

JOHN LOCKE Y EL PROBLEMA DE LA TOLERANCIA

Un aporte a la historia del surgimiento de la doctrina de los derechos humanos

por JOAQUÍN MIGLIORE

Introducción

Determinar el origen de la teoría de los derechos humanos no resulta, evidentemente, una tarea sencilla. Pese a la indudable importancia que ella ha tenido tanto en el campo político como en el jurídico, no existe acuerdo entre los distintos autores ni sobre el momento en que fuera explícitamente reconocida y formulada, ni sobre los motivos que la originaron. Así, por solo citar algunos ejemplos, Michel Villey ha sostenido, en múltiples escritos, que un hito clave en la elaboración de dicha doctrina es la figura del franciscano medieval Guillermo de Ockham, padre, a su entender, de la doctrina de los derechos subjetivos¹, Leo Strauss asigna una particular relevancia a la figura de Hobbes², coincidiendo en este punto con Norberto Bobbio³, Brian Tierney sugiere que deberíamos buscar sus antecedentes en la jurisprudencia de los decretalistas medievales del siglo XII⁴, en tanto que Jellinek,

¹ VILLEY, Michel, *Occam*, en GRANERO, Horacio R. (comp.), *Introducción al Derecho, Recopilación bibliográfica*, Educa, Buenos Aires, 1997.

² STRAUSS, Leo, *Natural right and history* (1953), The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

³ BOBBIO, Norberto, *Thomas Hobbes* (1989), FCE, México, 1995.

⁴ TIERNEY, Brian, *The idea of Natural Rights*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001.

JOAQUÍN MIGLIORE

en su conocido estudio sobre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, insiste en que dicha doctrina es de derecho “germánico”⁵.

Los autores no parecen coincidir, siquiera, respecto de si el concepto de “derechos humanos” supone una ruptura con la perspectiva clásica o si, por el contrario, continúa la tradición de la filosofía antigua y medieval. Así, por ejemplo, MacIntyre ha podido afirmar en su ya clásico *After Virtue* que dicha noción es esencialmente *moderna* (“no existe ninguna expresión en ninguna lengua antigua o medieval que pueda traducir correctamente nuestra expresión *derechos* hasta cerca del final de la Edad Media: el concepto no encuentra expresión en el hebreo, el griego, el latín o el árabe, clásicos o medievales, antes del 1400 aproximadamente, como tampoco en inglés antiguo, ni en el japonés hasta mediados del siglo XIX por lo menos. Naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en que nadie sabía que los hubiera. Y como poco, ello plantea algunas preguntas. Pero no necesitamos entretenernos en responder a ellas, porque la verdad es sencilla: no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”)⁶, en abierta oposición a lo sostenido, por ejemplo, por Jacques Maritain⁷ (autor del que, por otra parte, se declara explícitamente deudor), para quien las modernas declaraciones de derechos

⁵ VILLEY, *Occam* cit., en GRANERO, *Introducción al Derecho...* cit.; JELLINEK, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Madrid, 1908.

⁶ MacINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 95.

⁷ “La verdadera filosofía de los derechos de la persona humana –sostiene Maritain– descansa, pues, sobre la idea de ley natural. La misma ley natural que nos prescribe nuestros deberes más fundamentales, y en virtud de la cual obliga toda ley, es también la que nos asigna nuestros derechos fundamentales”, MARITAIN, Jacques, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Buenos Aires, 1956, p. 76. Esta idea del derecho natural, agrega: “es un legado del pensamiento cristiano y del pensamiento clásico. No remonta a la filosofía del siglo XVIII, que la ha deformado más o menos, sino a Grocio, y antes de éste a Suárez y a Francisco de Vitoria; y más lejos a Santo Tomás de Aquino; y más lejos aún a Cicerón, a los estoicos, a los grandes moralistas de la antigüedad, y a sus grandes poetas, Sófocles en particular. Antígona es la heroína eterna del derecho natural, que los antiguos llamaban *la ley no escrita*, y el cual es el nombre que mejor le cuadra”, *ibídem*, p. 70.

sólo pueden justificarse si las ponemos en relación con la teoría clásica de la ley natural, y buscamos en ella su fundamento.

Teniendo en vista la diversidad de opiniones que se han dado acerca de la cuestión, en su notable libro sobre los orígenes de la noción de derecho natural, Brian Tierney sugiere que un análisis *histórico* más detallado del desarrollo de esta doctrina resulta imprescindible, a los fines de arrojar luz sobre el debate. La investigación histórica no puede, por sí misma, “resolver todos los problemas de los filósofos modernos y los teóricos de la política, pero puede ayudarnos a acercarnos a ellos de una manera más informada y sofisticada”⁸. Aceptando su sugerencia, consideramos que analizar la evolución del pensamiento de John Locke en esta materia, especialmente en lo que hace al problema de la tolerancia religiosa, puede ayudar a comprender mejor algunas de las circunstancias que permitieron el surgimiento del concepto de “derechos humanos”. Su figura nos parece particularmente significativa por varios motivos: porque unánimemente se reconoce que su pensamiento contribuyó decisivamente a formular esta noción; porque, al igual que en el caso de los derechos humanos, su pensamiento, como el de pocos, ha suscitado interpretaciones radicalmente divergentes; pero, fundamentalmente, porque a pesar de los innumerables tratados que se han dedicado al análisis de sus obras, el descubrimiento y la paulatina publicación, posterior a la guerra, de varios escritos juveniles, muchos de ellos aún no traducidos al español, y que han alcanzado poca difusión en los ámbitos académicos de habla hispana, pueden quizá arrojar nueva luz sobre el problema.

La cuestión Locke

Si nos atenemos a los estudios realizados sobre Locke hasta poco después de la segunda guerra mundial, dos lecturas, en lo esencial, se habían realizado sobre su pensamiento político: la de quienes, como Leo Strauss, en su clásica obra *Natural Law and History*, lo consideraban representante de una ruptura iniciada en la modernidad y continuador de la filosofía de Hobbes, y la de quienes, como el gran

⁸ TIERNEY, *The idea of Natural Rights* cit., p. 2.

JOAQUÍN MIGLIORE

historiador anglicano A. J. Carlyle, sostenían, por el contrario, que Locke reexpone “en otros términos la tradición de los estoicos, del derecho romano, de los Padres de la Iglesia y la Edad Media”⁹.

Según Carlyle, las nociones esenciales del sistema de Locke, tales como ley natural, limitación de la potestad legislativa, *rule of law*, pacto como origen de la comunidad política, etcétera, sólo pueden comprenderse a la luz de la teoría política medieval. “Es lamentable –afirma refiriéndose al *Segundo Tratado sobre el Gobierno*– que muchas personas inteligentes lo consideren como una obra aislada y revolucionaria y no se den cuenta de que el *Tratado* de Locke es, en primer lugar, una reafirmación de las tradiciones fundamentales de la cultura política de la Edad Media”¹⁰. Al igual que el historiador de las ideas políticas George H. Sabine, Carlyle sostiene que Locke hereda dicha cultura del gran teólogo anglicano Richard Hooker, cuya obra capital, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, deudora en muchos aspectos del pensamiento de Santo Tomás, constituye una de las últimas grandes síntesis de lo que podría denominarse la tradición medieval. “Se ha subrayado hace mucho tiempo –continúa diciendo Carlyle– que Locke apela de cuando en cuando a la autoridad de Hooker, y a la verdad lo hace por muchas razones; porque la defensa teórica de la monarquía absoluta se basaba en gran parte en la doctrina del derecho divino, y por tanto era especialmente importante –en aquel momento y en Inglaterra– demostrar que la concepción de la autoridad política de Hooker era muy diferente. Es de lamentar, sin embargo, que no siempre se haya comprendido que Hooker no se limitaba a exponer su propia teoría de la autoridad política, sino que reafirmaba magistralmente las grandes tradiciones de la cultura política de la Edad Media, y que, por tanto, al apelar Locke a Hooker, estaba asegurando la continuidad de la cultura política moderna con la medieval”¹¹. En consecuencia la

⁹ CARLYLE, A. J., *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*, FCE, México, 1982, p. 180.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 177.

