación de la sociedad. Siendo esto así, el poder legislativo es el supremo del Estado:

«Este poder legislativo no sólo es el poder *supremo* del Estado, sino que también es *sagrado e inalterable*, una vez que está ya en las manos a las que la comunidad lo haya entregado»<sup>156</sup>.

Esto implica que no podrá existir ningún edicto que no tenga la forma de la ley, es decir, que no haya sido sancionado expresamente por aquellos a quienes la sociedad misma haya concedido el poder de hacer leyes.

La obediencia queda vinculada a la ley sólo en el caso de que la sociedad civil se haya constituido legítimamente. En esto también Locke sigue a Hooker. Ahora bien, tan supremo como pueda ser el poder legislativo, Locke le indica unos límites: En primer lugar, no puede ser más amplio que el que cada uno de

<sup>155</sup> Cit. en J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 53.

<sup>156</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 11.134.

los hombres tenía en el estado de naturaleza, pues nadie puede transferir a otro un poder que no tiene, dirá, y nadie tiene un poder arbitrario sobre sí mismo, en la medida en que la ley de la naturaleza ha de regir todos sus actos. Las leyes de la naturaleza ni cesan ni cambian de signo por el hecho de vivir en una sociedad civil. Es un poder, por tanto, que no tiene más fin que la preservación de la humanidad, que es la principal ley de la naturaleza<sup>157</sup> y lo que constituye su capacidad es también su límite: «El poder de los legisladores, aun en su máximo grado, está limitado a procurar el bien público de la sociedad»<sup>158</sup>. Nunca tendrá el derecho a destruir, esclavizar o empobrecer a sus súbditos. En segundo lugar, el poder legislativo no puede dictar decretos extemporáneos y arbitrarios<sup>159</sup>, sino sólo hacer justicia conforme a la ley. En tercer lugar, el poder supremo no puede apoderarse de parte alguna de la propiedad de un hombre sin el consentimiento de éste. Por la propia naturaleza del fin del gobierno esto sería una gran contradicción. La falta de contención del poder en este tercer aspecto es de temer en aquellos lugares donde las asambleas de gobierno son demasiado duraderas y comienzan a tener intereses muy diferentes de los de la comunidad. No corriendo el riesgo de que a ellos les ocurra lo mismo en un tiempo cercano, tenderán a apropiarse de lo que pertenece al pueblo. Ciertamente, el gobierno tendrá que realizar imposiciones fiscales para poder mantenerse, pero no debe hacerlo sin el expreso consentimiento de los súbditos. En cuarto lugar, la legislatura no puede transferir a nadie el poder de hacer leyes, porque eso sería idéntico con contravenir el consentimiento que el pueblo ha dado a algunos hombres para ser gobernados por ellos.

El poder ejecutivo es simplemente un poder complementario a este poder supremo. En su opinión es deseable que una asamblea se reúna para hacer las leyes, pero una vez hechas, no siendo ya necesaria, ha de disolverse. Entra en juego entonces

---

<sup>157</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 11.135.

<sup>158</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 11.135.

<sup>159</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 11.136.

el poder que debe hacer cumplir esas leyes, que es el ejecutivo. Este poder no ha de residir en el mismo tipo de asamblea ni en el mismo tipo de personas. Es un poder subordinado al poder legislativo, pero diferenciado y separado de él.

Existe un tercer poder, que Locke denomina federativo y es el que ejerce un Estado respecto a otros Estados con los cuales se encuentra en la misma relación que se encontraban los individuos en el estado de naturaleza. Razonablemente este poder estará unido al poder ejecutivo<sup>160</sup>, pues en ambos casos se trata de hacer cumplir un orden establecido: en el primer caso por las leyes, en el segundo por los tratos y acuerdos con otros Estados.

Si bien el poder legislativo no siempre ha de estar activo, sí debe estarlo tanto el poder ejecutivo como el federativo. Sin embargo, al ser el poder legislativo el supremo, tiene la capacidad de quitar el poder ejecutivo de las manos en que se encuentra y ponerlo en otras siempre que encuentre una causa justificada. No, sin embargo, al revés. Si existe causa justificada para deponer al legislativo será el pueblo quien deba hacerlo, no el ejecutivo, el cual se limitará a realizar la convocatoria<sup>161</sup>.

Dicho esto, sin embargo, aparecen en este punto dos atisbos de poder excepcional del ejecutivo debidos fundamentalmente al hecho de la «incertidumbre y volubilidad de los asuntos humanos»<sup>162</sup>. El primero es la capacidad «temporal» del ejecutivo en estos casos de convocar y disolver la legislatura para rectificar las leyes o elegir un nuevo legislativo que se haga cargo de la situación de un modo mejor. La razón para este primer caso de excepción reside en el defecto consustancial a la ley anticipatoria. De la multiplicidad de los casos que se presentan en la vida política surge la necesidad de que ante la aparición de casos que no están contemplados en la ley, el legislativo deba reunirse para dar una respuesta a las «necesida-

---

<sup>160</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 12.148.

<sup>161</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 13.154.

<sup>162</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 13.156.

des del Estado». El segundo es la prerrogativa. Se trata de la capacidad que tiene el ejecutivo de recomponer la asamblea legislativa con el fin de que sea capaz de representar del mejor modo a la sociedad, según el sentido originario que se estableció al constituirse la comunidad. No es un abuso de poder, en su opinión, en la medida en que no sólo sigue la necesidad del Estado, sino muy principalmente el interés del pueblo:

«al ser la intención y el interés del pueblo el estar justa y equitativamente representado, todo aquel que procure que la representación se aproxime lo más posible a esta equidad será un amigo del pueblo y estará cooperando con el gobierno y no podrá perder el apoyo y la aprobación de la comunidad»<sup>163</sup>.

«el ejecutor de las leyes, al tener el poder en sus manos, tiene, por ley común de la naturaleza, el derecho de hacer uso de dicho poder para el bien de la sociedad, en los muchos casos en que las leyes municipales no hayan dado dirección, hasta que los legisladores puedan reunirse en asamblea y dicten la ley adecuada para el caso. Hay muchas cosas que en modo alguno pueden ser previstas por la ley; y estas son las que han de dejarse necesariamente a la discreción de quien tenga el poder ejecutivo en sus manos, para que él decida según lo que el bien y el beneficio del pueblo requieran»<sup>164</sup>.

También puede hacerlo en el caso en que la estricta observancia de la ley pudiera resultar nociva. La prerrogativa es el «poder de actuar a discreción para el bien público, sin hacerlo conforme a lo prescrito por la ley, y aun en contra de ella en ciertos casos»<sup>165</sup>. El límite del ejercicio de la prerrogativa está en la persecución del bien del pueblo, por eso de algún modo el pueblo le da permiso a los gobernantes para que usen de su poder discrecionalmente<sup>166</sup>.

---

<sup>163</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 13.158.

<sup>164</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 14.159.

<sup>165</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 14.160.

<sup>166</sup> J. Dunn precisa que en el marco constitucional de la Inglaterra de aquel momento, la constitución contenía la descripción legal del área en la que podía ser ejercida la prerrogativa. En este sentido, la prerrogativa está dentro del marco legal. Lo que es cierto es que en esos asuntos, el juicio privado de quien la ejerce, está sobre la legalidad, en la medida en que puede contravenirla. J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 151.

Claramente la capacidad de juzgar sobre la excepción a la norma le da al poder ejecutivo una cierta prioridad sobre el legislativo que contradice de alguna manera la absoluta firmeza de Locke para afirmar la superioridad del poder legislativo. De hecho Locke mismo dice que a la pregunta por quién podrá juzgar sobre si se ha hecho recto uso de ese poder, sólo se puede responder con una apelación a los cielos<sup>167</sup>. No hay un juez en la tierra superior al poder ejecutivo, como tampoco lo hay entre el poder legislativo y el pueblo, caso de que el primero con el apoyo del ejecutivo decida destruir al pueblo<sup>168</sup>.

Teniendo en cuenta lo contrario que era Locke a la monarquía y considerando que la prerrogativa era el poder que tenía el monarca por encima de la ley, extraña que introduzca de un modo tan positivo esta institución para describir algunas acciones discrecionales del poder ejecutivo. Como decía, hasta tal punto es así, que casi se diría que en un cierto sentido el poder ejecutivo es el poder supremo, en la misma medida en que está ligado a la excepción. Como refiere Dunn, los peligros de esta concesión de Locke al ejecutivo fueron señalados ya entonces por el mismo Shaftesbury en sus *Somers Tracts*<sup>169</sup>.

De ahí que la supuesta supremacía del poder legislativo ligado a la «constitución originaria», aunque se situara del lado de la defensa de la causa parlamentaria, según señala Dunn, enfrentaba a Locke, por la tibieza de su defensa, a la ideología exclusionista del momento<sup>170</sup>. El hecho de afirmar la superioridad del poder legislativo no suponía en el *Segundo tratado* una limitación real del poder de la corona en la medida en que ella también tenía parte en el ejercicio de ese poder, además de en el ejercicio del ejecutivo y del federativo. Como precisa Dunn,

---

<sup>167</sup> Sobre el significado de la «apelación a los cielos» en el *Segundo tratado* cfr. la discusión de J. Franzé, en «Política y religión en Locke. ¿Cuál modernidad en los *Dos tratados sobre el gobierno civil?*», en M. Herrero (ed.), *Religión and the Political*, Olms, Hildesheim, Zúrich/Nueva York, 2012, pp. 167-197.

<sup>168</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 14.168.

<sup>169</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 57.

<sup>170</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 51.

en el *Segundo tratado* no hay rastro de argumentos sobre la legitimación de las acciones del parlamento para controlar la política real en casos que no supongan una ruptura con la ley o un abuso del poder real, como pudiera ser la ampliación del proceso de incapacitación (*device of impeachment*) o el reservar el derecho de imposición solamente al juicio del parlamento. Los *whig*, no sólo hubieran esperado esto del texto de Locke, sino además el control del parlamento sobre el poder federativo, que les preocupaba, especialmente por la prepotencia francesa<sup>171</sup>. Si este era un tema que importaba a la causa *whig*, otro era la cuestión de los impuestos. En ese punto ellos hubieran deseado que la cuestión de la reunión anual del parlamento que puede controlar la carga pública, se considerara parte de la «constitución originaria», algo que sí consideró Locke en el borrador de la instrucción para los miembros del parlamento de Oxford en 1681, pero que no aparecía ahora en los *Two Treatises*<sup>172</sup>.

Dunn además señala que a pesar de que, desde el punto de vista constitucional, la prerrogativa tal como la trata Locke, es un tema clásico, desde el punto de vista de su descripción como una autoridad sobre cada individuo, es algo nuevo: «en el ejercicio de la prerrogativa se confrontan directamente el individuo y el soberano, en todo instante»<sup>173</sup>. En su opinión ese contraste es una muestra de la tensión en Locke entre un constitucionalismo convencional y su individualismo religioso<sup>174</sup>.

La constitución de la sociedad civil puede disolverse por muy diferentes motivos. Quizás la manera más común es la intromisión de una fuerza extranjera, pero otras veces obedece a causas internas de orden más bien práctico como que la legislatura no se reúna en el tiempo debido, que la legislatura no cumpla el fin para el que ha sido prevista o que los sistemas de elección sean alterados sin el consentimiento del pueblo. En cualquier caso, la disolución de una sociedad ha de imputarse general-

---

<sup>171</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, pp. 52-53.

<sup>172</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 55.

<sup>173</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 151.

<sup>174</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 57. También las pp. 148-156.

mente al rey, puesto que es él quien tiene la fuerza, el tesoro y la capacidad de emplear a los funcionarios del Estado<sup>175</sup>.

Al final del *Segundo tratado*, Locke, el amante del orden civil, propone la forma más escandalosa de la disolución: la resistencia del mismo pueblo ante la imposición arbitraria de la voluntad de un rey que no se somete a las leyes. Algo que tiene que ver con un mal uso de la prerrogativa, en la medida en que se pueda usar contrariamente a la misión que se ha confiado al ejecutivo, atentando contra la vida, la libertad y las posesiones del pueblo.

El gran peso que sigue concediendo a la prerrogativa en su modelo constitucional, que pretende ser republicano, queda contrapesado con el «derecho de resistencia». Locke se convierte en el *Segundo tratado* en un acérrimo defensor de la resistencia al poder civil.

#### 4. LA RESISTENCIA AL PODER CIVIL

Los primeros argumentos sobre la resistencia los ofrece Locke en el capítulo tercero del *Segundo tratado* al hablar del estado de guerra. Hay que recordar que en sus primeros escritos, tanto en los *Two Tracts* como en el *Ensayo sobre la tolerancia*, no le parece lícita la desobediencia civil ni como salvaguarda de la integridad espiritual y física de un súbdito, ni como medio de corrección social<sup>176</sup>. Pero, como he comentado desde el comienzo, el absolutismo político de los primeros escritos se va moderando sucesivamente hasta quedar situado del lado de la revolución.

En opinión de Dunn, esta es la gran tesis del *Segundo tratado*: no es un libro sobre cómo construir el gobierno, ni siquiera

---

<sup>175</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 19.218.

<sup>176</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 49, señala esta idea con énfasis. El *Segundo tratado* es el primer lugar donde Locke defiende esta tesis: no lo había hecho a raíz de la discusión sobre el derecho penal en febrero de 1676. En uno de los manuscritos de 1678 sobre la ley natural, la obligación política aparecía como un deber irrenunciable. Del mismo modo en sus escritos sobre la tolerancia hay un deber implícito hacia el orden, cualquiera que éste sea.

sobre los límites del poder, ni sobre cuándo es lícito resistir, sino un ensayo sobre «por qué bajo ciertas circunstancias los hombres tienen *derecho* a resistir»<sup>177</sup>.

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción. En ese estado la ley de la naturaleza no está vigente. Podríamos decir que es un «estado de excepción» respecto del orden natural<sup>178</sup>. En este caso, la legítima defensa está justificada y cesa, por tanto, la obligación de la ley de la naturaleza de obedecer a los gobernantes recuperando en cierto sentido el derecho de defenderse a uno mismo. Esto parece evidente.

Lo que es original en el pensamiento de Locke es que el mero hecho de intentar poner a otro hombre bajo el propio poder absoluto supone declarar un estado de guerra contra él, pues, desde su punto de vista, esa intención ha de interpretarse como una declaración o señal de que quiere atentar contra su vida. De ahí que sea lícito resistirle desde ese incipiente estado de guerra.

En esta misma línea de argumentación de lo que denominaré «resistencia preventiva» estaría el siguiente texto sobre la tiranía del *Segundo tratado*:

«Pero si todo el mundo advierte que se promete una cosa y se hace otra, que se utilizan artimañas para eludir la ley y que la prerrogativa [...] es empleada con fines contrarios para los que fue concebida [...] si el pueblo ve que el poder arbitrario se manifiesta en varios casos, y que bajo cuerda se favorece la religión que da más aliento a esas arbitrariedades, aunque públicamente se la condene, y que da el máximo apoyo a los miembros activos de dicha religión o, cuando ello no es posible los mira con buenos ojos [...] ¿Cómo podría hombre alguno evitar buscar algún modo de salvarse?»<sup>179</sup>.

En otras páginas del *Segundo tratado* argumenta con claridad que la resistencia sólo es lícita cuando responde a un uso de la fuerza por parte de un agresor injusto. Como es el caso del siguiente texto:

<sup>177</sup> J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, p. 50.

<sup>178</sup> Cfr. V. Medina, «Locke's Militant Liberalism: A Reply to Carl Schmitt's State of Exception», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 19, n.º 4, octubre, 2002, pp. 345-365.

<sup>179</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 18.210.



Grabado de Jacques Callot del siglo XVII en el que muestra las miserias de la guerra. Se conserva en la Universidad de Lieja (Bélgica). En la obra de John Locke todavía está vivo el recuerdo de los terribles desastres de la Guerra de los Treinta Años que asoló Europa y la sumergió en una crueldad y una barbarie impropia de un continente que se consideraba civilizado. La guerra hay que evitarla siempre y fue considerada como un estado de excepción sólo disponible tras el fracaso de la capacidad dialógica del ser humano y la diplomacia. La única excepción a la violencia militar que impone la guerra es la provocada como legítima defensa. © Anaya.

«¿Podrán pues los súbditos oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Se le podrá ofrecer resistencia siempre que un súbdito se considere ofendido y crea que se le ha tratado injustamente? Hacerlo así desquiciaría y echaría abajo toda convivencia política; y en lugar de gobierno y orden sólo habría anarquía y confusión.

A esto respondo diciendo que sólo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre»<sup>180</sup>.

Quien haga, sin derecho, uso de la fuerza contra la vida y las propiedades de una determinada comunidad, aunque sea éste el mismo magistrado, se pone a sí mismo en un estado de guerra, de modo que todos los acuerdos y leyes anteriores dejan de tener vigencia y cada individuo recupera el derecho a defen-

<sup>180</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 18.203-204.

derse a sí mismo y a resistir al agresor, que se ha colocado voluntariamente en una situación de igualdad<sup>181</sup>. Es culpable de la agresión el que primero abandona el derecho a la vida, pues no ha actuado conforme a la razón<sup>182</sup>. De modo que, siempre que un hombre o toda una comunidad se sienta injuriada de algún modo, deberá acudir a los recursos legales a su alcance antes que emplear la fuerza para resistir.

«El uso de la fuerza sólo está justificado cuando a un hombre no se le permite buscar remedio mediante recurso legal; y el que sin más hace uso de la fuerza se pone a sí mismo en estado de guerra y hace que sea legal toda resistencia que se le oponga»<sup>183</sup>.

El único modo de conciliar estas dos argumentaciones es interpretando el primer caso, es decir, el momento en el que el soberano transgrede el fin de la sociedad y, consiguientemente, la ley, como un caso en el que «ya» se está utilizando potencialmente la fuerza. Una vez más la argumentación de Locke se puede interpretar de diferentes maneras, de modo que hace posible varias actuaciones políticas.

Ya los luteranos, generalmente defensores de la obediencia civil, tuvieron pocas dificultades en defender la idea de resistencia al poder legítimo cuando se trató de entrar en guerra con Carlos V en 1546. Skinner sugiere que a finales de 1530 tanto Lutero como los principales teólogos del luteranismo, como es el caso de Melancton, se fijaron en dos posibles líneas de argumentación para oponerse al Emperador: la teoría constitucionalista de Felipe de Hesse y la teoría del derecho privado de los juristas sajones<sup>184</sup>. La tesis de fondo era que si el emperador rebasaba los límites de su cargo, entonces podía argüirse que ya no era señor ni magistrado genuino y, por tanto, estaba permitido resistirle con las armas<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 19.232. También 13.155.

<sup>182</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 16.181.

<sup>183</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 18.207.

<sup>184</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 205.

<sup>185</sup> Sobre este asunto en Lutero y Suárez cfr. J. Abellán, «Dos visiones cristianas sobre la relación entre religión y política a comienzos de la Edad

En la *Advertencia a su amado pueblo alemán* de 1531 Lutero afirmaba que posiblemente los católicos estaban pergeñando una guerra y que en ese caso, como a magistrados ilegítimos, en la medida en que sus planes se apoyaran exclusivamente en la violencia, habría que resistirlos. Lo único que el pueblo hace en este caso es defenderse legítimamente. Melancton abunda y perfecciona la argumentación a favor de la resistencia.

Por el lado del constitucionalismo, Skinner hace responsables de la argumentación a Andreas Osiander y a Martin Bucer. En *Romanos*, 13, San Pablo sólo podía estar refiriéndose a los poderes que cumplan debidamente con su cargo. Skinner señala que:

«fue Calvino y no Lutero, quien se enfrentó a la crisis armado con poco más que una teoría de la obediencia pasiva; y que fue Lutero no Calvino el primero en introducir el concepto de la resistencia activa en la teoría política de la Reforma magisterial»<sup>186</sup>.

En opinión de Skinner, la revolución calvinista de 1550 se apoyó en la fuerza que los luteranos ya habían desarrollado contra el emperador emprendida por la Liga de Esmalcalda después de 1546.

Skinner no duda en afirmar taxativamente la influencia de esta corriente teológico-jurídica de pensamiento en los *Two Treatises* en lo relativo al derecho de resistencia:

«La teoría de la revolución popular desarrollada por los calvinistas radicales durante el decenio de 1550 estaba destinada a entrar en la corriente principal del pensamiento constitucionalista moderno. Si miramos más de un siglo adelante, a los *Dos tratados de gobierno* de John Locke —el texto clásico de la teoría política calvinista radical—, veremos defender el mismo conjunto de conclusiones, y hasta un grado notable, con los mismos argumentos»<sup>187</sup>.

---

Moderna», en M. Herrero, *Religion and the Political*, Olms, Hildeheim/Zúrich/Nueva York, 2012, pp. 127-145.

<sup>186</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 213.

<sup>187</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 246.

Según Skinner, la teoría moderna de la resistencia fue articulada por primera vez por los hugonotes durante las guerras religiosas francesas en la segunda mitad del xvi. Fue después recogida por los calvinistas de los Países Bajos y de ahí pasó a Inglaterra donde llegó a formar parte del trasfondo ideológico de la revolución inglesa de 1640<sup>188</sup>.

Los argumentos de la defensa de los hugonotes contra el absolutismo son muy cercanos al planteamiento del mismo Locke. Intentaron fundarse en argumentos de carácter puramente racional: la causa final de la república es el bienestar del pueblo. Y él está constituido fundamentalmente por sus propiedades, que son derechos inviolables. De modo que las matanzas de 1572 se interpretan como una privación deliberada de la vida y demás propiedades de los hombres por obra del gobierno, suponen, por tanto, un acto contrario al derecho inviolable de los hombres y los fines mismos de cualquier gobierno. El absolutismo monárquico es ilegítimo y hay obligación moral de resistirlo por la fuerza. En una argumentación de este tipo estarían de acuerdo tanto Felipe de Mornay como Teodoro de Beza<sup>189</sup>.

Existen, sin embargo, diferencias entre los tratados de escolástica hugonota, el calvinismo y el pensamiento de Locke: en primer lugar, ellos aún no tenían la idea de la resistencia como un derecho, como, sin embargo, propone Locke. Pero además, Locke reconoce el derecho de resistencia al cuerpo del pueblo o a cualquier hombre, mientras que los hugonotes seguían pensando en términos institucionales. Este derecho estaba restringido a los magistrados inferiores y a otros representantes elegidos y la razón es fundamentalmente un deber religioso.

En opinión de Skinner, al menos hay un autor anterior a Locke que da el paso a una versión no religiosa del derecho de resistencia y es George Buchanan (1506-1582), quien es mencionado por el mismo Locke en el *Segundo tratado* al quedar

---

<sup>188</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 247.

<sup>189</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, pp. 338 ss.

incluido en una cita de William Barclay, que Locke trae a colación<sup>190</sup>. Expresa una teoría radical de la soberanía popular que no concede ninguna superioridad a los magistrados sobre el pueblo y, por tanto, el pueblo puede deponerlos siempre que lo considere necesario<sup>191</sup>. En este contexto la resistencia apenas necesita ser justificada. Hacia 1580 también pensadores católicos como Juan de Mariana y Jean Boucher defendieron el tiranicidio<sup>192</sup>. Como trae a colación Skinner y cuenta Gilbert Burnet en *The History of My Own Times*, los argumentos de estos autores sirvieron a Cromwell para legitimar discursivamente la decapitación del rey Carlos I. Locke no hace más que seguir esta senda antimonárquica como señala Marshall<sup>193</sup>.

---

<sup>190</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 19.232.

<sup>191</sup> Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, p. 353.

<sup>192</sup> Aunque Skinner sugiera en el lugar citado que los argumentos de Mariana son similares a los de Buchanan, no está claro que haya tanta similitud. Como se puede deducir del libro de H. E. Braun, *Juan de Mariana and Early Spanish Political Thought*, Ashgate, Aldershot, 2007, más bien parece que la tesis sobre el tiranicidio que se atribuía a Mariana era inauténtica, es decir, era una falsedad divulgada por sus enemigos protestantes y antijesuítas. Por lo que respecta a Jean Boucher y a otros partidarios de la liga católica parece poco pertinente por parte de Skinner asemejar sus tesis a las de Buchanan en la medida en que sus argumentos son eminentemente religiosos y más similares a los de los hugonotes monarcómacos. Debo esta referencia bibliográfica a Juan Pablo Domínguez. Para un análisis de la cuestión del derecho de resistencia que enfrenta a Mariana y a la escuela tomista con la tradición europea cfr. C. Martínez Sicluna, *Guerra, moral y derecho*, Actas, Madrid, 1994. Un resumen de la teoría del tiranicidio de Juan de Mariana en C. Martínez-Sicluna, «La teoría del tiranicidio en Juan de Mariana», en P. Sánchez Garrido y C. Martínez-Sicluna, *Historia del análisis político*, pp. 241-267.

<sup>193</sup> J. Marshall, *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006, p. 53, piensa que el argumento en favor de la resistencia en el *Segundo Tratado* hay que entenderlo como un argumento a favor de la resistencia frente a la monarquía absoluta y los juicios que se llevaron a cabo en 1682-1683, momento en el que a su entender se escribió el tratado, p. 50: «Locke was probably, although not definitely aware of and involved in plans of resistance not merely from about late September to November 1682, in Alliance with his patron Shaftesbury, but even after Shaftesbury had fled to the Netherlands and died. I have argued in my *Locke: Resistance, Religion and Responsibility* that is probably that Locke composed

No sólo por relación a la prerrogativa, sino también por el derecho de resistencia, parece lícito que Dunn se refiera al «individualismo religioso» de Locke<sup>194</sup>. Sin embargo, como señala Marshall, no es claro lo que Dunn quiere decir con «individualismo religioso en este contexto»<sup>195</sup>. Él explora dos posibilidades: bien que signifique responsabilidad individual para buscar la verdadera religión, bien la responsabilidad para buscar y realizar los deberes morales. Supuestamente por alguno de estos dos motivos el individuo puede y debe resistir al soberano. Marshall aboga por el segundo, en la medida en que en el *Segundo tratado*, la *Commonwealth* es una sociedad política. Las creencias al no poder ser representadas públicamente tampoco tienen por qué verse afectadas por una extralimitación del poder. Sí, sin embargo, la búsqueda individual de las obligaciones morales en la medida en que el magistrado debe representar alguna de ellas por el bien de la sociedad. De todas formas, la opinión de Marshall es que ninguno de estos argumentos es suficientemente convincente. Más bien el derecho de resistencia se deriva del derecho individual a la autopreservación<sup>196</sup>. Es decir que en ningún caso la resistencia fue formulada por Locke para asegurar la tolerancia de su propia confesión<sup>197</sup>.

---

the greatest part of the *Second Treatise* in the dual context of 1682-83, firstly of legal moves against leading *Whigs* which posed a direct threat to their lives as they replaced the security of *Whig*-controlled grand juries with Tory juries which would indict and convict for treason on the slimmest of accusation, and secondly of actual planning of armed resistance from 1682 due to those actions by the Crown».

<sup>194</sup> En este sentido también argumenta J. Franzé, «Política y religión en Locke. ¿Cuál modernidad en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*?», pp. 194-196.

<sup>195</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 213.

<sup>196</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 219.

<sup>197</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, p. 291: «In its silence on toleration, and almost complete silence on resistance for religion, the *Two Treatises* were indirectly another work produced by Locke's anxious eclectic combination of elements of extremely Latitudinarian Anglicanism (now very close to Socinianism) and of independent thought».

Ashcraft defiende que el argumento de la resistencia tiene sentido en el contexto del *Segundo tratado*, una vez que la exclusión había fracasado y que Shaftesbury había decidido oponer resistencia efectiva al rey. Locke escribe esa parte para animar políticamente a la resistencia armada<sup>198</sup>. Pero sobre esta cuestión la discusión sigue abierta<sup>199</sup>.

---

<sup>198</sup> R. Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke Two Treatises of Government*, pp. 286-338.

<sup>199</sup> J. Marshall, *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, pp. 227 ss.



## IV

# La sociedad comercial como medio para la libertad

Una vez justificado el origen de la sociedad civil, Locke se apresura a designar su fin: El fin fundamental de la sociedad civil es proteger la propiedad, es decir: la vida, la libertad y los bienes<sup>1</sup>. Todo lo cual Locke considera que es inalienable para cualquier hombre. Esa defensa le es concedida a todo hombre por la ley de la naturaleza, dirá en el *Segundo tratado*<sup>2</sup>. En efecto, en *La ley de la naturaleza* había afirmado con claridad muchos años antes que «la máxima protección de la propiedad privada de cada hombre es la ley de la naturaleza»<sup>3</sup>. Locke ve en este germen de la ley de la naturaleza el principio y la posibilidad de toda justicia, que rechaza la utilidad egoísta como primer motor de la acción<sup>4</sup>.

En cualquier caso, la defensa de la propiedad y la libertad como conceptos inseparables no es una novedad radical del pensamiento de Locke, sino más bien un producto típico del pensamiento inglés y de la acción política del siglo xvii<sup>5</sup>.

El discurso pronunciado por Carlos I en el mismísimo patíbulo reconocía que la seguridad de la propiedad individual era un componente fundamental de la libertad inglesa: la libertad del pueblo inglés consiste «in having of government those laws

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.87.

<sup>2</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 9.123.

<sup>3</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, capítulo 8, p. 94.