¹¹ CARLYLE, *La libertad política...* cit., p. 177. En el mismo sentido se pronunciaba, por aquellos años, George Sabine: “*The Laws of Ecclesiastical Polity* es notable porque constituye la última gran exposición de lo que podría denominarse la tradición medieval [...] a la larga, la importancia del libro consiste en que proporcionó un medio de que esa tradición medieval pasase, con algunos cambios necesarios, a

interpretación de Carlyle tendía a distinguir radicalmente el pensamiento político de Locke del sistema de Hobbes, pese a las indudables afinidades que existen entre ambos autores desde el punto de vista de la gnoseología. “Locke, siguiendo a los estoicos, a los jurisconsultos romanos, a los Padres de la Iglesia y a los pensadores medievales, mantiene una concepción directamente contradictoria con la de Hobbes”¹².

Para Leo Strauss, por el contrario, el pensamiento político de Locke, a pesar de sus continuas alusiones a Hooker, depende, en lo esencial, de la filosofía de Hobbes. Su teoría de los derechos humanos, en particular, se originaría, directamente, en la ruptura que el autor del *Leviathan* produjera respecto de la doctrina clásica del derecho natural. La tradición predominante hasta el momento –sostiene Strauss– había definido a la ley natural teniendo en vistas el fin o la perfección a la que el hombre, en cuanto ser racional y animal social está llamado. La novedad que Hobbes aportó, siguiendo la tradición de Maquiavelo, fue mantener la idea de ley natural pero divorciándola de la idea de perfección humana. El motor más poderoso de las acciones humanas no es, según Hobbes, la razón sino la pasión y, de entre las pasiones, la más fuerte es el temor a una muerte violenta en manos de otros. La ley natural debe, en consecuencia, ser deducida del *deseo de autopreservación*, fundamento natural del único derecho incondicional y absoluto. La noción capital que sirve, pues, de cimiento a la sociedad política es la de *derecho* y no la de deber, y todos los deberes han de poder derivarse de este derecho fundamental e inalienable a la autopreservación. En consecuencia, “si el hecho moral fundamental y absoluto es un derecho y no un deber, tanto la función como los límites de la sociedad civil deben ser definidos en términos de derechos naturales y no de deberes naturales. El Estado tiene por misión, por tanto, no el favorecer o promover una vida virtuosa, sino salvaguardar

la filosofía política moderna de la era posterior a las guerras civiles. John Locke reconocía con agrado lo que debía al ‘juicioso Hooker’ y el carácter conservador de su resumen de los resultados producidos por la Revolución inglesa se debió en grado no pequeño a la continuidad de sus ideas con las del autor de *The Laws of Ecclesiastical Polity*”, SABINE, George H., *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1972, p. 325.

¹² CARLYLE, *La libertad política...* cit., p. 179.

JOAQUÍN MIGLIORE

el derecho natural de cada uno”¹³. Si podemos llamar liberalismo, continúa, “a aquella doctrina política que contempla como hecho político fundamental a los derechos del hombre, distinguiéndolos de los deberes, y que identifica la función del Estado con la protección o salvaguarda de estos derechos, deberemos afirmar que el fundador del liberalismo fue Hobbes”.

La primacía de los derechos se encuentra, además, intrínsecamente ligada a otra noción que, sólo con Hobbes, afirma Strauss, “se convertirá en un tópico esencial de la filosofía política: la de estado de naturaleza”¹⁴. La tradición a la que Hobbes se oponía, “había asumido que el hombre no puede alcanzar la perfección de su naturaleza sino por medio y en la sociedad civil y que, además, la sociedad civil es anterior al individuo. Era esta suposición la que llevó a la idea de que el hecho moral primordial es el deber y no los derechos”¹⁵. La idea de que el hombre tiene por naturaleza “derechos” presupone, por el contrario, el individualismo que concibe al hombre como esencialmente completo con independencia de la sociedad civil.

Herederio de esta perspectiva, Locke habría también partido de la noción de estado de naturaleza y considerado que el derecho natural primario es el derecho de autopreservación. “El primer y más poderoso deseo que Dios puso en el hombre no es la preocupación por los otros, ni, incluso, el deseo de la propia plenitud, sino el deseo de autopreservación”¹⁶. De allí que: “el deseo de felicidad y la búsqueda de la felicidad tienen el carácter de un derecho absoluto, de un derecho natural. Existe, pues, un derecho natural innato, mientras que no existe ningún deber natural innato [...] Este derecho antecede a todo deber [...] El más fundamental de todos los derechos es por lo tanto el derecho de autopreservación”¹⁷. Movido por la “cautela”, Locke habría callado, con todo, lo recibido de su poco aceptado antecesor, y decir sólo aquello que pudiese resultar oportuno a sus intereses políticos; cautela que además explicaría, sostiene Strauss, tanto las aparentes inconsistencias

¹³ STRAUSS, *Natural right and history* cit., p. 181.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 184.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 225.

¹⁷ *Ibíd.*, ps. 226-227.

de su pensamiento cuanto las permanentes citas de Hooker, y las alusiones a la teoría clásica de la ley natural.

Lo nuevo de su sistema consistiría, sin embargo, en el convencimiento de que el deseo de autopreservación y la búsqueda del propio beneficio, lejos de requerir de un gobierno absoluto, precisan y se alcanzan mediante la limitación del poder. Pero, “sobre todo, dado que la autopreservación y la felicidad requieren de la propiedad, puede decirse que el fin de la sociedad civil es la preservación de la *propiedad*, la protección de los miembros de la sociedad que son propietarios frente a las demandas de los indigentes —o la protección de los que son industriosos y racionales contra los haraganes y peleadores— es esencial a la felicidad pública o al bien común”¹⁸. De allí que la clave del sistema de derechos esté en el derecho de propiedad. “El derecho natural a la propiedad es el corolario del derecho fundamental a la autopreservación”¹⁹. Esta doctrina sobre la propiedad se nos hace directamente inteligible, sostiene Strauss, si la comprendemos como manifestación del “espíritu del capitalismo”. Si, a partir del siglo XIX, se ha hecho cada vez más difícil a sus lectores entender el porqué de la fraseología de la ley natural, “ello se debe a que damos por sentado lo que Locke no consideraba todavía una evidencia: Locke todavía piensa que tiene que probar que la ilimitada adquisición de bienestar no es injusta o moralmente incorrecta”²⁰.

La obra de Carlyle, *La libertad política. Historia de su concepto en la Edad Media y los tiempos modernos*, data de 1942. *Natural Law and history*, la todavía influyente interpretación de Leo Strauss, de 1950. En el período posterior a la guerra habrán de producirse, sin embargo, notables aportes a la interpretación de Locke. El más importante, sin duda, fue el descubrimiento de la *Lovelace Collection*, conjunto de manuscritos juveniles de Locke que, conservados en manos privadas desde que fueran redactados y en posesión del Conde de Lovelace hacia la segunda guerra mundial, fueron, a raíz del conflicto, trasladados a la Bodleian Library de Oxford. La parte más importante

¹⁸ *Ibíd.*, p. 234.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 235.

²⁰ *Ibíd.*, p. 246.

JOAQUÍN MIGLIORE

de dichos escritos la constituyen los *Essays on the Law of Nature* (1663-1664), obra en la que se ponen de manifiesto las fuentes clásicas de su pensamiento²¹, y los *Two Tracts on Government*, redactados hacia 1660/62, pocos años antes de que Locke trabara relación con Lord Ashley Cooper, primer Conde de Shaftesbury, en los que defiende, respecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, posiciones cercanas a las del anglicanismo, postura que, como es sabido, abandonará posteriormente para adherir a las del partido revolucionario. A partir del año 1947, momento en que la Universidad tomara posesión formal de la misma, numerosos documentos han sido, paulatinamente, dados a conocer. De 1954 data la edición de Oxford de los *Essays On the Law Of Nature*, realizada por Von Leyden. En 1967, Philip Abrams, desde Cambridge, publica los *Two Tracts on Government* y tiempo después es realizada una nueva edición del *Essay on Toleration*, habiendo sido estos ensayos, junto a otros fragmentos juveniles y *The Fundamental Constitutions of Carolina*, reunidos por Mark Goldie y editados por la Universidad de Cambridge en 1997.