<sup>4</sup> Sobre la escasez del uso del término justicia en el pensamiento de Locke cfr. R. Polin, *La politique morale de John Locke*, pp. 251-255.

<sup>5</sup> J. G. A. Pocock ha perseguido en sus escritos las consecuencias para el siglo xviii del hecho más transformador del siglo xvii en su opinión, a saber, que en las décadas que rondan 1688 la política sólo puede ser entendida como política de una sociedad comercial.

by which their life and their goods may be most their own»<sup>6</sup>. Por su parte la Revolución Gloriosa fue vista como el triunfo de la seguridad de la libertad y la propiedad de todos.

Desde el final de la Edad Media la propiedad tenía una importancia social muy grande en Inglaterra. Fueron varias las causas que contribuyeron a hacer de Inglaterra un país de pequeños propietarios. Lasalle señala fundamentalmente tres: el establecimiento del sistema de *Common Law*, la pronta desaparición del feudalismo y el protagonismo del parlamento en los acontecimientos del país<sup>7</sup>. En su opinión con el sistema de *Common Law* la defensa de la propiedad gravitaba sobre la competencia de los jueces del rey. Esto hizo que el sistema de *Common Law* se convirtiera en garante de la libertad del pequeño propietario frente a los abusos de los terratenientes feudales. Pero además la decadencia del feudalismo supuso la adquisición de las tierras de los grandes terratenientes por pequeños propietarios. Lo mismo ocurrió con las tierras de los señoríos eclesiásticos después del cisma anglicano, pues la Corona puso a la venta las tierras conquistadas a la iglesia católica. Ello hizo que la propiedad agraria estuviera distribuida a través de una red de pequeñas granjas y haciendas por todo el país. También la Corona facilitó propiedades a los Comunes por la ayuda que le prestaban. En este sentido, en la época de los Tudor y de los primeros Estuardo, la propiedad de la tierra estaba generalizada.

Como señala Pocock<sup>8</sup>, la propiedad, los Comunes y el *Common Law* se fueron asociando en una amalgama indiscernible que constituyó lo que se dio en denominar *The Ancient Constitution*, la cual, según Coke, suponía la sanción histórico-jurídica de la alianza entre la propiedad, el *Common Law* y los Comunes. Cualquier ataque a alguna de esas instituciones se entendía como una traición a la Carta Magna de 1215 y a las libertades que en ella estaban garantizadas. Según recoge Pocock, el principio que sacralizó Coke fue que ningún súbdito puede ser

<sup>6</sup> R. Lockyer, ed, *The Trial of Charles I*, Folio Press, Londres, 1974, p. 135.

<sup>7</sup> J. M.<sup>a</sup> Lasalle, *John Locke y los fundamentos de la propiedad*, Dykinson, Madrid, 2001, pp. 37 ss.

<sup>8</sup> J. G. A. Pocock, *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, pp. 36-65.



El paradigma económico mundial en los siglos XVII y XVIII estaba basado en la actividad agropecuaria y en la transformación de los productos para su comercialización, ésta muy limitada. En Inglaterra surgió una red de pequeños propietarios de granjas y haciendas gracias a la venta de las propiedades de la Iglesia Católica. Los arcaicos medios de producción, por ejemplo, el arado de reja de doble vertedera, no conseguía grandes rendimientos y agotaba la fertilidad de las tierras. Grabado de la Enciclopedia de Denis Diderot y Jean d'Alambert del siglo XVIII. Biblioteca Nacional de París. © Anaya.

privado de su propiedad o restringido en el disfrute de ella por una ley sin que medie su consentimiento. En aquel momento esto se entendió como un arma contra los Estuardo, en concreto, contra sus impuestos y sus tribunales especiales. La sostenida lucha que se mantuvo entre ambas partes culminó en la aprobación por Carlos I de la *Petition of Rights* de 1628 que subordinó la aprobación de los subsidios que Carlos I solicitaba para poder proseguir la guerra contra Francia a la votación del parlamento. Se generó entonces la disputa sobre el «ship-money», a la que me he referido en el capítulo tercero, al hacer

referencia a la cuestión de la legitimidad del poder. No cabe duda de que las controversias sobre la legitimidad fueron en gran medida alentadas por estas disputas sobre la propiedad.

Años más tarde, en la década de los 40, la propiedad volvió a ser el centro de las disputas cuando los *levellers* reclamaron que la participación en el parlamento no debía estar vinculada a los títulos de propiedad. Más bien para los *levellers*, la propiedad fundamental de todo hombre es su propia persona<sup>9</sup>. De hecho cuando Cromwell estableció el sufragio masculino excluyendo a los sirvientes y mendigos, los *levellers* lo aceptaron. La formulación de la propiedad de los *levellers*, indisociable de la capacidad personal y de la libertad, tenía el problema de no fijar hasta dónde se extendía esa propiedad. Esto atemorizaba a las clases más conservadoras de la sociedad.

La política restauradora de Carlos II, aunque como hemos visto se centró en los problemas generados por la «Exclusion Crisis», no dejó de tener sus derivaciones en las cuestiones de propiedad. Lo más extremo sucedió en 1670 cuando por la *Conventicle Act* colocó en manos de los magistrados la facultad de confiscar las propiedades de los disidentes.

A mediar en estas disputas va encaminada la teoría de la propiedad de Locke, una vez más favorable a la causa *whig*. Portador de esta herencia ideológica, lo relevante de su defensa de la propiedad es el modo cómo la fundamenta. La propiedad queda asociada al trabajo, ni solamente a la cantidad de bienes acumulados a través del tiempo, ni solamente a la capacitación personal sin ninguna mediación.

## 1. EL ORIGEN DE LA PROPIEDAD

El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* se ocupa de un modo central de la cuestión de la propiedad, aunque había incluido su consideración en *La ley de la naturaleza* como el fundamento de todo derecho.

---

<sup>9</sup> C. B. Macpherson, *La teoría del individualismo posesivo*, p. 124.

Uno puede preguntarse por qué se ocupa de ella justamente cuando está tratando de hallar una justificación para el gobierno. La propiedad es un elemento central de la sociedad civil porque supone el primer movimiento con el que el hombre, en su persona y en su acción, somete el mundo bajo el gobierno de la ley natural, un acto, por otra parte, que se supone comunitario desde el principio y no meramente individual<sup>10</sup>.

Es, por otra parte, el mandato de Dios a los primeros padres. Es, por tanto, una obligación moral y política en la medida en que construye la sociedad. Pues, como afirma Locke en *La ley de la naturaleza*, el llevar a efecto la ley de la naturaleza es lo que hace posible la sociabilidad<sup>11</sup>. Locke no está contraponiendo la propiedad como algo privado a la comunidad política, como algo público. Estas categorías no están en su planteamiento ni creo que se puedan derivar de él<sup>12</sup>.

Al comienzo del *Segundo tratado*, Locke refiere como esfera de lo propio de cada hombre, su propiedad: la vida, la salud, la libertad o las posesiones<sup>13</sup>. Pero acto seguido, en el capítulo tercero, señala:

«Aquel que, en el estado de naturaleza, arrebatase la libertad de algún otro que se encuentra en dicho estado debe ser considerado, necesariamente, como alguien que tiene la intención de arrebatar también todo lo demás, pues la libertad es el fundamento de todas las otras cosas»<sup>14</sup>.

Arrebatar la libertad implica arrebatar todo lo que con la libertad podemos poseer o llegar a poseer y que pertenece a

---

<sup>10</sup> Esta es la interpretación que prevalece en José M.<sup>a</sup> Lasalle, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, y a la que yo me siento más afín.

<sup>11</sup> J. Locke, *La ley de la naturaleza*, p. 12: «sin esta ley los hombres no pueden tener trato social o unión entre ellos».

<sup>12</sup> La tesis de la obra de A. Pezoa, *Política y economía en el pensamiento de J. Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997, sin embargo, cree posible articular el pensamiento de Locke a través de las categorías de lo público y lo privado. Desde mi punto de vista esa categorización para el análisis de la obra de Locke sobre la economía resulta muy forzada.

<sup>13</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 2.6.

<sup>14</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 3.17.

nuestra esfera personal. Podría parecer, por tanto, que la vida, la salud o las posesiones son determinaciones de la libertad.

En el capítulo séptimo del *Segundo tratado*, sin embargo, hace de la propiedad el término genérico que se especifica por los demás: «su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes»<sup>15</sup>. Así lo confirma en el capítulo noveno de este mismo tratado: «sus vidas, sus libertades, sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de propiedad»<sup>16</sup>.

Tully realza la diferencia que establece Locke entre hombre y persona para poder entender estas ideas sobre la propiedad<sup>17</sup>. El término persona se refiere a un agente libre, por tanto, autoconsciente y consecuentemente capaz de tener<sup>18</sup>. El criterio de la propiedad es la conciencia de haber realizado unas determinadas acciones, ser su autor. Esto equivale a ser su propietario. El ser propietario de las propias acciones hace posible la propiedad sobre lo que con ellas se obtiene. De ahí que la propiedad aparezca como el término más amplio, dentro del cual entran las posesiones, a las cuales, en numerosas ocasiones, denomina también propiedades, pero no sólo. Todo lo que concierne a la persona es su propiedad. La vida y la libertad, que lleva consigo la conservación de la propia vida, son las formas inmediatas de lo que un hombre experimenta como su propiedad. Forma parte de su propiedad además todo aquello que una persona puede añadir a su vida gracias a su acción libre. La amenaza de la libertad es siempre también una amenaza de toda propiedad que la libertad lleva consigo.

---

<sup>15</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.87.

<sup>16</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 9.123.

<sup>17</sup> J. Tully, *A Discourse on property*, pp. 104-107.

<sup>18</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 27, § 9: «(persona) ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como él mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe». También II, 27, § 26: «Tomo la palabra *persona* para designar el sí mismo. Dondequiera que un hombre encuentre aquello que él llama su sí mismo, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa las acciones y su mérito; pertenece, pues, tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices o desgraciados».

Hay una circularidad entre todas esas realidades que se constituyen como el núcleo inalienable de cada persona: son «derechos naturales», que se derivan no tanto de lo que el ser humano es, sino de la ley natural, del orden dispuesto por Dios para los seres humanos, en este caso, de su inclinación a autopreservarse<sup>19</sup>. Propiedad es todo aquello que de ser expropiado supondría un ataque a la preservación de la persona.

Al comienzo del *Segundo tratado* Locke ofrece tanto un argumento racional fundado en la ley de la naturaleza<sup>20</sup>, como un argumento teológico-político fundado en la revelación para defender la propiedad<sup>21</sup>. Por el primero la razón natural nos dice que, una vez que nacen, los hombres tienen derecho a su autoconservación y, por tanto, a «beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia»<sup>22</sup>. Desde luego no se puede decir que Locke perdiera interés en la ley natural con el paso del tiempo<sup>23</sup>. Más bien parece que sigue fundamentando su argumentación filosófico-política hasta el final.

La revelación por su parte nos dice en los salmos que Dios «ha dado la tierra a los hijos de los hombres». De lo cual Locke

---

<sup>19</sup> En este sentido no parece claro el juicio de L. Strauss sobre que Locke es un pensador del derecho natural, más que de la ley natural. L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, p. 248.

<sup>20</sup> Como señala J. Tully, *A Discourse on property*, p. 4, la deducción de la propiedad de la ley de la naturaleza la hace Locke transitando por el derecho natural de autopreservación.

<sup>21</sup> F. Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, p. 104 subraya esta misma idea: efectivamente Locke habla de una ley natural razonable que equilibra las obligaciones de los individuos con derechos imprescriptibles. Sin embargo, la voluntad de Dios permanece la fuente y el garante, tanto de los deberes como de los privilegios. Se apoya en la tesis de S. Goyard-Fabre en «L'hésitation conceptuelle du iusnaturalisme de Hobbes à Wolf», *Revue des Facultés de droit et de la science juridique*, III, 8, 1989, p. 61, quien ve en Locke, como en los demás pensadores iusnaturalistas de su época, una sistematización de la ley natural como modelo normativo teológicamente definido.

<sup>22</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.25.

<sup>23</sup> Esta es la visión de P. Laslett en la introducción a los *Two treatises*, o de Abrams, en la introducción a los *Two Tracts*. De mi opinión es J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 7; y J. W. Yolton, «Locke on the Law of Nature», pp. 477-498.

deduce que Dios, propietario de toda la creación, incluido el hombre, se la ha dado a la humanidad para que participe en común de ella y esto no sólo no excluye, sino que implica el que cada hombre pueda llegar a tener en propiedad una o más parcelas sin que haya un acuerdo expreso entre los miembros de la comunidad que asigne a cada uno una parte según algún criterio distributivo<sup>24</sup>. Si esto hubiera sido necesario a lo largo de la historia, los hombres se hubieran muerto de hambre. Hay una razón eminentemente práctica en no esperar el reconocimiento de una posesión por parte de la comunidad para considerarla como propia.

Quien primero llega y tiene el conocimiento suficiente para poseer algo, ese se hace con todo derecho su propietario, caso desde luego de que ese algo no tuviera ya otro propietario. El argumento que esgrime es que Dios, que ha dado la tierra a todos los hombres, también les ha dado la razón para que saquen el mayor provecho de ella. Y, si bien es cierto que nadie es propietario de lo que se encuentra dado originariamente en la tierra y por eso decimos que la tierra es dada a toda la comunidad, sí, sin embargo, es propietario particular del esfuerzo que él dedica a beneficiarse de aquello que se encuentra. Y esto en lo relativo tanto al usufructo, como a la posesión misma de la tierra. Con este argumento Locke da solución al problema que se plantea al comienzo del capítulo segundo del *Second Treatise* titulado «On Property»: cómo llega el hombre a tener una propiedad parcelada de lo que Dios dio en común al género humano.

La dialéctica entre privado y público, como se ve por el modo de plantear el problema, como decía, es ajena al pensamiento de Locke<sup>25</sup>. Su pregunta es más bien por la razón que justifica tener lo común de un modo particularizado, es decir, dividido en partes. La respuesta es sencilla: la propiedad particular comienza en el momento en que un hombre añade su esfuerzo

---

<sup>24</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.26

<sup>25</sup> Así lo afirma también taxativamente J. Tully, *A Discourse on Property*, Prefacio, p. X.

a alguna cosa, sacándola de ese modo del estado natural en el que se encontraba.

«La labor de su cuerpo y el trabajo producido por sus manos podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya. Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres»<sup>26</sup>.

Este es el texto clave. Su labor es propiedad del trabajador y esto es lo que él añade al mundo material, hasta el punto de llegar a incluirlo como parte de sí mismo. El término «labor», afirma Tully, era utilizado en el siglo xvii, fundamentalmente en los textos puritanos, para referirse a diferentes tipos de acciones que se hallan en el contexto de la vocación del hombre hacia Dios<sup>27</sup>. En este sentido, la «labor» aparece como un deber moral de conservación. Es una actividad moral. Es la forma de actividad moral característica del hombre y por eso es su deber.