La edición crítica realizada en Cambridge por Peter Laslett de los *Two Treatises of Government* publicada en 1959 y que tenía en cuenta dichos manuscritos ha sido un segundo aporte, capital para la reconsideración del pensamiento político de Locke. Como el propio autor lo manifestó en su prólogo a la obra, tuvo en vista tres objetivos al realizarla: 1) demostrar que Locke no escribió en 1689 para justificar la Revolución de 1688 (Laslett ponía en evidencia, mediante la biografía de Locke y el análisis de los textos que sirvieron de borrador a los *Dos Tratados*, que esta obra, más que una justificación de la Revolución ya realizada es, en realidad, casi un programa, completo antes de los hechos de 1688, que pone de manifiesto el compromiso político del autor); 2) probar que Locke no había escrito “teniendo a Thomas Hobbes en la mano o en la mente, ni para refutarlo, como todos recientemente lo suponíamos, ni para adoptar su doctrina sin confesarlo, como algunas autoridades ahora lo sostienen”, y 3) hacer ver que Locke “no escribió como un filósofo, aplicando a la política

²¹ Cfr. MIGLIORE, Joaquín, *John Locke y el problema de la ley natural*, en *Libertas*, Nº 32, mayo de 2000, Año XVII, ps. 185-224.

las consecuencias de su visión totalizadora de la realidad”²², lo que implicaba sostener que existían contradicciones insalvables en su filosofía.

La preocupación religiosa de Locke, la importancia que tiene, para la elaboración de su sistema el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y las etapas en la evolución de su pensamiento hasta el período maduro de la *Epistola de tolerantia*, son, sin duda, algunos de los puntos sobre los que los nuevos descubrimientos han arrojado más luz. Quisiéramos detenernos en esta evolución, ya que la clave para comprender el surgimiento de la idea de derechos del hombre en Locke se encuentra, a nuestro entender, no tanto en su teoría de la propiedad, como afirma Strauss, cuanto en su preocupación por defender la libertad de conciencia y determinar las relaciones entre el poder secular y el religioso.

Lo que los nuevos textos ponen de manifiesto es que la *Epístola de tolerantia* constituye, en realidad, la culminación de un proceso que arranca muchos años antes de que fuera publicada en 1689. Los *Two Tracts on Government* (1660/2) representan un primer abordaje del tema. El *Essay on Toleration* (1667) y *The Fundamental Constitutions of Carolina* (1669) que recoge legislativamente los principios sentados por la obra anterior, esbozan, veinte años antes que la famosa epístola, las soluciones que el Locke maduro habría de dar al problema.

Como todo el pensamiento político de Locke, estas obras pueden explicarse, en gran medida, atendiendo a las circunstancias históricas que las vieron nacer, y fueron las guerras de religión y el conflicto anglicano-puritano los problemas que Locke tuvo en vista al momento de redactarlas. Prácticamente todo el pensamiento del siglo XVII volverá una y otra vez sobre esta cuestión. La superación de los enfrentamientos fue buscada por dos caminos antitéticos. El primero tentará una respuesta reafirmando la primacía del Estado y subordinando las iglesias al mismo. Son muchos los autores que insisten en que Bodin, el erastianismo de un John Selden y el pensamiento de Hobbes tienen que interpretarse desde esta perspectiva. Todos ellos coinciden en atri-

²² LOCKE, John, *Two Treatises of Government* (1689/90), Peter Laslett ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. X.

JOAQUÍN MIGLIORE

buir potestad al Estado en la resolución de las controversias religiosas cuando ellas pudieran afectar el orden secular. El segundo procurará en cambio resolver el conflicto apelando a la separación de competencias entre la Iglesia y el Estado. Tampoco dentro de esta postura los acuerdos son unánimes. Y conviene no confundir, pues sus esencias son distintas, la defensa de la libertad de pensamiento realizada por un Spinoza, basada en el ataque a la Revelación, y que será continuada en el Iluminismo por Hume –quien fundamenta dicha libertad en el relativismo– con la tesis puritana que pretendía más bien distinguir entre las esferas de lo público y lo privado, reservando la religión a este último ámbito²³. Y ello porque no necesariamente la separación entre Iglesia y Estado puede ser vista como un ataque a la religión. Es famosa la *Areopagítica* de Milton, con su defensa, hecha en pleno período del interregno, del derecho de publicación de libros sin censura previa. Y es evidente que no puede Milton ser acusado de secularismo. El *Agreement of the people*, elaborado por los Levellers en 1647, señalaba, asimismo, que el poder legislativo no debería entrometerse en materias religiosas. Y esto no sólo en Inglaterra. El derecho a la libertad religiosa fue también reconocido por el tronco puritano emigrado a América hacia comienzos del siglo. Roger Williams, al fundar la ciudad de Providence, en 1636, estableció por el pacto fundacional que sus habitantes prometían obedecer a las leyes dictadas por la mayoría, pero *only in civil things*, considerando a la religión como no sometida a la legislación. En 1663, Carlos II concedió a los colonos de Rhode Island que en adelante nadie sería molestado, condenado ni procesado a causa de sus opiniones religiosas²⁴. Este principio se reconoció tam-

²³ Pedro Bravo Gala, en su presentación a la *Carta sobre la Tolerancia* de Locke hace notar que “Milton se pronuncia por la separación de la Iglesia y el Estado y afirma que ni una ni otro tienen derecho a intervenir en la elección de nuestras creencias y opiniones, ya que la supresión de la libertad supone el aniquilamiento de la dignidad del individuo, cuya razón libremente ejercida es el presupuesto de una vida humana auténtica”. Estas ideas están expuestas fundamentalmente en *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*, 1659. LOCKE, John, *Carta sobre la Tolerancia* (ed. a cargo de Pedro Bravo Gala), Tecnos, Madrid, 1985.

²⁴ “Our royal will and pleasure is, that noe person within the sayd colonye, at any time hereafter, shall be any wise molested, punished, disquieted or called in question, for any differences in opinione in matters of religion, and doe not actually

bién, con más o menos amplitud, en las otras colonias. La Constitución elaborada por Locke por encargo de Shaftesbury para Carolina del Norte, también fijaba, como después lo veremos, el principio de la tolerancia para los disidentes. Situado en medio del partido puritano, Locke se presenta en la *Letter Concerning Toleration* como un claro defensor de la segunda de las tesis, es decir, de la separación de la Iglesia y el Estado: “Estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro”²⁵. Sin embargo, esta postura parece haber sido la culminación de un largo proceso por el que nuestro autor, cercano en sus primeros escritos a las posiciones del anglicanismo (que le reconocía al soberano potestades para legislar en materia religiosa), se habría ido inclinando cada vez más hacia la defensa de la separación entre la Iglesia y el Estado.

Los *Two Tracts on Government*

Las cuestiones indiferentes

Los primeros escritos conocidos de Locke que se preocupan por el problema de la tolerancia son los *Two Tracts on Government*. Apparentemente ellos habrían sido redactados entre 1660 y 1662, es decir, inmediatamente después de que Carlos II asumiera el trono tras el interregno de Cromwell. El objetivo que nuestro autor tuvo en vista al escribirlos fue el de contestar a la pregunta sobre “si el magistrado civil puede legítimamente imponer y determinar el uso de cuestiones indiferentes en referencia a la creencia religiosa”²⁶. Como señala Mark

disturb the civil peace of our sayd colony; but that all and everye person and persons may, from tyme to tyme, and at all tymes hereafter, freely and fully have and enjoye his dand their owne judgments and consciences, in matters of religious concernments”. JELLINEK, Jorge, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1908, p. 162.

²⁵ LOCKE, John, *A Letter Concerning Toleration*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983, p. 26.

²⁶ LOCKE, John, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 10.

JOAQUÍN MIGLIORE

Goldie: “Los *Two Tracts* abordaban un crucial y no resuelto aspecto del proceso de restauración. La monarquía había retornado, pero el carácter de la reestablecida Iglesia de Inglaterra no estaba todavía determinado. Los Episcopalianos y los Presbiterianos disputaban acerca de si había sido la voluntad de Cristo que su Iglesia fuera gobernada por obispos. Algunos pensaban que los ritos reestablecidos por el Libro de Plegarias Comunes eran supersticiones papistas. Las nuevas sectas, tales como los Cuáqueros y los Baptistas, reclamaban la libertad de conciencia. Edward Bagshaw, colega de Locke en el Christ Church College, se oponía a la reimposición de ceremonias y fórmulas litúrgicas. Locke respondió con los *Two Tracts*”²⁷.

Toda la obra está dedicada al problema de las *cuestiones indiferentes* o *adiaphora*, tema de intenso debate en el pensamiento inglés reformista. Cuestiones indiferentes eran aquellos aspectos de la creencia o fe que, se sostenía, no habían sido directamente prescritas por Dios en la Escritura (temas atinentes al culto y al gobierno de la Iglesia) y que, por lo tanto, podían variar legítimamente. A ellas se contraponían aquellas normas que, por haber sido directamente establecidas por Dios, eran consideradas indispensables para la salvación. El debate giraba en torno de si el rey estaba o no legitimado para legislar en aquellas materias religiosas que fuesen *indiferentes*. Lo que los puritanos negaban es que la corona tuviese semejantes poderes. Se objetaba, por ejemplo, que la monarquía hubiese establecido el Libro Común de Oraciones, o la obligación de arrodillarse ante el sacramento eucarístico, prácticas que eran consideradas *papistas*.

Uno de los primeros autores que intervino en la contienda fue Richard Hooker, con su *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, cuyos primeros cuatro libros se editaron entre 1592 y 1594, pero al tema se refirieron también William Ames, con *Conscience* (1634); Henry Hammond con *Of Conscience* (1644), y Jeremy Taylor en su *The Liberty of Prophecy* (1647). La restauración intensificó el debate, siendo publicadas *A Treatise Concerning Indifferency* de Henry Jeanes (1659); *A Vindication of Uniformity* de Henry Hammond (1659); *De Obligatione Conscientiæ* de Robert Sanderson (1660), y el *Irenicum* de Stillingfleet (1660).

²⁷ *Ibíd.*, XVI.

En contra de las posiciones puritanas (que habrían de ser las suyas propias en obras más tardías), la solución que Locke da en sus *Two Tracts on Government* a este debate, será la de admitir la intervención monárquica en aquellas cuestiones que puedan ser consideradas indiferentes, siguiendo en esto la respuesta esbozada por Hooker. “La línea de pensamiento de Locke era una pieza convencional de anglicano (y moderado presbiteriano) *adiaphorismo*”²⁸.

Entre la tiranía y la anarquía

La organización que Locke dio a los *Two Tracts* no difiere de la que posteriormente utilizaría en sus *Two Treatises*. Mientras que el primero de los tratados despeja el terreno mediante una minuciosa refutación de las interpretaciones de la Escritura de su oponente, el segundo, en cambio (y en él nos detendremos), presenta la propia posición de Locke de manera más esquemática y en términos menos polémicos.

Ahora bien, tanto el prefacio al primero de los tratados como el comienzo del segundo, dejan entrever hasta qué punto los enfrentamientos religiosos habían afectado a nuestro autor. “Tan pronto me percibí a mí mismo en el mundo, me encontré en medio de una tormenta...”²⁹ Y agrega citando a Juvenal: “Cada partido está lleno de furia contra el otro porque cada uno odia a los dioses de su vecino, creyendo que ninguno puede ser sagrado, sino solamente aquel que él mismo adora” (Sátiras XV)³⁰.

Responsables de estos enfrentamientos han sido, en gran medida, los pensadores, a tal punto que puede decirse que “las plumas de Inglaterra han sido tan culpables como las espadas” en el derramamiento de sangre ya que “estas furias, la guerra, la crueldad, la rapiña y la confusión que han cansado y devastado a esta pobre nación han sido conjuradas en estudios privados y desde allí enviadas en todas direcciones para perturbar la calma de la que gozábamos”³¹. Por ello,

²⁸ *Ibíd.*, XVIII.

²⁹ *Ibíd.*, p. 7.

³⁰ *Ibíd.*, p. 8.

³¹ *Ibíd.*, p. 5.

JOAQUÍN MIGLIORE

dirá en el segundo de los tratados, “cuando considero todo esto, me parece que me estoy acercando, no tanto a un gimnasio o a un torneo de esgrima, cuanto a una arena pública y a un campo de batalla, y que no estoy tanto proponiendo una tesis cuanto lanzando un grito de guerra”³².

Ahora bien, esta situación de conflicto en Inglaterra ha dado lugar a dos peligros: por un lado la anarquía, por el otro la tiranía. “No es sin razón que la tiranía y la anarquía son considerados como los más dolorosos flagelos que pueden caer sobre la humanidad, la excusa de la autoridad usualmente respaldando al primero, y la de la libertad induciendo al segundo, de manera que entre estas dos resulta que los asuntos humanos se están permanentemente tambaleando”³³.

Y los dos bandos en pugna se acusan ya de defender la una, ya de provocar la otra:

Algunos aquí ansiosamente se quejan de que la ley, la religión y las iglesias son puestas en peligro por una excesiva licencia, y hay quienes vehementemente gritan que la libertad del Espíritu, el mayor privilegio de los cristianos, es despóticamente suprimida y el derecho de conciencia violado. Y de allí se sigue la denigración de los magistrados y la violación de las leyes; todas las cosas, tanto sagradas cuanto profanas son tenidas en nada y en tanto marchan bajo los estandartes de la libertad y la conciencia, esas dos consignas de maravilloso efecto en generar adhesiones, aseveran que cada uno puede hacer lo que quiera. Y ciertamente, el recalentado celo de aquellos que saben cómo armar la imprudente locura de la multitud ignorante y apasionada con la autoridad de la conciencia, frecuentemente enciende una hoguera entre el populacho capaz de consumirlo todo.

Alemania, que se destaca por sus desastres civiles, provee evidencia de esto³⁴.

Tratando de ubicarse entre estos dos extremos, Locke proclama, por un lado, la necesidad de la autoridad y por otro, su adhesión a la libertad. Pero resulta manifiesto, si leemos sus textos, que es esta última

³² *Ibíd.*, p. 55.

³³ *Ibíd.*, p. 6.

³⁴ *Ibíd.*, p. 55.

la que le parece más peligrosa: “Todo remedio puede encontrarse cuando el príncipe hace del bien del pueblo la medida de sus mandatos y el pueblo, sin examinar las razones, presta una pronta y entera obediencia y entre ambos se funda una mutua confianza lo que constituye la mayor seguridad y felicidad de cualquier pueblo”³⁵. Locke asegura que no pretende negar la libertad (“además de la sumisión que tengo por la autoridad, tengo un no menor amor por la libertad, sin la cual el hombre sería menos feliz que una bestia”)³⁶, pero aclara que no se trata de “la libertad que tiene la ambición de tirar abajo constituciones bien forjadas [...] ni de la libertad de ser cristianos de manera de no ser ya súbditos, ni de la libertad que nos compromete en un perpetuo desorden y disenso”³⁷.

Y agrega: “toda la libertad que puedo desear para mi país y para mí mismo es la de gozar de la protección de aquellas leyes que fueran establecidas por la providencia y la prudencia de nuestros antepasados y que el feliz retorno de su majestad ha restaurado: un cuerpo de leyes tan bien compuesto que mientras esta nación se conformara sólo con estar bajo ellas, estaría siempre segura de estar por sobre sus vecinas, y forzaría del mundo el reconocimiento de que somos no sólo el Estado más feliz, sino la Iglesia más pura de las últimas épocas”³⁸.

La pregunta a la que urge dar respuesta es entonces la de si, a los fines de poder garantizar el recto ordenamiento de la comunidad política, ha de otorgarse al príncipe el derecho a legislar en materia religiosa: “si el magistrado civil puede legítimamente imponer y determinar el uso de cuestiones indiferentes en referencia a la creencia religiosa”³⁹.

Magistrado, creencia religiosa, cuestiones indiferentes

El núcleo de la respuesta a esta pregunta está contenido en el *Second Tract*, y requiere que se dilucide, nos dice Locke, el significado de las nociones de *magistrado*, *creencia religiosa* y *cuestiones indiferentes*.

³⁵ *Ibíd.*, p. 6.

³⁶ *Ibíd.*, p. 7.

³⁷ *Ibíd.*, ps. 7-8.

³⁸ *Ibíd.*, p. 8.

³⁹ *Ibíd.*, p. 10.