En este contexto, se entiende que sea imposible para una persona enajenar su labor. Lo que un hombre libre puede vender a otro no es su trabajo, sino el servicio que se compromete a hacer a otro<sup>28</sup>.

En el momento en que vive Locke existía una «división social del trabajo», entendiéndolo por tal, como lo hace Braverman<sup>29</sup>, una concepción del trabajo en la que una misma persona es responsable de su concepción y ejecución. La organización

<sup>26</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.27.

<sup>27</sup> J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 109.

<sup>28</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 7.85: «Amo y siervo son nombres tan viejos como la historia, pero se ha dado a individuos de muy diferente condición. Pues un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir; y, aunque por lo común esto le hace formar parte de la familia de su amo y lo somete a la ordinaria disciplina de éste, sólo da al amo un poder pasajero sobre él, y exclusivamente dentro de los límites del contrato establecido entre ambos».

<sup>29</sup> H. Braverman, «Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century», *Monthly Review Press*, Nueva York, 1974, p. 72.

capitalista del trabajo, por el contrario, separa ambos aspectos del trabajo dividiendo en numerosas partes la ejecución. Esto le hubiera parecido a Locke una aberración. Sería un modo de destruir la identidad personal, como se hace con un esclavo o un vasallo. Teniendo esto en cuenta, como señala Tully, no se puede imputar a Locke el haber asumido la forma capitalista de trabajo como algo justificado<sup>30</sup>.

El fundamento de la propiedad viene dado con el hombre mismo, en la misma medida en que toda persona es dueña de sí misma, de sus acciones y de su trabajo:

«De todo lo cual resulta evidente que, aunque las cosas de la naturaleza son dadas en común, el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el gran fundamento de la propiedad. Y todo aquello que vino a constituir la parte mayor de lo que él empleó para procurarse apoyo o comodidad cuando los inventos y las artes mejoraron las cualidades de vida, fue completamente suyo y no perteneció comunitariamente a los demás»<sup>31</sup>.

Cierto es que el hombre es propiedad de Dios, pero cada ser humano tiene abierta la posibilidad de hacerse dueño de sí mismo y es justamente esto lo que le capacita para el dominio. El dominio de las cosas es correlativo al mismo acto de conocer, un atributo ineludible de la persona. La misma lógica del acto de conocer es adquisitiva en la medida en que requiere esfuerzo y trabajo<sup>32</sup>.

Aunque lo que la naturaleza ofrezca como materia prima al esfuerzo humano sea común a toda la humanidad, el mismo esfuerzo que se pone y que es lo que genera verdaderamente el

<sup>30</sup> J. Tully, *A Discourse on property*, p. 142.

<sup>31</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5. 44.

<sup>32</sup> J. M.<sup>a</sup> Lasalle expresa de la mejor manera esta idea: «La profunda radicalidad del planteamiento lockeano estriba en la íntima conexión que traza entre los mundos intelectual, moral y material: entre la existencia de una propiedad interna, que es el fruto de una apropiación racional de los resortes motivacionales y las pasiones que actúan sobre el comportamiento humano, y una propiedad externa que es la plasmación material de ese dominio íntimo que alcanza la persona con la consecución de esa consciencia de sí mismo que hace posible todo lo particular». *John Locke y los fundamentos de la propiedad*, p. 19. También pp. 76 ss, donde Lasalle desarrolla extensamente esta idea.

beneficio relevante, es propio de cada hombre, es completamente suyo. El valor intrínseco de una cosa es su grado de utilidad para la vida de un hombre, dirá Locke<sup>33</sup>. Se determina como «valor» aquello que el trabajo de un hombre añade a alguna cosa<sup>34</sup>. Lo que el hombre hace mediante su trabajo y su resignificación del mundo, por tanto, fundamentalmente es generar valor<sup>35</sup>. Y ese valor añadido es lo que consolida su propiedad.

Polin juzga que lo que Locke pretende no es revalorizar el trabajo, sino justificar la propiedad particular<sup>36</sup>. Y añadido yo, por el valor que genera no sólo para sí mismo, sino en sí, es decir, para todo hombre en relación con algún tipo de bien. El aspecto comunitario de la propiedad está en el origen, pero también en el fin. El fin del disfrute comunitario de la propiedad es el aprovechamiento para el justo ordenamiento de los bienes que Dios ha concedido a la humanidad. Y ese aprovechamiento no puede ser más que particular en la medida que tiene como medio el trabajo de cada hombre.

La razón para justificar el origen de la propiedad particular que se deduce del orden natural sigue vigente, en opinión de Locke, en la sociedad política. El hecho de que se instaure un gobierno para juzgar los delitos no afecta a la legitimación de la propiedad particular<sup>37</sup>.

Ahora bien, del mismo modo que la ley de la naturaleza prescribe un derecho de propiedad particular, prescribe en un

---

<sup>33</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.37. Kelly apunta que este concepto provenía de la escolástica y de ningún modo puede interpretarse como «valor permanente». Más bien es la capacidad inherente a un objeto de ejecutar ciertas funciones; de ahí que también lo denomine valor de uso. Teniendo en cuenta su propia epistemología podría caracterizarse como un «poder pasivo», una cualidad que permite a un objeto el afectar a otro; mientras que el valor de cambio es una cualidad secundaria o relativa al intercambio posible. P. H. Kelly, *Introduction to Locke on Money*, Clarendon, Oxford, 1991, p. 83.

<sup>34</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.40: «es el trabajo lo que introduce la diferencia de valor en todas las cosas».

<sup>35</sup> Esta idea es la que posteriormente explotaron Adam Smith, la escuela de los economistas ingleses, la corriente hegeliana y el marxismo.

<sup>36</sup> R. Polin, *La politique morale de John Locke*, p. 269.

<sup>37</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.30.

segundo momento su limitación<sup>38</sup>: en el mismo párrafo en el que define el fundamento de la propiedad añade que un hombre puede apropiarse particularmente de ella «al menos cuando quedan suficientes bienes para los demás»<sup>39</sup>. Sin embargo, no insiste en esta limitación<sup>40</sup>. Más bien se detiene en la segunda: Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia hasta donde podamos disfrutarlas, argüirá invocando la primera carta de San Pablo a Timoteo (vi.17). De nuevo invoca la revelación para legitimar su posición filosófica.

«Todo lo que uno pueda usar para ventaja de su vida antes de que se eche a perder será aquello de lo que le esté permitido apropiarse mediante su trabajo. Más todo aquello que excede lo utilizable será de otros. Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla»<sup>41</sup>.

Es una razón que está mirando, como lo hace el mismo Dios, al bien de toda la comunidad y al beneficio común y, por tanto, liga con la limitación anterior. Todo hombre puede y debe apropiarse de todo aquello que necesite para la vida, pero no de más. No por razón de que no pueda acumular beneficios, sino porque esa acumulación supone que hay bienes que se echan a perder.

Esta razón está suponiendo una tercera concreción de la ley de la naturaleza, a saber: que Dios, y consiguientemente la razón humana que fácilmente descubre este mandato de Dios, ordenó al hombre trabajar y con su trabajo someter la tierra para obtener

---

<sup>38</sup> J. Tully pone de tal modo el énfasis de la limitación de la propiedad por obra de la ley natural, que casi no se puede decir que exista en Locke un derecho de propiedad, sino más bien de usufructo que podría quedar invalidado si no atendiese a la supervivencia de toda la humanidad. *A Discourse on Property*, pp. 124-130.

<sup>39</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5. 30.

<sup>40</sup> De ahí que J. Waldron, subestime ese aspecto de la limitación de la propiedad, que sería aplicable solamente a momentos de apropiación originaria, pero no después. Por otra parte la cláusula «al menos» que establece Locke, no excluye que pudiera darse también en otros casos. J. Waldron, *God, Locke and Equality*, Cambridge University Press, 2001, pp. 151-187.

<sup>41</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.31.

de ella el mayor beneficio posible para su vida<sup>42</sup>. De ahí que en sí misma esta acción no puede ser nunca considerada una injuria contra hombre alguno, sino más bien, obediencia al mismo Dios. La única injuria contra la ley de la naturaleza según este mismo principio es que haya bienes que perezcan en la posesión de alguien que no ha sido capaz de hacer uso de ellos<sup>43</sup>. Esto sucede no sólo por la capacidad limitada de gasto en presente que tiene un hombre, sino también por el carácter perecedero de muchos de los bienes que un hombre necesita para vivir y que impide su acumulación. Ahora bien, el problema mismo no es la acumulación de propiedades, sino el que a causa de esa acumulación se haga un mal uso de ellas hasta el punto de que se pierdan. Tras este comentario, está la idea de que si bien el hombre puede usar particularmente del dominio común, su parcela, su propiedad, no pierde la referencia a la comunidad<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.32.

<sup>43</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.37.

<sup>44</sup> En este aspecto de la teoría sobre la propiedad de J. Locke, ve J. Tully, un eco de la doctrina tomista desarrollada en la Escuela de Salamanca durante el siglo xvi, en las obras de Vitoria, Soto, Molina y Suárez. Según la tesis tomista, si el *dominium* implica el control exclusivo sobre un objeto, entonces sólo Dios tiene dominio absoluto sobre las sustancias. Ahora bien, en la medida en que el dominio signifique un uso, sin poder para alterar su sustancia, entonces, esto si es propio de las criaturas. Y es necesario para su preservación. Santo Tomás, *STh.*, II-II, 62-66. Estos argumentos, en opinión de Tully debieron de llegar de algún modo a Locke a través de Suárez, debido a la semejanza de sus argumentaciones; aunque no consta que Locke haya leído a Suárez. Hasta tal punto es así que Tully descubre un paralelismo entre la diferencia que establece Suárez entre el «*ius in re*», derecho establecido sobre alguna cosa y el «*ius ad rem*», derecho a una cosa, y la distinción de Locke entre *property in*, lo que está ya en posesión, y *right to*, lo que tenemos derecho a poseer. El *revival* del tomismo surge en oposición a la teoría de los derechos subjetivos de Ockham y Gerson con el objeto de proveer a la filosofía política de una fundación más objetiva. Quien rompe con la tesis tomista será Grocio, para quien el dominio será identificado como propiedad exclusiva, en la medida en que sólo se puede hablar de dominio cuando existe de hecho una ocupación. Desaparece entonces la idea del dominio común del mundo por parte del hombre. Pufendorf no hará más que acelerar en el mismo sentido, restringiendo la idea de dominio a la de propiedad privada. Aquí la propiedad no es un derecho de uso, sino un derecho sobre la sustancia de la cosa. Según esto, el hombre tiene derecho a dominar el

Cierto que todo esto permanece bajo la condición de que existen bienes suficientes para toda la comunidad humana, es decir, bajo la condición de que «hay cantidad suficiente»<sup>45</sup>. La posibilidad de apropiación de cada hombre es limitada por la naturaleza misma de su capacidad. De ahí que, en unas condiciones en las que aún no se había inventado un medio de acumulación, como posteriormente lo será el dinero, siempre haya cantidad suficiente para los demás. En esta situación se producen muy pocas luchas por la propiedad<sup>46</sup>.

Locke está pensando aquí en un caso como el del momento originario en el que la tierra comenzó a poblarse, en el que hay «tierras comunales» no ocupadas aún por nadie y sobre las cuales no se había hecho una apropiación conjunta. Se puede entender así también el momento de la conquista de un territorio vasto en el que apenas hay asentamientos humanos. Locke asimila esta situación a la de América del norte, donde el avance de la frontera estaba condicionado por la capacidad de apropiación de los hombres<sup>47</sup>.

No es el mismo caso que el de lugares como Inglaterra en el que las tierras, en las que vive mucha gente con dinero y comercio, llegaron a ser comunales mediante un pacto. Es decir, si se entiende que la apropiación originaria de la tierra se realizó de modo conjunto, entonces nadie puede apropiarse de una parcela sin el consentimiento de todos los co-propietarios. En este caso el elemento político entra a estipular la propiedad<sup>48</sup>. En el

---

mundo absolutamente. Se distingue de Grocio en que para él no hay derechos naturales sobre las cosas, sino sólo convencionales. La idea de Locke está lejos de estas: el hombre simplemente tiene el privilegio de usar el mundo, el cual no es propiamente suyo, y debe usarlo sin abusar de él con el propósito de preservarse y ser feliz. J. Tully, *A Discourse on Property*, pp. 65-79.

<sup>45</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.32.

<sup>46</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.36.

<sup>47</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.36.

<sup>48</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.38: «no hubo por lo general ninguna apropiación fija de la tierra utilizada hasta que las familias se establecieron reunidas en grupo y construyeron ciudades; y entonces por consentimiento, fijaron los límites de sus respectivas parcelas y acordaron marcar límites entre la propia y la del vecino; y mediante leyes internas, estipularon lo que era propiedad entre los componentes de un mismo cuerpo social».

contexto de esta posibilidad, los terrenos comunales pertenecen en común a algunos hombres, aquellos que formaban parte de la comunidad que pactó originariamente, pero no a toda la humanidad. El argumento de legitimación de la propiedad es diferente del primer caso. Ahora no basta con haber aplicado el trabajo a alguna cosa y no acumular más de lo que se pueda conservar adecuadamente sin desperdicio, sino que una propiedad es legítima si el gobierno de la comunidad política lo estipula así. Ciertamente que el modo de estipularlo, deberá seguir esa misma razón natural.

En este punto vuelve a insistir Locke en que la tierra se dio al conjunto de la humanidad y, por tanto, a cada uno de los hombres, y no a Adán y sólo a los demás hombres por herencia. De ahí que cada uno pueda tener un derecho individual a su parcela para su uso particular<sup>49</sup>.

El cambio más importante en el argumento de legitimación de la propiedad aparece en el momento en el que se adjudica una representación dineraria al valor que añade el trabajo. Entonces adviene un modo completamente distinto de organizarse la propiedad con consecuencias patentes en la sociedad civil.

Al menos son, por tanto, tres las «situaciones de propiedad» en las que se puede encontrar un hombre, tal como contempla Locke la cuestión: el momento originario de población de un territorio en el que hay terrenos comunales, la propiedad en el seno de una comunidad política en que no los hay y la situación de la propiedad una vez que existe un medio de cambio como es el dinero. En cada uno de estos momentos, los argumentos para legitimar la propiedad particular son diferentes, aunque, procuran seguir siempre unos mismos criterios: sacar el mayor rendimiento de los bienes que el creador ha puesto para nuestro

---

<sup>49</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.39. Vuelve aquí al contexto del *First treatise* y a la crítica a Filmer en este aspecto de la justificación de la parcelación de la propiedad comunitaria originaria. En opinión de J. Tully, *A Discourse on Property*, p. 64, el interés de Locke no es sólo refutar a Filmer y ofrecer una alternativa a su posición, sino el revisar la teoría de la ley natural y de los derechos naturales con objeto de responder a la crítica de Filmer al tratamiento de la propiedad en Grocio.

beneficio y que haya una cantidad suficiente para todos los pobladores de la tierra, es decir, que los bienes estén suficientemente distribuidos. Estos argumentos no son tanto progresivos, como si la opinión de Locke hubiera variado con el tiempo, como ajustados a las diferentes circunstancias.