JOAQUÍN MIGLIORE

Por *magistrado*, sostiene, entendemos “a aquel que tiene la responsabilidad del cuidado de la comunidad, quien detenta el poder supremo a todos los demás y en quien, finalmente, es delegado el poder de crear y derogar las leyes; porque éste es el derecho esencial del mando en el que reside el poder del magistrado por el que gobierna y limita a los demás hombres, y en virtud del cual ordena y dispone los asuntos civiles de manera de preservar el bien público y mantener a los hombres en concordia y paz”⁴⁰.

Tenemos aquí, en germen, la idea (que más tarde será desarrollada en los *Two Treatises*), de que el legislativo es el supremo poder dentro del Estado. De todas maneras, Locke aclara que no le preocupa en este momento ocuparse del problema de las formas de gobierno, sino que le es suficiente con dejar en claro que para que la sociedad sea posible es preciso que exista una institución (llamémosla el magistrado), que pueda, por su propio derecho, imponer leyes a sus súbditos y sancionarlos en caso de incumplimiento.

Por lo que hace a la expresión *creencia divina*, ella posee varios sentidos: 1) Existe, en primer lugar, un significado que la hace equivalente al concepto de religión, entendiendo por ella *el conjunto de aquellas cosas establecidas por las leyes divinas y a las que debemos obediencia*. 2) De una manera más precisa, *creencia divina* es entendida como el conjunto de “*actos de aquellas virtudes interiores de las que Dios es objeto*, tales como el amor a Dios, la reverencia, el temor, la fe, etcétera. Esto es, aquella interior creencia del corazón que Dios exige y en la que radica la esencia y el alma de la religión, y cuya ausencia determina que las demás observancias religiosas ofendan a Dios más que lo agraden”. Esta creencia, aclara Locke, “totalmente silenciosa y secreta como es, está completamente oculta a los ojos y la observación de los hombres y *ni está sujeta a las leyes humanas ni es susceptible de ser sometida por ellas*. Dios, que pone al descubierto los más secretos rincones de la mente y que es el único que puede conocer las deliberaciones privadas de la mente o juzgar sobre ellas, es el único examinador del corazón humano”⁴¹. 3) Los actos

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 56.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 57.

exteriores de religión pueden ser llamados asimismo *creencia divina*. Dado que Dios ha querido que el hombre sea un compuesto de cuerpo y alma, éste no puede expresar los sentimientos de su mente sin la mediación del cuerpo. Por ello, el culto religioso supone la intervención de ambos, por lo que no puede revestir sólo la forma de una creencia silenciosa y furtiva, sino que exige que sus seguidores reconozcan su nombre abiertamente. Sobre estas *formas de culto externo, que han sido ordenadas por Dios en su ley* y que estamos obligados a cumplir de acuerdo a las Sagradas Escrituras, no tiene el magistrado poder alguno, puesto que únicamente pueden ser alteradas por el Divino Legislador. 4) Pero dado que no existen acciones sin un conjunto de *circunstancias* que las acompañen, tales como el tiempo, el lugar, la apariencia, la posición, y que la misma creencia religiosa no puede estar exenta de ellas, existe, por último, un campo de las *circunstancias* donde debe reconocerse el poder del magistrado. “Dios, en su gran sabiduría y generosidad abandonó estos ritos a la discreción del magistrado y los ha confiado al cuidado de aquel que tiene el poder y el derecho de gobernar la Iglesia, para que los enmiende, elimine, renueve o de cualquier manera establezca como mejor lo juzgue, de acuerdo a la ley de los tiempos y las costumbres de la gente, y conforme las necesidades de la Iglesia lo soliciten”⁴². Y agrega: “claramente, estas ceremonias, estas circunstancias que acompañan a la acción son tan diversas y tan diferentes entre los pueblos, que buscaríamos en vano [...] un único patrón común [...] Por lo que Dios, condescendiendo con la debilidad de la humanidad, dejó su creencia indeterminada, para que fuera adornada con ceremonias en la medida en que el juicio de los hombres así lo estableciese a la luz de la costumbre”⁴³.

Por último, Locke pasa a determinar el significado de *cuestiones indiferentes*. “Se dice que algo es indiferente en relación al bien y al mal, de manera que son llamadas indiferentes aquellas cosas que moralmente no son ni buenas ni malas”⁴⁴.

Ahora bien, dado que las ideas de bien y mal nos remiten al concepto

⁴² *Ibíd.*, p. 58.

⁴³ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 62.

JOAQUÍN MIGLIORE

de ley, resulta preciso esclarecer, asimismo, el significado de esta noción, y para ello nada mejor que recurrir a la autoridad de Hooker. “Dado que las acciones morales implican la noción de ley como criterio de lo que es bueno o malo, sobre la cual hemos de medir y cotejar nuestra vida y nuestras acciones [...] por lo tanto en orden a comprender más claramente lo que entendemos por cuestiones indiferentes, alguna explicación debemos dar acerca de las leyes, cuya naturaleza general el docto (*learned*) Hooker describe”⁴⁵. La remisión es importante, no sólo porque la solución al problema de las cuestiones indiferentes en estos textos coincidirá con la del teólogo anglicano sino, además, porque confirma que su influencia sobre Locke en el tratamiento del problema de la ley es muy anterior (estamos hablando de veintisiete años) a la redacción de los *Two Treatises*, lo que induce a suponer que son motivos más substanciales que la mera conveniencia los que lo llevan, en su famoso *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, a apelar, permanentemente, a la autoridad del juicioso (*judicious*) Hooker.

En lo que al concepto de ley respecta, sostiene, los diversos autores aceptan unánimemente una serie de distinciones y divisiones tales como, por ejemplo, la de ley natural y positiva, humana y divina, civil y eclesiástica. Sin embargo, y a los efectos de esta controversia, Locke propone una nueva división, distinguiendo entre: 1) la ley *divina o moral*, que es la instituida por Dios; 2) la ley *política o humana*, que es la establecida por aquel hombre investido de poderes para ello. Los autores de estas leyes, sostiene “son, por su poder, superiores a las leyes mismas y a los súbditos que gobiernan”⁴⁶; 3) la ley *fraternal* o ley de la caridad, que también tiene a Dios por autor y, por último, 4) la ley *monástica o privada*, siendo el autor de la misma el hombre, quien ni es superior a ella ni tiene el poder de derogarla, una vez que la ha establecido.

La ley *divina* es, nos dice Locke, “aquella que, habiendo sido entregada a los hombres por Dios, es para ellos una regla y modelo de vida y de acuerdo a que sea conocida ya por la ley de la razón, que

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 62.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 63.

Es fácil ver aquí un elemento conservador que será abandonado por el Locke más tardío.

es natural y reside en el hombre, ya por la divina revelación, se divide en ley natural y ley positiva. Y a ambas las caracterizo bajo el mismo título de 'morales' dado que son exactamente iguales en cuanto a contenido y materia, y difieren solamente en la forma de su promulgación y en la claridad de sus preceptos [...] No importa lo que esta ley establezca, ya sea mediante prohibición o mandato, ello será siempre y necesariamente bueno o malo, y todas aquellas otras cosas que no están confinadas dentro de los límites de esta ley son indiferentes por naturaleza y su uso es libre"⁴⁷. El bien y el mal se definen, entonces, por referencia a esta ley de Dios. Ella puede, a su vez, ser natural o revelada de acuerdo a cuál sea la manera que tengamos de conocerla. Y lo que no está expresamente establecido, lo que no es por ella directamente mandado o prohibido, se convierte en una cuestión que podemos considerar "indiferente".

Ley humana es, por el contrario, "aquella que es sancionada por cualquiera que mantenga la ley y el gobierno sobre otros. O más bien cualquier orden dada por un superior a un inferior, sobre el que tiene legítimo poder, como por ejemplo los padres a sus hijos o el señor a su criado"⁴⁸. La ley supone, pues, por un lado, la existencia de alguien legitimado para mandar, y por otro, la expresión fehaciente de su voluntad. Ahora bien, su materia propia son justamente aquellas cosas indiferentes que no están comprendidas por lo establecido en la ley divina, que es superior. "Su propia materia son aquellas cuestiones indiferentes que no estén comprendidas dentro de los límites de una norma superior, esto es, la ley divina y que no estén ya por ella limitadas o determinadas. Porque a pesar de que el magistrado puede prohibir el robo o exigir la castidad, esto es actuar de manera superflua y parece ser no tanto la creación de una nueva ley cuanto el enunciar y hacer cumplir la más antigua. Porque asuntos de este tipo son necesarios y obligan a la conciencia de los súbditos aunque el magistrado permanezca silencioso"⁴⁹. Y agrega: "Dios dejó muchas cosas indiferentes libres de las ataduras de sus leyes y se las pasó a su segundo, el magistrado, como la materia adecuada para el gobierno civil, la que

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 63.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 63.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 64.

JOAQUÍN MIGLIORE

de acuerdo a que las circunstancias lo reclamaran, pudieran ser mandadas o prohibidas, pudiendo, de este modo, ser alcanzado el bienestar de la comunidad mediante su sabia regulación”⁵⁰.

La ley de la caridad, a su vez, circunscribe nuestra libertad a un ámbito todavía más limitado, y por ella perdemos el derecho de hacer cosas que eran permitidas tanto por la ley civil como por la ley de Dios. Como ejemplo de una norma de este tipo Locke pone lo establecido por San Pablo en I Cor. 8, 7, cuando se pregunta si le es lícito a un cristiano comer de aquello que ha sido ofrecido en sacrificio a los ídolos. “Por ejemplo, era lícito para los cristianos comer carne ofrecida a los ídolos no habiendo sido ello prohibido por ninguna ley divina o humana, por lo que la acción era indiferente y completamente legítima. Pero dado que muchos ignoraban esta libertad, y en las palabras del Apóstol San Pablo I Cor. 8, 7, ‘no todos tienen este conocimiento’ nos advierte de abstenernos de estas cosas de las que tenemos libertad, para que no seamos un escollo para nuestro hermano”⁵¹.

Existen, por último, aquellas leyes que Locke llama “monásticas” o “privadas”, que el hombre se impone a sí mismo generando de esta manera una nueva obligación y haciendo necesarias, así, cosas de suyo indiferentes para las leyes anteriormente mencionadas. A su vez, ellas se desdoblán en dos, las leyes de conciencia y los contratos, originándose las unas en el juicio, las otras en la voluntad. Ahora bien, tanto las leyes de la conciencia como las establecidas mediante contratos operan, para Locke, dentro del campo de las materias de suyo indiferentes, que no han sido prescriptas ni por Dios ni por un legislador humano.

Una vez analizados los diversos tipos de leyes que existen, Locke pasa a tratar sobre las relaciones que se dan entre ellas. En este punto, cabe notar que:

1) “Todas las leyes son, en lo que hace a su obligatoriedad, claramente divinas; esto es, no hay ninguna otra ley que inmediatamente y por sí misma obligue a la conciencia de los hombres si no es la divina. Las otras no obligan a los hombres en virtud de su propia

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 64.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 64.

fuerza innata sino en virtud de algún precepto de la ley divina en la cual se enraízan”⁵². Así, por ejemplo, si debo respetar lo estipulado en un contrato, ello es porque la ley divina establece que uno debe cumplir con la palabra dada.

2) “Las leyes humanas, así como las demás que se han detallado, con la sola excepción de la divina, no cambian la naturaleza de las cuestiones indiferentes, de manera que por la autoridad de estas leyes de ser indiferentes se conviertan en necesarias, sino solamente en tanto nos conciernen aquí y ahora”⁵³, de modo que si esta ley es abolida o dejada sin efecto por cualquier motivo, recuperamos nuestra primera libertad.

3) “La subordinación de estas leyes entre sí se da de tal manera que una ley inferior no puede de ningún modo derogar o repudiar la obligatoriedad y la autoridad de una superior”⁵⁴.

“No es legítimo apelar de lo dispuesto por el tribunal divino en un tribunal humano, ni puede la promesa de un sujeto o un error de conciencia privado anular los edictos de un magistrado, porque si esto es concedido una vez, se acabaría en todos lados la disciplina, la ley colapsaría y toda autoridad se desvanecería en la tierra, el correcto orden de los asuntos sería convulsionado y se disolvería la estructura del gobierno, pasando a ser cada uno su propio legislador y su propio Dios”⁵⁵.

4) Por último, conviene destacar que “todas las cosas que son indiferentes por lo que a las leyes superiores concierne, son el objeto y la materia de las leyes inferiores, y la autoridad del individuo prevalece en todas aquellas materias que no están totalmente prescriptas por una ley superior”⁵⁶.

Los poderes del magistrado

Una vez establecidos estos principios, Locke pasa a explicar por qué, de acuerdo a los mismos “Las materias indiferentes, incluso aque-

⁵² *Ibíd.*, p. 66.

⁵³ *Ibíd.*, p. 66.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 66.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 67.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 67.

JOAQUÍN MIGLIORE

llas que conciernen a la creencia divina, *tienen que estar sometidas al poder del gobernante*⁵⁷. Pero para que esta verdad se muestre con mayor evidencia, es preciso que “sean investigadas las fuentes del poder civil y descubiertos los fundamentos de la autoridad”⁵⁸.

Entre los autores que discuten esta cuestión, nos dice, suelen comúnmente mencionarse dos fuentes de la autoridad.

Algunos suponen que los hombres han nacido en servidumbre, otros, que lo han hecho en libertad. Los últimos afirman la igualdad entre los hombres fundada en la ley de la naturaleza, mientras que los primeros sostienen que existe un derecho de los padres sobre los hijos y afirman que este es el origen del gobierno. De cualquier manera que sea, es seguro que si el magistrado ha nacido para gobernar y si posee el trono y el cetro por institución divina y en virtud de su propio carácter y naturaleza, entonces está fuera de toda discusión que él es el solo gobernante de la tierra y sus habitantes sin contrato o condición y que puede hacer todo aquello que no haya sido prohibido por Dios, estando sólo sujeto a Él de quien ha recibido su título para vivir y gobernar. Ni puede nadie negar que todas las cosas indiferentes, de cualquier clase que sean, yacen bajo su poder a cuya discreción ha sido entregada la libertad, la fortuna y la vida misma de cada súbdito. Pero si los hombres gozan de un derecho a una igual libertad siendo iguales en virtud de su común nacimiento, entonces es claro que ninguna unión podría existir entre los hombres, que ninguna forma común de vida sería posible, ninguna ley, ni ninguna constitución por la cual puedan entre sí los hombres unirse en un único cuerpo, a menos que cada uno se despoje de esa libertad originaria –que se supone tenía– y la transfiera a algún otro, ya sea un príncipe o un senado (dependiendo ello de la constitución que hubieran acordado) en quien el poder supremo debe necesariamente residir. Porque una comunidad sin leyes humanas nunca ha existido ni podría existir, y las leyes derivadas de cualquier poder que no sea el supremo no pueden obligar, porque ¿quién tendría el derecho de establecer algo en contra de sus superiores o de aquellos que fueran igualmente libres? Ahora, es soberano aquel poder que no tiene ningún superior sobre la tierra al cual esté

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 69.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 69.

obligado a rendir cuenta de sus acciones. Pero un tal poder no puede ser establecido a menos que todos y cada uno de los individuos entreguen la totalidad de su libertad natural, no importa cuán grande sea ella, al legislador, entregándosela a él, quien con la autoridad de todos otorgada por el consentimiento de cada uno (como si fuera por poder), dicte leyes válidas para ellos. De lo que se sigue que no importa cuál sea el individuo al que se le permita hacer eso, también al magistrado se le permite gobernar. Porque él concentra en su persona la autoridad y el derecho natural de todo individuo por un contrato general y todas las cosas indiferentes, no menos las sagradas que las profanas, están enteramente sometidas a su poder de legislar y a su gobierno⁵⁹.

Es más que significativo que estos textos, en los que el primer Locke reconoce al rey competencia para legislar en materia religiosa, coincidan con la idea de que los súbditos han cedido todos sus derechos al soberano. Es claro que los *Two Treatises of Government* implican una completa evolución en este aspecto.