## 2. EL VALOR DEL DINERO

La propiedad, es decir, la posesión de algo con el añadido del valor del trabajo que un hombre ha puesto en ello, se sustituyen a partir de un determinado momento por el dinero: «una pieza de metal amarillo inoxidable e incorruptible»<sup>50</sup>.

Con el dinero desaparece el límite a la acumulación; siempre puede ser gastado en un tiempo futuro dado que no se «echa a perder».

«Así fue como se introdujo el uso del dinero: una cosa que los hombres podían conservar sin que se pudriera, y que, por mutuo consentimiento, podían cambiar por productos verdaderamente útiles para la vida, pero de naturaleza corruptible»<sup>51</sup>.

Lo útil para la vida es corruptible, sólo un medio incorruptible permite la acumulación y, además, asegura la vida en el futuro. La acumulación ilimitada legitima la desigualdad en la propiedad en la medida en que ya no contraviene la ley de la naturaleza por la cual ningún hombre puede «echar a perder bienes», que en su origen habían sido destinados a la comunidad. Pero, por otro lado, y para hacer posible la segunda condición de la legitimidad de la acumulación —«que haya suficiente para todos»<sup>52</sup>—, hace no solo posible, sino necesaria la aparición de la sociedad comercial.

Si bien es cierto que con la acumulación que permite el dinero surgen las desigualdades en la propiedad, esta situación no

<sup>50</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.37.

<sup>51</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.47.

<sup>52</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.32.

aparece ante los ojos de Locke como una situación de injusticia, sino más bien, como una consecuencia de la justicia natural que da a cada uno el fruto de su trabajo. Dos son los remedios que propone a la desigualdad que genera un desequilibrio en la sociedad, ambos fundados en la virtud: la caridad y el comercio. Por un lado la caridad: el hombre que tiene menos, tiene derecho a los bienes de otro, pero depende de su benevolencia<sup>53</sup>. El comercio se muestra, como veremos en seguida, el mejor medio de distribución de la riqueza en esta nueva situación. Es la forma más efectiva de que no se acumule el dinero sin necesidad de depender de la benevolencia. La sociedad política, sin embargo, nunca debe adueñarse de esta función distributiva a no ser por el consentimiento de cada uno de los propietarios.

Gracias a que los hombres pueden cambiar por oro y plata la tierra que no dan abasto a cultivar para que otro la cultive, pueden seguir siendo propietarios de ella. Esta es la argumentación de Locke para la justificación de la desigualdad:

«[...] los hombres han acordado que la posesión de la tierra sea desproporcionada y desigual. Pues mediante tácito y voluntario consentimiento han descubierto el modo en que un hombre puede poseer más tierra de la que es capaz de usar, recibiendo oro y plata a cambio de la tierra sobrante; oro y plata pueden ser acumulados sin causar daño a nadie, al ser metales que no se estropean ni se corrompen, aunque permanezcan mucho tiempo en manos de sus propietarios»<sup>54</sup>.

Esta desigualdad en la propiedad pertenece al mundo natural, que es el que puso en marcha el dinero. Originariamente «el derecho y la conveniencia iban unidos»<sup>55</sup>. El tácito consentimiento del que habla en ese texto no implica inmediatamente una sociedad política, es decir una autoridad sobre la comunidad, puesto que ésta, como hemos visto en el capítulo anterior requiere de un consentimiento explícito, pero sí un cierto tipo de sociedad, la sociedad comercial.

---

<sup>53</sup> J. Locke, *Primer tratado*, 4.42.

<sup>54</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.50.

<sup>55</sup> J. Locke, *Segundo tratado*, 5.51.



El carácter insular de Gran Bretaña la situó en las rutas comerciales marítimas, propició el incremento del comercio y permitió el surgimiento de un nuevo paradigma económico basado en el intercambio de mercancías y en la generación de valor de las mismas, generando un mercado de oferta y demanda superior al de los intercambios comarcales. Así se formó el embrión de la economía moderna y de la futura revolución industrial.

Pintura de 1670 de Gerard Dou. National Gallery de Londres. © Anaya.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las consideraciones que hará Locke en sucesivos escritos sobre la sociedad comercial se sitúan en un contexto político interestatal. Quien se enriquece con el intercambio no son directamente los individuos, sino las naciones, las comunidades, y precisamente por ello los individuos. El comercio nos sitúa en un contexto de economía política, más allá de la economía familiar o del enriquecimiento individual.

De esto no se puede deducir, sin embargo, que la aparición del dinero fuerce a la salida del estado de naturaleza. Más bien son fenómenos correlativos sin implicación causal directa. Para la aparición del dinero, como acabo de mencionar, basta un tácito consentimiento, algo que no es suficiente para la aparición de la sociedad política.

Eso sí, una vez que aparece la sociedad civil establece leyes civiles, más allá de la ley natural siempre vigente, que regulan el derecho de propiedad y la posesión de la tierra. En qué consista o deba consistir esta regulación es algo que Locke no explicita. De ahí que se puedan hacer interpretaciones extremas de este aspecto, como la de Tully, que contradicen desde mi punto de vista prácticamente el espíritu de todo lo que Locke expone sobre la propiedad. Desde su punto de vista, con la inauguración de la sociedad política la propiedad experimenta un cambio de signo y pasa a ser toda ella propiedad del Estado que posteriormente distribuirá a cada ciudadano igualitariamente conforme al *ius ad rem* originario que tenían sobre las cosas del mundo. En este sentido, el origen de la comunidad política sería un nuevo comienzo en la propiedad<sup>56</sup>. A pesar de la literalidad de los pasajes que cita en su favor, en los que Locke habla de la fijación por parte de los Estados de los territorios respectivos y de la regulación de los derechos de propiedad, hay que decir que con ello Locke parece estar refiriéndose a que el total del territorio de una comunidad lo forman las propiedades particulares de sus miembros que no transfieren incondicionalmente la propiedad a la autoridad política. Más bien ella se

---

<sup>56</sup> J. Tully, *A Discourse on Property*, pp. 164-165.

compromete a asegurar su propiedad particular. De ahí que en esos pasajes del *Second Treatise* se hable en este caso de la propiedad de la tierra solamente y se excluyan tanto los bienes muebles como el dinero, como acertadamente señala Lasalle<sup>57</sup>.

La aparición del dinero, por tanto, posibilita un régimen comunitario de desigualdad de la propiedad y con él la aparición de la sociedad comercial. Ésta lleva consigo no sólo un intercambio de mercancías, sino la consideración del dinero mismo como mercancía o mejor dicho, según la misma metáfora de Locke, como si él mismo fuera «tierra para arrendar». Lo que produce este nuevo medio es el aumento del volumen de riqueza disponible para toda la humanidad.

Con el dinero pudiera parecer que desaparecen los límites de la apropiación impuestos por la ley de la naturaleza. Sin embargo, esta sería una mirada superficial a la propuesta de Locke. Si en vez de poner la mirada en las grandes posesiones que se originan con la capacidad acumulativa, se pone la mirada en la sociedad comercial que permite el comercio, si bien desaparece el límite de la propiedad referido al aprovechamiento posible, toma su protagonismo el otro límite, la importancia de que haya suficiente para toda la humanidad. La sociedad comercial posibilitada por el dinero, le parece a Locke el mejor medio de distribución de la riqueza a toda la humanidad. Y de nuevo al considerar las leyes del intercambio de dinero le aparecen leyes «naturales».

Es la consideración del interés que se ha de pagar por «arrendar» el dinero, lo que hace tomar la pluma a Locke una vez más. De la consideración de una cuestión acuciante en la Inglaterra de la década de 1660, surgirán sus primeros escritos monetarios que serán continuados en la década de los noventa.

Como hemos visto en el primer capítulo, el hecho de que alrededor de 1668 Ashley fuera nombrado miembro del Comité del Consejo Privado para el Comercio y las Plantaciones y miembro principal de los Lores Propietarios de California fue algo decisivo para que Locke tuviera experiencia de las cuestiones

---

<sup>57</sup> J. M.<sup>a</sup> Lasalle, *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*, p. 354.

comerciales. En 1668 Locke de hecho fue nombrado secretario de los Lores Propietarios de California.

Estas cuestiones se volvieron a hacer presentes en el curso de la vida de Locke años más tarde con la subida al trono de Guillermo de Orange, cuando en 1690 vino a formar parte del Departamento de Comercio del Rey Guillermo y participó en la reorganización de la Junta de Comercio entre 1695-1696<sup>58</sup>. Locke estuvo encargado entonces de preparar una nueva legislación para arbitrar el comercio<sup>59</sup>. Fue en esta última etapa en la que se decidió a publicar lo que hoy conocemos como sus escritos monetarios. Como se ve, el interés de Locke por el comercio no es flor de un día.

Dos polémicas de política económica diferentes son las que estarán en el origen de los dos escritos centrales sobre el dinero. La primera se arrastraba desde la crisis de 1660 en Inglaterra. Preocupaba la disminución del comercio exterior de Inglaterra frente a los éxitos de Holanda. La gran discusión se centró en la necesidad o no de regular los tipos de interés. En aquel primer escrito Locke disputaba con el gran defensor de la regulación gubernamental que era J. Child en sus *Brief Observations Concerning Trade and Interest of Money* (1668).

La segunda toma ocasión de una nueva crisis, la surgida en Inglaterra después de la guerra de los Nueve Años entre 1688 y 1697, y que daría lugar en 1696 al *Great Recoinage*. En este caso la disputa no se libraba en torno a los tipos de interés, sino a la cuestión de la reacuñación de la moneda. El disputante contra el que se dirigía en este caso Locke era W. Lowndes en su *A Report Containig an Essay for The Amendmēt of the Silver Coins* (1695).

Tanto una como otra constituían temas de discusión clásicos a lo largo del siglo xvii, entre 1620 y 1690<sup>60</sup>. El primer borrador

---

<sup>58</sup> Los detalles sobre la formación de esta institución están recogidos en P. Laslett, «John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698», *The William and Mary Quarterly*, Third Series, vol. 14, n.º 3, julio de 1957, pp. 370-402.

<sup>59</sup> P. H. Kelly, «Introduction», en *Locke on Money*, p. 13.

<sup>60</sup> P. H. Kelly hace una exhaustiva descripción del contexto de la discusión y de los disputantes en su *Introduction to Locke on Money*, vol. I, pp. 67 ss.

de sus reflexiones sobre los tipos de interés del dinero data de los años 1668-1674 y lleva por título *Some of the Consequences that are lile to Follow upon Lessening of Interest to 4 per Cent.* Fue la base del ensayo publicado solamente en 1692 con el título *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money.* En 1695 publicó *Short Observations on a Printed Paper, Intituled. For encouraging the Coining Silver Money in England and after for keeping it here.* En 1695 publicará otro nuevo escrito *Further Considerations Concerning Raising of the Value of Money.* Los tres panfletos vieron una segunda edición en 1696 bajo el título *Several Papers relating to Money,* lo cual nos da una idea de hasta qué punto Locke no varió su opinión sobre la no devaluación a lo largo de la crisis económica que sufrió Inglaterra. Como señala Kelly, además de estos tres panfletos, Locke escribió entre otras cosas acerca de la implantación de una industria de lino en Irlanda, sobre la previsión del socorro de los pobres para el *Board Trade* en 1697 y tres importantes artículos sobre naturalización, labor y justo precio<sup>61</sup>.

La habilidad de Locke para hacerse oír por el parlamento en aquel momento dependía fundamentalmente de dos personas: Sir John Sommers, leader *whig* y después Lord Chancellor y posteriormente Lord Keeper, y Sir Edward Clarke, jurista y miembro del parlamento por Taunton, Somerset, amigo desde 1670. Estos dos hombres se convirtieron en los últimos tiempos de la vida de Locke en su «pasillo de acceso al poder», en expresión de Schmitt, como antes lo hubiera sido Lord Ashley. A través de ellos los panfletos de Locke sobre el dinero se iban haciendo efectivos en la acción de gobierno<sup>62</sup>.

De los escritos de Locke sobre el dinero se deducen varias premisas relativas a la prosperidad de cualquier comunidad política, aunque él las aplicó específicamente a la Inglaterra de su tiempo. Son un signo de que su defensa de la libertad impli-

---

<sup>61</sup> P. H. Kelly, *Introduction to Locke on Money*, vol. I, pp. 2 y 3.

<sup>62</sup> Los detalles de cómo esto fue sucediendo se pueden leer en P. H. Kelly, *Introduction to Locke on Money*, vol. I, pp. 14 ss.

ca una defensa de la propiedad privada y del libre comercio, del que debe estar ausente la regulación estatal<sup>63</sup>.

### 3. LA SOCIEDAD COMERCIAL Y EL LIBRE MERCADO COMO FUENTE DE RIQUEZA

Una vez que la desigualdad de la propiedad se consolida socialmente gracias a la posibilidad de su acumulación en forma de dinero, el único modo de hacer frente a la distribución de la riqueza es el intercambio.

La política propugnada por Locke y por los *whig* se inclinaba a realzar la propiedad agrícola. La propiedad agrícola desempeñaba en su opinión un papel crucial en Inglaterra porque sostenía la actividad productiva. Los trabajadores eran tan importantes como la tierra, puesto que eran los únicos capaces de revalorizarla. Ahora bien, esto asegurado, Locke está convencido de que el comercio es el mejor modo de que la riqueza llegue al mayor número de personas sin contravenir su fundamento natural, a saber, que se haya aplicado un trabajo para sacar alguna cosa del estado en que se encontraba y que aquello que se obtenga no se pierda por una negligente acumulación.

---

<sup>63</sup> No me parece verosímil la precedencia que R. Polin concede a la propiedad sobre la libertad en el pensamiento de Locke como se puede leer en *La politique morale de John Locke*, p. 281. Más bien ha de entenderse, como se muestra en la lectura de sus obras, que la propiedad es una garantía de la libertad. Por otra parte cuando Locke habla de propiedad siempre hay que tener presente la circularidad entre: vida, libertad y posesiones. Quien ataca una de ellas, ataca a las otras dos. Tampoco me parece de recibo el hiato que establece Polin entre trabajo y dinero, como si el trabajo produjera el valor de los bienes y la justificación de la propiedad en un plano exclusivamente filosófico y en el plano real todo se jugara en el enriquecimiento artificial a través del intercambio de dinero, *La politique morale de John Locke*, p. 289. Me parece, por el contrario, que la argumentación de Locke conduce a una legitimación de la propiedad en todas las situaciones en las que esta se encuentre y, por tanto, en el momento en el que vive, en su forma dineraria. No se entiende en su planteamiento la desconexión entre el intercambio de dinero y la industria. Justamente esa relación es la que da lugar al tan elogiado comercio.