Pero Locke completa:

De todas maneras, no ofrezco una conclusión sobre estas teorías ni considero de relevancia en nuestra presente controversia establecer si alguna de ellas es verdadera. Más bien digo: Dios quiso que hubiese orden, sociedad y gobierno entre los hombres y a esto lo llamamos la comunidad [*commonwealth*, o también el bien común]. En toda comunidad debe haber algún poder supremo sin el cual ella no podría ser verdaderamente una comunidad y ese supremo poder es exactamente el mismo en todo gobierno, a saber, el legislativo. El objeto y la materia del poder legislativo como lo hemos mostrado anteriormente son las cuestiones indiferentes y repetimos una vez más que el supremo magistrado debe tener poder sobre ellas o en caso contrario no existe. Pero dado que hay ciertamente acuerdo acerca de que el magistrado tiene poder sobre aquellas cuestiones civiles indiferentes, y la mayor parte de la gente coincide en que ello es así, se seguiría de sus propios argumentos que si la religión no existiera todas las cosas indiferentes estarían sujetas a la autoridad del magistrado. Y dado que nuestra religión es Cristiana se sigue que si ninguna ley puede ser deducida de ella en virtud de la cual alguna

⁵⁹ *Ibíd.*, ps. 69-70.

JOAQUÍN MIGLIORE

porción de cosas indiferentes sean apartadas del control del magistrado, y por las cuales se le prohíba al magistrado determinar esta o aquella cuestión indiferente, entonces el poder en cuestiones indiferentes es de la misma extensión que si no hubiera religión en absoluto, dado que la autoridad del magistrado es negada en muchas cosas indiferentes sólo con el argumento de que existe una ley Cristiana de este tipo⁶⁰.

Repasemos, entonces, el argumento de Locke. La existencia de una sociedad (tenga ella su fundamento en el derecho divino o en un pacto) requiere la presencia de una autoridad frente a la cual los individuos no tengan derechos. La autoridad sólo puede existir si los individuos se han despojado de su primitiva libertad para entregársela al gobernante. El único límite al mismo, en consecuencia, radica en que una ley superior establezca un orden que su mismo poder deba respetar. Pero si la norma superior (la ley divina en este caso) no establece nada al respecto, las cuestiones son indiferentes y caen bajo la competencia del magistrado.

An Essay on Toleration

Los *Two Tracts* datan de los años 1660 y 1662. En 1666 Locke conoce a Anthony Ashley Cooper, primero Lord Ashley y posteriormente primer Conde de Shaftesbury. Político de importancia, había sabido, a través de una serie de cambiantes alianzas políticas (primero con el rey y después con el Parlamento, ministro de Cromwell y artífice de la restauración), mantenerse en la primera línea de los sucesos de la época. Su vida, en adelante, estará unida a la del gran jefe *whigh*, y a partir de ese momento su pensamiento parece experimentar una profunda transformación. Un año después de haberse convertido en su secretario, en 1667, Locke aborda nuevamente, en *An Essay on Toleration*, el problema de la libertad de conciencia y de los límites que han de fijarse al poder del gobernante.

En la cuestión de la libertad de conciencia, que ha sido por algunos años tan discutida entre nosotros, una cuestión que ha principalmen-

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 71.

te causado perplejidad, mantenido la disputa y hecho crecer la animosidad ha sido, yo creo, ésta: que ambas partes han, con igual celo y equivocación, extendido demasiado sus pretensiones. Mientras un lado preconiza una absoluta obediencia, el otro clama una universal libertad en cuestiones de obediencia, sin establecer cuáles son las materias que tienen derecho a la libertad ni mostrando los límites de la imposición y la obediencia⁶¹.

Nuevamente nos encontramos, como en los *Two Tracts*, con el conflicto entre los dos bandos. Otra vez se plantea Locke la manera de zanjar las diferencias pero, en contra de la solución a la que anteriormente arribara, se inclina esta vez por el partido de la libertad, abriendo con ello el camino que culminaría en su famosa *Letter Concerning Toleration*.

De manera análoga a como lo estableciera en los *Two Tracts*, Locke sostiene, en este Ensayo, que para encontrar una respuesta, resulta preciso, ante todo, considerar los fines para los que ha sido constituida la autoridad. Pero ahora, anticipándose en veinte años a los *Two Treatises of Government*, distinguirá entre una esfera pública, competencia del magistrado, y una esfera reservada al arbitrio de los individuos.

Para aclarar el camino, estableceré como un fundamento que creo no será cuestionado o negado, lo que sigue, a saber: que al magistrado le ha sido dada la responsabilidad, el poder y la autoridad con ningún otro fin que para que los utilice para el bien, la preservación y la paz de los hombres de aquella sociedad sobre la cual ha sido puesto y que éstos son y debieran ser los únicos patrón y medida conforme a los cuales debería ajustar y adecuar sus leyes y estructurar su gobierno⁶².

Y a diferencia de como lo hiciera en los *Two Tracts*, claramente se pronuncia en contra del absolutismo.

Existen algunos que nos dicen que la monarquía es *de jure divino* (de derecho divino). No discutiré ahora esta opinión, pero sólo quiero advertir a los que esto afirman que si por ello entienden (y ciertamente lo hacen), que el solo, supremo, arbitrario poder y disposición de

⁶¹ *Ibíd.*, p. 135.

⁶² *Ibíd.*, p. 135.

JOAQUÍN MIGLIORE

todas las cosas está y debiera estar por derecho divino en una sola persona, puede sospecharse que han olvidado en qué país han nacido, bajo qué leyes viven y ciertamente no podrían sino estar obligados a proclamar que la Carta Magna es una absoluta herejía⁶³.

Y continúa:

Existen otros, en cambio, que afirman que todo el poder y la autoridad que posee el magistrado se deriva de la concesión y el consentimiento del pueblo; y a ellos les digo que no puede suponerse que las personas deban darle a uno o más de sus compañeros una autoridad sobre ellos para ningún otro propósito que el de su propia preservación, o extender los límites de su jurisdicción más allá de los límites de esta vida⁶⁴.

Es fácil ver que encontramos aquí los temas que estarán presentes en el pensamiento maduro de Locke. La teoría contractualista está mucho más claramente definida que en los *Two Tracts* y se señala expresamente que es el fin para el que ha sido constituido el gobierno el que marca un nítido límite a su poder.

Sentada esta premisa –es decir, que el magistrado solamente tiene competencia en aquellas cuestiones que tienen que ver con el afianzamiento de la ley civil y la propiedad de sus súbditos– es preciso, nos dice, pasar a considerar las acciones y las opiniones de los hombres que, en relación al problema de la tolerancia, pueden dividirse en tres categorías.

En primer lugar, existen todas aquellas opiniones y acciones que en sí mismas no conciernen en absoluto al gobierno o a la sociedad, de tal tipo son las opiniones puramente especulativas y la fe religiosa. En segundo lugar, existen las que por su propia naturaleza no son en sí mismas ni buenas ni malas, pero de todos modos incumben a la sociedad y al diálogo de los hombres entre sí, y éstas son las opiniones prácticas y las acciones en materia indiferente. En tercer lugar están aquellas que también conciernen a la sociedad, pero que son por su propia naturaleza buenas o malas en sí mismas, y éstas son las virtudes morales y los vicios⁶⁵.

⁶³ *Ibíd.*, p. 135.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 136.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 136.

Ahora bien, nos dice Locke, solamente las primeras, es decir las opiniones especulativas y la creencia religiosa tienen un universal y absoluto derecho a la tolerancia. Y ello porque las opiniones puramente especulativas, tales como la creencia en la Trinidad, el purgatorio, la transubstanciación, las antípodas, el reinado personal de Cristo en la tierra, etcétera, no tienen influencia en mis acciones en cuanto yo sea miembro de una sociedad, y “serían las mismas, con todas las consecuencias para ellas, aunque no hubiera ninguna persona junto a mí en la tierra, y no pueden en ningún modo perturbar al estado o causar perjuicio a mi vecino y por tanto no caen bajo la competencia del magistrado”⁶⁶. Pero, además, continúa, “ningún hombre puede darle a otro un poder (y no tendría sentido que Dios lo hiciera) sobre aquellas cosas sobre las que él mismo no lo tiene”, y ningún hombre tiene poder sobre su propio entendimiento. Este último punto en especial, el que la conciencia no puede ser coaccionada porque la inteligencia adhiere a lo que se le presenta con evidencia, siendo impotente la fuerza para producirla, será ampliamente desarrollado en la *Letter Concerning Toleration*.

Especialmente merece una ilimitada tolerancia la manera en que el hombre rinde culto a Dios. “Siendo la fe religiosa el homenaje que le rindo al Dios que adoro de la forma en que juzgo le será agradable, y por ello una acción o comercio que sucede solamente entre Dios y yo mismo, no tiene por su propia naturaleza ninguna referencia a mi gobernante o a mi prójimo, por lo que necesariamente no produce ningún acto que pueda perturbar a la comunidad”⁶⁷.