Desde su punto de vista el comercio es más favorable para la riqueza que la posesión de minas de oro o plata o que la conquista. La desventaja de lo primero es que es muy costoso trabajar las minas, más casi que el valor de oro o plata que se obtiene de ellas. Por su lado, las guerras que llevan a las conquistas son muy caras y con frecuencia la historia nos muestra que son la causa de las crisis de muchos países. Por lo tanto, dirá Locke:

«el comercio es la única vía que nos queda para obtener la riqueza o la subsistencia, porque es la que se ajusta naturalmente a nosotros, debido a las ventajas de nuestra situación y a la diligencia e inclinación de nuestras gentes, osadas y hábiles en el mar: por este motivo se ha mantenido la nación de Inglaterra hasta ahora, y el comercio, funcionando casi por sí mismo y con ayuda de las ventajas ya mencionadas, nos trajo la abundancia y la riqueza, y siempre ha colocado a este reino en un nivel igual o superior a cualquiera de nuestros vecinos»<sup>64</sup>.

Pero si el comercio es necesario para la producción de riquezas, el dinero lo es para el comercio. De ahí la necesidad de atraer dinero al país, sea poniendo el dinero de los fondos pres-tables en circulación, sea atrayendo dinero extranjero al propio país.

«Es verdad que pedir dinero en préstamo a interés a los extranjeros se lleva algo de nuestras ganancias; sin embargo, una vez que examinemos el asunto, nos daremos cuenta que nuestro enriquecimiento o empobrecimiento no depende en absoluto de pedir o no prestado a interés, sino exclusivamente de que nuestra importación sea mayor o menor que nuestra exportación de bienes consumibles»<sup>65</sup>.

La prioridad de la capacidad comercial para el enriquecimiento es absoluta en el pensamiento de Locke como se ve por este texto. No es nefasto endeudarse, siempre que el endeuda-

---

<sup>64</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, estudio prel. de Victoriano Martín, traducción de María Olaechea, Pirámide, Madrid, 1999, p. 63.

<sup>65</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 65.



El auge del comercio en Gran Bretaña generó el nacimiento, el desarrollo y la consolidación de casas y empresas dedicadas al cambio de moneda, a garantizar los pagos y prestar dineros a crédito con interés para financiar las actividades mercantiles. Inglaterra, y más concretamente Londres, se convirtió en un privilegiado centro mercantil y financiero orientado al fomento de la actividad comercial y a la creación de empresas de capital público y privado que propiciarían el nacimiento de su gran Imperio. Grabado inglés en color del siglo XVIII que representa la residencia oficial del Alcalde de Londres. © Anaya.

miento se utilice para obtener beneficios comerciales. Lo es en el caso de que se pida prestado sólo para hacer frente a los propios gastos. Esta última es una fuente de empobrecimiento seguro y creciente.

El comercio distribuye la riqueza, porque gracias a él el dinero circula moviéndose por su diferentes «ruedas»: el prestamista, el prestatario, la mano de obra, los intermediarios y los consumidores, cada uno de los cuales, además puede estar posicionado en más de una función, es decir, el trabajador es consumidor, el prestamista puede ser al tiempo trabajador, etc.

Y mientras se mantenga en movimiento, dirá Locke, «se reparte en su totalidad»<sup>66</sup>.

La gran ventaja del dinero es que «él mismo lleva la cuenta» de su distribución sin que sea necesaria la intervención de ninguna decisión gubernamental exterior.

«El dinero es necesario para toda clase de hombres, porque sirve tanto de unidad de cuenta como de depósito de valor y, por lo tanto, lleva por sí mismo las cuentas y la garantía de que quien lo recibe obtendrá nuevamente el mismo valor por él en cosas que necesite, cuando lo desee. Es una unidad de cuenta en virtud de su sello y denominación, y constituye una prenda debido a su valor intrínseco que es su cantidad»<sup>67</sup>.

La lógica del mercado es «real» y toda intervención exterior solo puede ser disfuncional y descompensar el sistema de la oferta y la demanda tanto de mercancías como de dinero, creando ficciones que llevan a la quiebra del mercado<sup>68</sup>. El dinero mismo, al fluir libremente de unas manos a otras, del mismo modo que las mercancías, equilibra sistemáticamente el sistema.

Aunque Locke no lo dice explícitamente en sus textos, parece existir una ley natural que regula la cantidad de dinero en circulación y la cantidad de mercancías, generando así el equilibrio comercial que hace posible que la riqueza no se concentre, es decir, que el dinero fluya con rapidez sin estancarse, lo cual de no ser así llevaría inmediatamente al colapso del sistema<sup>69</sup>.

Si Locke admite la desigualdad de la propiedad, siendo así que luchó denodadamente por la igualdad política, es porque está convencido de que el mercado es el mejor medio de distribución de la riqueza.

<sup>66</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 71.

<sup>67</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 71.

<sup>68</sup> Como señala R. Polin, *La politique morale de John Locke*, p. 291, William Petty precedió a Locke en la defensa del no intervencionismo estatal en su texto *Treatise on taxes and contributions* de 1662.

<sup>69</sup> Esta asunción es uno de los aspectos más criticados de la argumentación de Locke. Cfr. P. H. Kelly, *Introduction to Locke on Money*, vol. I, pp. 84-86.

#### 4. LA CUESTIÓN DEL PRÉSTAMO CON INTERÉS

Locke parte, por tanto, de la base de que es lícito prestar dinero a interés, precisamente porque es una condición del comercio y posibilita además la distribución de la riqueza:

«Por lo tanto, es evidente que aquel que tiene habilidad para el intercambio comercial, pero que no tiene dinero suficiente para practicarlo, no sólo tiene razones para pedir dinero prestado para llevar adelante su comercio y ganarse la vida, sino que tiene iguales razones para pagar interés por ese dinero, porque él, que tiene capacidad para la labranza pero no tiene tierra propia para destinarla a ella, no sólo tiene razones para arrendar la tierra, sino también para pagar dinero por su uso; por consiguiente, el pedir prestado dinero a interés es inevitable para algunos hombres, no solo porque lo necesitan los negocios y la constitución de la sociedad humana, sino también porque recibir un beneficio por el préstamo de dinero es tan equitativo y legal como recibir la renta de la tierra y más tolerable para el prestatario, a pesar de la opinión de algunos hombres muy escrupulosos»<sup>70</sup>.

En relación con el interés los partidarios de la reducción legal en la Inglaterra de los años 90, en concreto J. Child, argumentaban que cuanto más bajo fuera el tipo de interés más cantidad sería tomada a préstamo y el número de comerciantes competentes respecto del extranjero aumentaría. Aumentaría la liquidez y la posibilidad de comerciar, puesto que bajarían los precios.

Para rebatir estas proposiciones Locke distinguía dos valores del dinero, que se hallaban mezclados en las tesis de sus oponentes: uno era el precio pagado por tomarlo prestado y otro el tipo al que el dinero se intercambiaba por mercancías<sup>71</sup>. Las tesis de Locke en contra de la regulación se fundan en que en su opinión el interés como «el precio del alquiler del dinero» está determinado, como todas las demás mercancías por el número de compradores y vendedores, es decir, por la oferta y la demanda; y, por tanto, el regularlo de un modo extrínseco a esta razón falsea la economía de un modo, cuyas consecuencias no pueden determinarse completamente *a priori*.

<sup>70</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 85.

<sup>71</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, pp. 81-83.

Siendo así que comparte con sus opositores la premisa de que el aumento de la actividad comercial depende de la cantidad de dinero circulando en el comercio, sugiere que la regulación del interés a la baja reducirá el tipo de actividad en la medida en que, quienes tienen fondos reservados a la inversión, no se sentirán inclinados a arriesgar su dinero a un interés tan bajo.

La ley no puede determinar algo que sólo el intercambio privado entre el prestamista y el prestatario puede determinar en relación con el estado del comercio. Y es evidente que lo determina en proporción al beneficio que el prestatario obtiene del alquiler del dinero. De ahí que Locke diga que el precio del dinero en cualquier momento dado depende del «presente estado del comercio, dinero y deudas»<sup>72</sup>. Es decir, hay un «tipo natural de interés», que el gobierno político debe respetar. Define el tipo natural de interés como «aquel precio del dinero al que su actual escasez lo hace ascender naturalmente, sobre una distribución equitativa del mismo»<sup>73</sup>. Esta razón natural es la que hace posible que Holanda preste al 3 por ciento e Inglaterra al 6. Sería, desde su punto de vista absurdo, pensar que la mejora del auge del comercio holandés depende sólo de su tipo de interés, siendo así que su tipo de interés no es más que el resultado de la situación de su comercio y de la cantidad de dinero que, por ese motivo, fluye en su país<sup>74</sup>.

En *Some Considerations*, escrito a modo de consejos enviados por carta, Locke abre los ojos al rey sobre algunas de las consecuencias que podría llevar consigo la regulación del interés al 4 por ciento, es decir, a la baja, respecto del 6 por ciento que se venía considerando el precio de mercado. Y lo hace varias veces no de la misma manera, pero sí apelando a razones similares. En las razones a las que apela se va descubriendo hasta qué punto el respeto por parte del poder político a la libertad económica es la condición más importante de la prosperidad de un país.

---

<sup>72</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 56.

<sup>73</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 59.

<sup>74</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, pp. 113-115.

Las primeras consecuencias de una bajada artificial del interés son cinco, dos de las cuales son consecuencia de burlar la ley:

a) La bajada artificial del interés perjudicará a los más necesitados en sociedad, a saber, a quienes viven exclusivamente de su patrimonio en dinero: las viudas y los huérfanos, concreta. A ésta lista habría que añadir a quienes no son hábiles en las finanzas.

b) Incrementará la ganancia de los banqueros, hábiles para obtener el verdadero valor del interés, por encima del legal. Por otra parte, mucho dinero se concentrará en manos de los banqueros, puesto que todo aquel que pueda prestar dinero lo llevará al banco donde percibirá el interés legal con seguridad, no arriesgando su dinero al prestarlo a un particular a un interés tan bajo<sup>75</sup>.

c) Generará «perjuicio en la nación»<sup>76</sup>, en la medida en que se generen intercambios privados entre la gente y habrá algunos que serán engañados. Los hombres no son fiables en sus juramentos cuando su interés personal está en juego. Y esto es lo que ocurrirá por todos lados cuando haya que burlar la ley para obtener el precio real del interés. Ahora bien, señala Locke,

«La confianza y la verdad, especialmente en las ocasiones en que se da fe de ellas bajo solemne invocación al cielo mediante el juramento, constituyen el gran vínculo de unión de la sociedad. [...] será imposible que la sociedad subsista (si se disuelven estos vínculos de unión), y todo se romperá en pedazos y reinará la confusión»<sup>77</sup>.

Es decir, que tomar la decisión de regular el interés es para Locke tanto como atentar contra el fundamento de la sociedad misma, que es la confianza. Un supuesto subyacente a la enumeración de estas consecuencias es que la ley no se va a cumplir, porque la realidad del mercado es tan fuerte que se impone.

d) La bajada artificial del interés generará una desigualdad en la distribución de la riqueza y desalentará el préstamo. Será

<sup>75</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 59.

<sup>76</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 56.

<sup>77</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 57.

beneficioso para el comerciante que pide prestado: «si toma prestado al 4 por ciento y sus ganancias alcanzan el 12 por ciento, obtendrá un 8 por ciento y el prestamista un 4, mientras que ahora dividen el beneficio en partes iguales al 6 por ciento»<sup>78</sup>.

e) Definitivamente, dificultará el comercio, porque al ser necesario un determinado volumen de dinero para que se mueva el comercio, si una buena parte del dinero permanece inmóvil, es decir, sin ser prestada, disminuirá el comercio en la misma proporción. Esto producirá una desigualdad en la balanza comercial en relación con otros países y empobrecerá a Inglaterra.

Locke está convencido de que seguir la regulación natural producirá la distribución más eficiente del dinero disponible. Este es el argumento de legitimación de la desigualdad en la propiedad que lleva consigo la aparición del dinero: el hecho de que el mercado produzca una distribución eficiente del dinero de acuerdo con el esfuerzo de trabajo que ejerce cada uno de los miembros de la sociedad. La posibilidad de prestar el dinero hace posible que la propiedad de unos genere beneficios para otros y no falte a nadie lo necesario para sobrevivir, siendo así que se conserva la propiedad de cada uno.

Locke prevé una excepción a esta posición en dos circunstancias en las que en su opinión se podría poner un «techo legal» al interés, a saber: cuando se necesite un tipo de interés establecido para resolver los conflictos ante los tribunales en caso de deudas, cuando no lo ha establecido el contrato; y para proteger a quienes estén sometidos a la extorsión del poder de quienes trafican con dinero. Esto no sería necesario si el dinero estuviera en un gran número de manos, pero caso de que no fuera así, entonces:

«se podría admitir como razonable una propuesta dentro de ciertos límites, de manera que, por un lado, no se coma casi todas las ganancias de los comerciantes y mercaderes desalentando su trabajo, y que, por otro, no sea tan bajo que disuada a los hombres a arriesgar su dinero en manos de otros hombres, prefiriendo mantenerlo fuera

---

<sup>78</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 61.

del comercio antes que arriesgarse por tan poco beneficio. Cuando el interés es muy alto dificulta la ganancia del comerciante de tal manera que no pedirá prestado; cuando es demasiado bajo impide la ganancia del inversor, de manera que éste no dará dinero en préstamo, por lo que de ambas maneras es un obstáculo para el comercio»<sup>79</sup>.

## 5. EL PATRÓN UNIVERSAL DE CAMBIO COMO GARANTÍA DE CONFIANZA

Una tercera discusión en la que interviene Locke es la propuesta para devaluar la moneda de plata a resultas del valor de la plata en el mercado y con el fin de detener el deterioro del dinero corriente como resultado del recorte de la moneda, evitar la fundición de la moneda y finalmente detener las exportaciones de moneda<sup>80</sup>.

Después de analizar las consecuencias inmediatas que supondría la devaluación de la moneda, —como son la merma a todos los acreedores de un vigésimo de sus créditos y a los propietarios de un vigésimo de sus rentas perpetuas y así sucesivamente; la merma de todos los ingresos del rey en un cinco por ciento; el problema de volver a valorar todo lo relacionado con ella, como es el caso del valor del oro, etc.—. Locke rechazaba la devaluación por principio: la moneda de plata ha de tener un valor intrínseco porque de otro modo no podría funcionar como el valor absoluto a partir del cual todo es intercambiable. Evidentemente para Locke el comercio y la función del dinero deja de tener sentido sin un patrón inamovible que por su misma inmovilidad pueda funcionar como un patrón de trueque universal. Desde su punto de vista esta medida universal ha de ser material, en concreto, el valor intrínseco de un metal como la plata. Según la cantidad de plata los hombres miden el valor de todas las demás cosas. Locke opone al concepto de «valor intrín-

<sup>79</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 111.

<sup>80</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 135. Cfr. V. Martín, «Estudio preliminar», en *Estudios monetarios*, pp. 33-40.

seco», el de «valor nominal» y su tesis es que en el caso de las monedas de plata la denominación ha de atenerse al valor intrínseco<sup>81</sup>.

Evidentemente el que la plata sea ese punto de partida es algo puramente consensual:

«La humanidad se ha puesto de acuerdo en otorgar un valor imaginario al oro y a la plata en razón de su durabilidad, escasez y dificultad de ser falsificados y los ha convertido, por consenso general, en la prenda común, por lo que el hombre está seguro de recibir a cambio de ellos cosas igualmente valiosas que aquellas de las que se ha desprendido por una cantidad de estos metales»<sup>82</sup>.

Estas características hacen que no pueda ser definitivamente remplazado por la escritura:

«porque la letra, el bono u otra nota de reconocimiento de deuda que yo recibo de un hombre no será aceptada como prenda por parte de otro hombre, si no le consta que esa letra o bono sea verdadera o legal, o que ese hombre, que tiene una obligación conmigo, sea honesto y responsable y, por lo tanto, no tiene suficiente valor para convertirse en un depósito de valor corriente, ni puede convertirse en él por autoridad pública, como en el caso del traspaso de letras. Porque una ley no puede otorgar a las letras el valor intrínseco que el consenso universal de la humanidad ha reconocido a la plata y al oro»<sup>83</sup>.

En cualquier caso, la escritura siempre será una representación de la moneda. Y la moneda vale por su materialidad. En lugar de utilizar la paridad del poder adquisitivo de las monedas para explicar el tipo de cambio, se refiere al contenido en metal: «la paridad es un determinado número de monedas de un país que contienen una cantidad igual de plata que un cierto número de monedas de otro país»<sup>84</sup>.

De ahí que en *Further Considerations* Locke se entretenga en hablar de la necesidad de que todos los países se pongan de

---

<sup>81</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 128.

<sup>82</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 71. También *Further Considerations*, p. 169.

<sup>83</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 72.

<sup>84</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, p. 178.

acuerdo en la «fineza del patrón de plata», es decir, en cómo se lleva a cabo la mezcla<sup>85</sup>. Esto es fundamental para la equivalencia de cantidades del metal.

El punto de partida del consenso es lo que hace necesario el sello público en la moneda: «el sello se convierte en la garantía pública de que una pieza de cierta denominación tiene determinada cantidad de plata»<sup>86</sup>.

En el fondo, lo que se propone con la devaluación, es decir, con el cambio de denominación, en opinión de Locke, no es otra cosa que: «darle a una cantidad menor de plata el sello o la denominación de una mayor»<sup>87</sup>. Es, por tanto, un fraude. Pero además y fundamentalmente:

«La razón por la que el patrón no debe ser modificado es que la autoridad pública es garantía de todos los acuerdos legales. Pero los hombres son absueltos del cumplimiento de sus acuerdos legales si se altera la cantidad de plata en las denominaciones establecidas por la ley»<sup>88</sup>.

Con él, sin duda, se erosiona la confianza en la autoridad pública como garante de la propiedad y del cumplimiento de los contratos. Una vez más aparece la gran importancia de la confianza para el buen funcionamiento del mercado. Y parece que en una sociedad civil el gobierno político es el responsable de que se genere o no esa confianza. En este caso lo es a través del sello, pero también lo es en la fijación del interés, que de no seguir el precio del mercado erosiona la capacidad de cumplir los contratos por parte de los particulares. Es decir, el gobierno debe velar por que el interés que fija el mercado sea respetado. Lo cual no es lo mismo que fijar el interés.

En relación con el mercado libre, el gobierno político aparece como un garante externo de la confianza que el sistema necesita para funcionar. Sin embargo, nunca debe intervenir en su funcionamiento. No es posible, por tanto, una sociedad

---

<sup>85</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, pp. 171-172.

<sup>86</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, p. 171.

<sup>87</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 130.

<sup>88</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, p. 173.

comercial plena y desarrollada sin gobierno político. Si bien la sociedad comercial no necesita de él para generarse, sí es un elemento importante en su estabilización. Del mismo modo que la sociedad civil se genera en el estado de naturaleza para castigar del modo más razonable de acuerdo con la ley de la naturaleza, los abusos; del mismo modo los abusos que puedan originarse en la sociedad comercial se equilibran del mejor modo en la sociedad civil.

Todo en el mercado es movimiento y cambio excepto una sola cosa, el valor intrínseco e invariable de la moneda de plata. Sobre ese valor inmóvil se construye el resto del edificio que fluye constantemente.

De ahí que la solución que Locke proponga ante el recorte de la moneda o su fundición es que se permita que el dinero «valga sólo por su peso, hasta tanto sea reacuñado en su totalidad»<sup>89</sup>. Tanto el hecho de que las monedas recortadas desaparezcan del mercado, como que sean consideradas al precio de las más pesadas distorsiona el comercio. De ahí que haya sólo una salida, en su opinión, que desde luego, pasa por la no devaluación.

El razonamiento de Locke avanza en este asunto por principios y no por las consecuencias y tiene que concluir que es para él un tremendo misterio que la plata valga más fundida que en moneda y le acaba diciendo al rey: «es ininteligible a menos que la acuñación de vuestra casa disminuya el valor de la plata de ley»<sup>90</sup>. La única desconfianza en la plata acuñada sólo puede venir de la desconfianza en el posible recorte que hayan sufrido las monedas<sup>91</sup>. Es, por tanto, esto lo que hay que perseguir. Y ello se puede realizar sin devaluar la moneda.

En lo relativo a la teoría económica, en opinión de Kelly<sup>92</sup>, la posición de Locke es importante porque permitió transitar por ella en orden a un desarrollo posterior. Se puede decir que se halla entre el mercantilismo y la teoría clásica. Heredó la teoría

<sup>89</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, p. 176.

<sup>90</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Some Considerations*, p. 159.

<sup>91</sup> J. Locke, *Escritos monetarios. Further Considerations*, p. 186.

<sup>92</sup> P. H. Kelly, «Introduction», en *Locke on Money*, vol. I, p. 105.

del valor de la escolástica y de los escritores de la ley natural, pero fue capaz de insertarla originalmente en la dinámica de la oferta y la demanda. Su capacidad analítica supuso el paso previo para el desarrollo de los análisis económicos del siglo XVIII como los de Cantillon, Hume y Steuart, aunque efectivamente haya una insalvable discontinuidad entre ellos en el modo de argumentar. A juicio de Kelly los análisis de Locke se quedan en una perspectiva estática, en una comparativa de proporciones, pero no es capaz de analizar la interrelación dinámica de los diferentes sectores de la economía como lo harán los autores del XVIII<sup>93</sup>.

Parece claro que a Locke no le interesó en sí misma la economía, sino como una parte de la justificación de su sistema político y, una vez más, solamente en la medida en que tuvo que salir al paso de las acuciantes controversias de su propio tiempo.

---

<sup>93</sup> P. H. Kelly, «Introduction», en *Locke on Money*, vol. I, p. 91.



## V

# Epílogo

Muchas de las ideas y conceptos elaborados por John Locke son moneda común en la política de nuestro tiempo: la tolerancia, el consenso, el parlamentarismo republicano y la defensa de la propiedad privada y de la sociedad comercial como medios para la libertad.

También algunos de sus enemigos son comunes a lo que nuestro tiempo considera la corrección política: el patriarcalismo, la iglesia católica, el imperialismo.

Otros de los elementos centrales de su filosofía política, sin embargo, han sido abandonados o casi abandonados: la confianza en el valor natural de la moneda y el interés, la centralidad de la ley natural para guiar un orden estable de convivencia y el protagonismo de la religión en la consolidación de la obligación política.

Ahora bien erraríamos si pensáramos que esos tópicos significan hoy lo mismo que significaron en aquel momento. La historia no pasa sin dejar su huella en los conceptos.

Respecto de lo que heredamos podríamos decir que nuestra idea de tolerancia tiene algo que ver con aquella que diseñó Locke, pero se diferencia de ella en muchos aspectos. Para Locke la tolerancia no implicaba un permisivismo absoluto para dejar un espacio de no interferencia a cualquier manifestación de la libertad de acción, pensamiento y expresión, algo que podría quedar hoy recogido en la expresión «libertad de conciencia» o «libertad de pensamiento», sino fundamentalmente «libertad de culto». Lo que entonces se quería garantizar era la protección del ejercicio de la religión frente a las autoridades competentes.

Ya hemos visto que Locke fue cambiando su posición desde un juicio político radical contra el culto a un juicio más modera-

do sobre su tolerancia, al menos en los casos en que no supone una amenaza para el orden civil. Eso le hizo limitar la posibilidad de intervención del magistrado sobre el culto en los sucesivos escritos sobre la tolerancia. Esto es, por tanto, lo central de su concepto, y no tanto, como decía, la «libertad de conciencia», que es hacia donde en nuestros días ha derivado la «protección de la religión» frente a las pretensiones totalitarias de los Estados.

La conciencia, como he mostrado en el capítulo segundo, no es un «tema lockeano». El juicio político sobre lo favorable y desfavorable para el bienestar público prevalece sobre cualquier otro juicio y, por tanto, establece la censura, o en palabras de Locke, el límite de lo tolerable y, consiguientemente, el límite de la posible «prerrogativa» de la conciencia. La tolerancia no puede ni debe ser universal, sino que sólo es aceptable en las cuestiones de culto y doctrina, siempre que éstas no lleven aparejadas otros asuntos nocivos para el Estado. Su idea de tolerancia está, por tanto, asociada a las religiones como formaciones comunitarias de una práctica en torno a un cuerpo estable de doctrina. Sin ellas, pierde el sentido fundamental. La tolerancia de pensamientos, ideas y expresiones sólo puede ser considerada como una extensión de este núcleo central de lo que es susceptible de ser tolerado en una comunidad política.

También la cuestión del consenso se hereda en nuestra contemporaneidad no sin muchos matices diferenciales. Ciertamente también hoy en día el consenso es el único argumento de legitimidad válido para generar un poder, es decir, una comunidad política; sin embargo, esta cuestión se extiende hoy al cuerpo del derecho. Efectivamente en la filosofía de Locke, ese poder que se acuerda es fundamentalmente legislativo, pero el cuerpo de derechos y deberes que el legislativo emana no puede ser completamente fruto de una decisión, aunque esté consensuada, sino que debe concordar con la ley de la naturaleza. Locke comprende lo político en un contexto moral.

El decisionismo sobre el contenido mismo de la ley positiva que impera en nuestros Estados es completamente ajeno al planteamiento de Locke. La insistencia de Locke a lo largo de toda su vida sobre este punto es crucial para su lógica política:

sin un conjunto de ideas morales objetivas y sin la religión no se puede fundar ninguna comunidad política, porque no habría forma de generar en ella una obligación política. En esto nuestro tiempo no acuerda con Locke de ningún modo.

Nuestro tiempo, sin embargo, es más cercano a la derivación política del hedonismo y del escepticismo empirista que exhibe su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que como he comentado, es contradictoria con la base racional natural sobre la que necesita fundar la institución política. No conocemos las esencias de las realidades, tampoco podemos tener ideas completamente universales, no podemos acordar siquiera sobre el bien y el mal, sobre los cuales sólo nos guían nuestros deseos inmediatos; por tanto, carecemos de certidumbres morales. Sólo alguna ley nos puede orientar en orden a construir la sociedad y la comunidad política. En esta situación epistemológica, el único recurso para poder conocer la ley natural «universal» sería la religión revelada, pero nuestra sociedad es incrédula. Locke además nos avisa de que la mayoría de las veces la ley que orienta moralmente al pueblo llano es la ley de la moda. Este sí es el espíritu de nuestro tiempo: la ley civil no busca compadecerse con la ley natural guiada por la ley divina, sino con la ley de la moda, es decir, con:

«(la) aprobación o reprobación, alabanza o censura que por un tácito y secreto consenso, se establece en las diversas sociedades, tribus y conjunto de hombres en el mundo en virtud del cual varias acciones llegan a merecer crédito o descrédito entre ellos de acuerdo con el juicio, las máximas y los modos de cada lugar»<sup>1</sup>.

Esta ley es denominada por él también la «ley de la censura privada». Efectivamente el juicio moral y político en la esfera pública se ve dominado por la «censura privada». El bien común se ve sometido a la esclavitud del capricho individual, de la suma de las preferencias interesadas de los individuos. El consenso lockeano navega, como se ve, hacia un puerto muy lejano del que llegó Locke en su reflexión sobre la ley natural.

---

<sup>1</sup> J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II. 28. §10.

La mala prensa de la monarquía llega también hasta nuestras orillas. Las monarquías en nuestro tiempo se asemejan a los viejos muebles de decoración. En cualquier caso, no gobiernan. La voluntad de la mayoría y el equilibrio de los poderes han venido a ser según la misma lógica de Locke, el único modo legítimo de ejercer el poder. Aunque ciertamente la efectiva separación de los poderes en su radicalidad aún es una tarea pendiente. Hay otro elemento de su republicanismo que, sin embargo, ha tenido menos popularidad: el equilibrio que establece entre prerrogativa y resistencia. En último término el dar cabida a lo excepcional en la normalidad política. El bien común y la necesidad están por encima de la ley. Esto no se acepta fácilmente hoy en la lógica legalista del derecho «puro», que es ciega ante los elementos de la realidad cambiante y a las exigencias de la situación.

Una de las grandes novedades que introduce normativamente el pensamiento de Locke es la diferencia entre el gobierno político y la propiedad patrimonial. Hay quien confunde esta distinción con la dialéctica entre lo público y lo privado. No me parece, sin embargo, que esta sea su aportación. No creo que Locke negara que el desarrollo del comercio fuera un bien común o un bien público y, sin embargo, no debe ser una materia de intervención política, aunque efectivamente el fin del gobierno es protegerlo. El comercio como distribución de la riqueza generada a través del trabajo es una línea maestra que Locke ha dejado a la posteridad.

Como ha señalado reiteradamente Pocock, el gran cambio que se produce en el siglo XVII es que el poder político no va asociado a la posesión terrateniente, ni en general a la propiedad. La propiedad y el comercio han de correr por su cuenta sin la intervención del Estado. El poder político es otra cosa. Locke es un protagonista de esta historia. En él, además, esta defensa está ligada, como señalé en su momento, a la implicación de la propiedad con la libertad y la vida como un núcleo de defensa de lo que hoy comprenderíamos como dignidad humana e incluso como derechos naturales.

Finalmente hablemos de los enemigos. Locke asociaba de un modo particular a los tres: el patriarcalismo, el catolicismo y el imperialismo. Los enemigos siempre son concretos. También su

asociación es fruto de una época: la época en que las monarquías católicas quisieron dominar el mundo. Triste e injustamente la religión católica y su dogmática infalibilidad papal han quedado asociadas a ese imaginario histórico.

Con creces desde entonces el catolicismo ha mostrado que su interés no es político, hace varios siglos que el papa no dirige ejércitos, sino que más bien los intenta frenar. Con creces desde siempre las comunidades cristianas se ocupan de los más pobres, los misioneros mueren en las guerras solidarios de los nativos, hay miles de causas perdidas asociadas al empuje de la caridad de Cristo. Pero nuestro tiempo mantiene en muchas de sus representaciones del catolicismo la imagen del monarca católico persiguiendo a los herejes, la misma que Locke dibujó en sus escritos en el siglo XVII, no desde luego, sin un interés político, entonces probablemente justificado.

¿Cuál es el interés político de quienes sostienen esta imagen del «papismo», tan demodé, en nuestros días? Prefiero abstenerme de dar una respuesta e invocar aquí la imaginación del lector. Lo cierto es que desde el punto de vista de la doctrina católica no se sostiene la alianza de esos tres enemigos de Locke. El catolicismo no es intrínsecamente monárquico. Dios en el Antiguo Testamento hubiera preferido no dar un rey al pueblo judío como se puede apreciar en la lectura del libro de Samuel. Cristo, en el Nuevo Testamento no habla a favor ni en contra de ninguna forma concreta de gobierno. Tampoco es intrínsecamente imperialista desde el punto de vista político. No mueve a sus fieles a hacerse con el poder político, ni a procurar la invasión de tierras extranjeras, sino a vivir las bienaventuranzas. Tampoco lo es apostólicamente, pues la conversión sólo es fruto del camino interior de la propia libertad y no se puede lograr, por la lógica de su propio concepto, por la violencia.

Tentaciones de poder las han tenido muchos católicos, desde luego, pero también muchos protestantes, judíos, musulmanes y una gran cantidad de ateos y agnósticos. Todos probablemente por el mismo motivo: el ansia de dominio que alberga todo corazón humano. Pero ese deseo no está motivado por la religión. No confundamos el juicio.

John Locke, como dije en el prólogo, me parece un pensador de circunstancia. Un estratega político. Ciertamente las respuestas que dio a las cuestiones de su tiempo, que provocaron a su ingenio como un aguijón, son verdaderamente revolucionarias para el momento y solo pudieron llevarse a la práctica muchos años después. En este sentido, sin bien es cierto que su respuesta fue estratégica, lo que no fue es convencional.

Ciertamente, por encima de las coyunturas, Locke poseía algunas convicciones arraigadas, como es el caso de su fe en lo que él considera la «religión verdadera». Sin embargo, la mayor parte de las veces, su pensamiento está en función de la estrategia y eso es lo que le lleva a ir transformándolo en función de las necesidades políticas. De ahí los cambios y las contradicciones que nos salen al paso en la lectura de sus obras: el cambio en la opinión sobre la tolerancia del culto; los encontrados juicios que hace sobre la conciencia y su lugar como fuente de la moralidad; la contradicción entre su escepticismo y la firme convicción en la posibilidad de descubrir la ley de la naturaleza por la razón; el difícil equilibrio entre la defensa de la prerrogativa y la resistencia; el extraño papel que juega la interpretación de las Escrituras en todo su entramado lógico y su posición republicana que se corona en la restauración de Guillermo de Orange.

Como señala Dunn, la filosofía política de Locke es una filosofía de transición entre un «periodo en el cuál comenzaba a desaparecer la base religiosa para fundamentar la obligación política racional y la emergencia de una forma de sociedad humana racional, la cual aún no había aparecido y es dudoso que llegue a aparecer, ese periodo que ha sido y es aún en las sociedades occidentales el periodo de la teoría política burguesa»<sup>2</sup>.

No dudo de que la teoría política de Locke haya caminado a la instauración de lo que Dunn denomina una política burguesa, sin embargo, en mi interpretación, como he querido mostrar a lo largo de estas pocas páginas, la filosofía política de Locke en su presente fue la de un revolucionario republicano.

---

<sup>2</sup> J. Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 266



# Bibliografía

## 1. Obras de John Locke

Siempre que ha sido posible he utilizado las ediciones españolas de sus obras. Solamente he utilizado el original inglés en caso de que las obras no hubieran sido aún traducidas y, en algún caso, por la imposibilidad de disponer de la traducción española.

- LOCKE, J., *Two Tracts on Government*, introd., trad y ed. de P. Abrams, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- *La ley de la naturaleza*, estudio prel. y trad. de C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 2007.
- *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, estudio prel. y trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1999.
- LOCKE, J., FILMER, R., *Patriarca o el poder natural de los reyes y Primer libro sobre el gobierno*, edición bilingüe, estudio prel. de R. Gamba; traducción y notas de C. Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966.
- *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. y notas de C. Mellizo, Tecnos, Madrid, 1990.
- *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de E. O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- *La racionalidad del cristianismo*, trad. de L. González Puertas e introd. de C. Flórez Miguel, Ediciones Paulinas, Madrid, 1977.
- *Some thoughts concerning education*, introd. y ed. de J. W. and J. S. Yolton, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- *La conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos*, introd., trad. y notas de Á. M. Lorenzo Rodríguez, Anthropos, Barcelona, 1992.
- «Infallibility», en *Writings on Religion*, V. Nuovo (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2002.
- *Escritos monetarios*, estudio prel. de V. Martín, Pirámide, Madrid, 1999.

## 2. Bibliografía secundaria

- ABELLÁN, J., «Dos visiones cristianas sobre la relación entre religión y política a comienzos de la Edad Moderna», en M. Herrero, *Religion and the Political*, Olms, Hildeheim/Zúrich/Nueva York, 2012, pp. 127-145.
- ASHCRAFT, R., «Faith and Knowledge in Locke’s Philosophy», en J. W. Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Nueva York, 1969, pp. 194-223.

- ASHCRAFT, R., *Revolutionary Politics & John Locke Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- AURELL, M., *Des chrétiens contre les croisades. xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècle*, Fayard, París, 2013.
- BAGSHAW, E., *The Great Question Concerning Things Indifferent in Religious Worship*, H. Hall for T. Robinson, Oxford, 1660.
- BORGHESI, M., *Critica della teología política. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era constantiniana*, Marietti, Génova/Milán, 2013.
- BOURDIN, B. y PICKFORD, S., *The Theological-political Origins of the Modern State: The Controversy between James I of England & Cardinal Bellarmine*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 2010.
- BRAUN, H. E., *Juan de Mariana and Early Spanish Political Thought*, Ashgate, Aldershot, 2007.
- BRAVERMAN, H., «Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century», *Monthly Review Press*, Nueva York, 1974.
- BROWNING, A. (ed.), *Historical Documents, 1660-1714*, Eyre & Spottiswoode, Londres, 1953.
- BUTLER, M., «Early Liberal Roots of Feminism. John Locke and the Attack on Patriarchy», *American Political Science Review* 72, 1978, pp. 135-150.
- CHAVURA, S. A., *Tudor Protestant Political Thought 1547-1603*, Brill, Leiden, 2011.
- CRANSTON, M., *John Locke: A Biography*, Oxford University Press, Oxford, 1985.
- DUNN, J., *The political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the «Two Treatises of Government»*, Cambridge University Press, Londres, 1969.
- *Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1990.
- «The Claim to Freedom of Conscience: Freedom of Speech, Freedom of Thought, Freedom of Worship?», en O. P. Grell, J. I. Israel, y N. Tyacke, *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 171-193.
- ELTON, G. R., «The Evolution of a Reformation Statute», *The English Historical Review* 64, 1949, pp. 174-197.
- EPPLEY, D., *Defending Royal Supremacy and Discerning God's Will in Tudor England*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- FRANZÉ, J., «Política y religión en Locke. ¿Cuál modernidad en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*?», en M. Herrero (ed.), *Religión and the Political*, Olms, Hildesheim/Zúrich/Nueva York, 2012, pp. 167-197.
- GAY, P., *John Locke on Education*, Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, Nueva York, 1964.
- GOUGH, J. W., *John Locke's Political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1950.
- GOYARD-FABRE, S., «L'hésitation conceptuelle du iusnaturalisme de Hobbes à Wolf», *Revue des Facultés de droit et de la science juridique*, III, 8, 1989.
- HARRISON, J., y LASLETT, P., *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

- HERRERO, M., *Ficciones políticas: el eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2012.
- HOBBS, T., *Leviatán o la materia, forma o poder de un Estado eclesiástico y civil*, trad., prólogo y notas de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2006.
- KANTOROWICZ, E., *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, versión española de S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy, Alianza, Madrid, 1985.
- KELLY, P. H., *Introduction to Locke on Money*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- KENDALL, W., *John Locke and the Doctrine of the Majority Rule*, University of Illinois Press, Urbana, 1965.
- KEYNON, J. P. (ed.), *The Stuart Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge University Press, Nueva York, 1987.
- LASALLE, J. M., *John Locke y los fundamentos de la propiedad*, Dykinson, Madrid, 2001.
- LASLETT, P., *Patriarcha and Other Political Works of R. Filmer*, Blackwell, Oxford, 1949.
- «La revolución inglesa y los *Dos tratados sobre el gobierno civil*», en *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, trad., introd. y notas de C. Mellizo, estudio prel. de P. Laslett, estudio de contextualización de V. Méndez Baiges, Tecnos, Madrid, 2010.
- «John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698», *The William and Mary Quarterly*, Third Series, vol. 14, n.º 3, julio, 1957, pp. 370-402.
- LESSAY, F., *Le débat Locke-Filmer*, PUF, París, 2002.
- LOCKYER, R., (ed.) *The Trial of Charles I*, Folio Press, Londres, 1974.
- MACPHERSON, C. B., *La teoría del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1979.
- MARSHALL, J., *John Locke: Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- *J. Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture. Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and Early Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.
- MARTÍNEZ-SICLUNA, C., *Guerra, moral y derecho*, Actas, Madrid, 1994.
- «La teoría del tiranicidio en Juan de Mariana», en P. Sánchez Garrido y C. Martínez-Sicluna, *Historia del análisis político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 241-267.
- MEDINA, V., «Locke's Militant Liberalism: A Reply to Carl Schmitt's State of Exception», *History of Philosophy Quarterly*, vol. 19, n.º 4, 2002, pp. 345-365.
- MILTON, J. R., «Dating Locke's Second Treatise», *History of Political Thought*, vol. 16/3, 1995, pp. 356-90.
- MILTON, J. R., y MILTON, P., «General Introduction» to *An Essay concerning toleration and other writings on law and politics*, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- NENNER, H., «The Later Stuart Age», en J. G. A. Pocock, *The varieties of British Political Thought, 1500-1800*, The Cambridge University Press, Nueva York, 1996.

- NUOVO, V., «Introduction» a J. Locke, *Writings on religion*, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- *Christianity, Antiquity, and Enlightenment*, International Archives of the History of Ideas 203, Springer Science Business Media B.V., 2011.
- PENDÁS, B., «John Locke: ideas liberales al servicio de la Revolución Gloriosa», en P. Sánchez Garrido y C. Martínez-Sicluna, *Historia del análisis político*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 335-371.
- PEREIRA MENAUT, A. C., «En el tercer centenario de la muerte de John Locke (1632-1704)», *Revista de Derecho Político*, n.º 61, 2004.
- PERRY, J., *The Pretenses of Loyalty. Locke, Liberal Theory and American Political Theology*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
- PEZOA, A., *Política y economía en el pensamiento de J. Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- PINCUS, S. A., «From Butter Boxes to Wooden Shoes: the Shift in English Popular Sentiment from anti-Dutch to anti-French in 1670s», *The Historical Journal* 38, 1995, pp. 333-361.
- POCOCK, J. G. A., «The Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism», en J. G. A. Pocock and R. Ashcraft, *John Locke*, Williams Andrew Clark memorial Library, Los Angeles, 1980.
- *La «Ancient Constitution» y el derecho feudal*, trad. de S. Díaz Sepúlveda y P. Tascón Aznar, Tecnos, Madrid, 2011.
- POLIN, R., *La politique morale de John Locke*, PUF, París, 1960.
- RABB, J. D. «Two Questions Concerning Locke's Ideas of Pleasure and Pain», *Locke Newsletter*, 7, 1976, pp. 41-46.
- RENOUX-ZAGAME, M. F., *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, París, 1987.
- SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno, volumen 2: la reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- SPELLMAN, W. M., *John Locke and the Problem of Depravity*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- STRAUSS, L., *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.
- THOMAS, K., «Cases of Conscience in Seventeenth Century England», en J. Morrill, P. Slack and D. Woolf, *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 29-56.
- THOMPSON, M., «The reception of Locke's Two Treatises of Government, 1690-1705», *Political Studies* 24, n.º 2, 1985, pp. 184-191.
- TULLY, J., *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Nueva York, 1980.
- VERKAMPF, B., *The Evolution of Religion: a Re-examination*, University of Scranton Press, Scranton, 1995.
- VON LEYDEN, W., «John Locke and Natural Law», en *Philosophy*, vol. 31, n.º 116, 1956, pp. 23-35.
- WALDRON, J., *The Dignity of Legislation*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.

- *God, Locke and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- WOOD, N., *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of an Essay Concerning Human Understanding*, University of California Press, Berkeley, 1983.
- WOOLHOUSE, R., *Locke. A Biography*, Cambridge University Press, Nueva York, 2007.
- YOLTON, J. W., «Locke on the Law of Nature», *The Philosophical Review*, vol. 67, n.º 4, 1958, pp. 477-498.
- ZUCKERT, M. P., *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

**L**a política revolucionaria de John Locke es una monografía sobre la filosofía política de uno de los pensadores ingleses más influyentes del siglo XVII. La narrativa del libro sigue el entramado de los debates políticos de Inglaterra, en los que Locke se encontró disputando siempre con gran acierto estratégico. Son tres principalmente: el debate sobre la tolerancia a raíz de la posible sucesión de la línea católica de los Estuardo en la persona de Jacobo II; el debate sobre el patriarcalismo a raíz de la oposición a la causa monárquica y de las posibilidades de un gobierno republicano que desembocó en su apoyo a la causa de Guillermo de Orange como culminación de la Revolución Gloriosa contra la monarquía de los Estuardo de talante conservador; y el debate sobre la propiedad y el valor del dinero a raíz de la revolución financiera de 1690 que descubre traumáticamente el capital en la forma de crédito público. En torno a estos debates políticos se vertebra la totalidad del pensamiento de Locke.

ISBN: 978-84-309-6664-6



9 788430 966646

tecnos

1252030  
www.tecnos.es