Si yo observo el viernes con los mahometanos, o el sábado con los judíos, o el domingo con los cristianos, si rezo con o sin una forma determinada, si adoro a Dios con las variadas y fastuosas ceremonias de los papistas, o de manera más sencilla como los Calvinistas, yo no veo nada en todo ello, si es realizado sinceramente y en conciencia, que puede en sí mismo hacerme o peor ante los ojos de mi príncipe, o un peor vecino de los otros súbditos, a menos que quiera, lleno de orgullo o presuntuoso de mis propias opiniones, y con la secreta presunción de mi propia infalibilidad, tomando para

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 137.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 138.

JOAQUÍN MIGLIORE

mí un poder semejante al de Dios, forzar y compeler a otros a pensar como yo, o censurarlos y maldecirlos si no lo hacen⁶⁸.

De lo que concluye:

De las premisas que he establecido creo que se sigue que, en materias de especulación y fe religiosa, *cada hombre tiene una perfecta e incontrolable libertad, de la que puede libremente usar, sin el mandato del magistrado, o en contra del mismo*, sin ninguna culpa o pecado en absoluto, supuesto siempre que ello sea hecho para Dios sinceramente y en conciencia, de acuerdo a lo mejor de mi conocimiento y mi convencimiento. Pero si en ello hubiere ambición, arrogancia, venganza, espíritu faccioso o cosas similares, confundidas con lo que llamamos conciencia, tanto habrá en ello de culpa, y por ello deberé contestar en el día del juicio⁶⁹.

Cabe, sin embargo, notar que esta tolerancia no abarca en principio al ateísmo. “Debo solamente señalar [...] que la creencia en una divinidad no debe ser considerada entre las puras opiniones especulativas, puesto que es el fundamento de toda la moralidad, y la que influencia toda la vida y las acciones de los hombres, sin la cual el hombre debe ser considerado como una de las más feroces bestias salvajes, y por tanto incapaz de toda sociabilidad”⁷⁰. De todos modos, como dijimos, lo importante es que en esta obra Locke ya establece el principio de que *la actividad del soberano debe ser limitada en razón de la finalidad para la cual ha sido establecida*, principio que será desarrollado en los *Two Treatises* y que tiene un campo de aplicación mucho más vasto que la sola temática religiosa.

Incluso en las cosas de este mundo sobre las que el magistrado tiene autoridad, no debe, y haría injusticia si lo hiciese, yendo más allá de aquello que concierne al bien de la comunidad, prescribir a los hombres el cuidado de sus asuntos civiles privados, o forzarlos a la prosecución de sus propios intereses privados, sino que sólo protegerlos de ser invadidos y dañados por otros (lo que es una perfecta tolerancia)⁷¹.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 139.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 140.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 137.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 137.

En cuanto a los *principios prácticos u opiniones* por los que los hombres regulan sus conductas *respecto de terceros*, tales como si el hombre debe criar a sus hijos, o disponer de sus bienes como quiera, o si la poligamia y el divorcio son legítimos o no, estas opiniones y las acciones que se siguen de ellas, tienen asimismo derecho a la tolerancia, pero únicamente mientras no perturben la paz del Estado y no causen más desventajas que ventajas en la comunidad.

Es preciso, asimismo, en estas cuestiones de opinión, distinguir los diversos grados de imposición que pueden ser usados, a saber: 1) La prohibición de publicar o difundir una opinión; 2) el forzar a renunciar o abjurar de una opinión; 3) el obligar a que alguien declare su asentimiento a la opinión contraria.

Locke acepta que los magistrados pueden prohibir la publicación de cualquiera de estas opiniones cuando tiendan a perturbar el gobierno, porque en ese caso caen bajo su competencia y jurisdicción. Sin embargo, dice, ningún hombre debería ser forzado a renunciar a una opinión, o a profesar la contraria, porque dicha compulsión es incapaz de producir ningún efecto real y, no pudiendo forzar la mente de los hombres, sólo lograría hacerlos hipócritas.

Queda, por último, considerar la conducta que ha de observar el magistrado respecto de aquellas acciones que puedan ser consideradas *buenas o malas*: “yo digo que además de las dos anteriores existe un tercer tipo de acciones que son buenas o malas en sí mismas, a saber, los deberes de la segunda tabla”⁷². La existencia de la virtud es tan necesaria para la sociedad, y es tan cierto que ciertos vicios perturban a la sociedad, que es evidente que el magistrado ha de tener competencia en estas materias. Sin embargo, aclara Locke, el legislador solamente puede encargarse de reglar estos vicios y virtudes en tanto que de ellos dependa el bien y la preservación de los hombres bajo su gobierno. “si se pudiese separar a estas virtudes y vicios de la relación que tienen con el bienestar público del pueblo, y cesasen de ser un medio para asentar o perturbar la paz y las propiedades de los hombres, entonces se convertirían en una cuestión privada y superior a la política

⁷² *Ibíd.*, p. 143.

JOAQUÍN MIGLIORE

concerniendo sólo a Dios y al alma del hombre, entre los que la autoridad del magistrado no debe interponerse”⁷³.

“El magistrado en cuanto magistrado no tiene nada que ver con el bien de las almas de los hombres, ni con sus asuntos respecto de la otra vida, sino que le ha sido encomendado el poder y ha sido nombrado sólo para lograr la tranquila y confortable vida del hombre en sociedad, uno con otro, como ya ha sido suficientemente probado”⁷⁴. “El bien de la comunidad es la medida de todas las leyes humanas”⁷⁵.

Son estos principios, a su vez, los que cristalizarán en la constitución que Locke redactara a pedido del conde de Shaftesbury, para la colonia de Carolina.

La Constitución de Carolina

La Constitución de Carolina fue redactada a pedido de los Lores propietarios de la Colonia de Carolina, en América del Norte, la que había sido fundada en 1650. La fecha que consta en este contrato originario es la del 21 de julio de 1669, es decir, dos años después de que Locke redactara *An Essay on Toleration*, y veinte antes de sus *Two Treatises*.

Se ha discutido hasta qué punto puede considerarse a Locke como su autor. El manuscrito no está redactado con su letra, si bien son suyos los dos primeros artículos y las numerosas correcciones al texto. Lo más probable es que los Lores propietarios, para los que Locke en ese momento estaba trabajando, le encomendaran el comentario y corrección de este texto. Sir Peter Colleton, uno de aquellos, le escribe en 1673 acerca de “esa excelente forma de gobierno en cuya composición tuvisteis tanta intervención”⁷⁶, existiendo asimismo numerosas referencias a ella en el epistolario de Locke. Cabe decir, en fin, que durante toda su vida nuestro autor estuvo estrechamente ligado a esta colonia llegando a ser nombrado noble en ella.

Basta con leer sus disposiciones para comprender hasta qué punto

⁷³ *Ibíd.*, p. 144.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 144.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 145.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 161.

la libertad de conciencia era considerada por Locke como la única solución posible al conflicto religioso; nos limitamos por ello a transcribir su articulado (del que no existe hasta el momento traducción alguna) en lo que hace al problema de la tolerancia.

“Art. 86. No se permitirá a ningún hombre ser un Ciudadano de Carolina o tener propiedades o habitar en ella si no reconoce un Dios y que ese Dios debe ser pública y solemnemente adorado”.

“Art. 87. Pero dado que los nativos de ese lugar, que se encuentran en nuestras plantaciones, son completamente extraños a la cristiandad y que su idolatría, ignorancia u error no nos da el derecho de expulsarlos o tratarlos mal, y que aquellos que emigran de otras partes para establecerse allí serán inevitablemente de diferentes opiniones en lo concerniente a temas de religión esperando que se les conceda libertad respecto de ellas, no siendo razonable para nosotros en este respecto no permitirselo; que la paz civil puede ser mantenida en medio de la diversidad de opiniones y que nuestro acuerdo y pacto con todos los hombres puede ser puntual y fielmente observado, no pudiendo ser la violación del mismo por cualquier pretexto que fuere otra cosa que una gran ofensa a Dios todopoderoso y un gran escándalo para la verdadera religión que profesamos, y también que los paganos, judíos, y otros disidentes de la pureza de la religión cristiana no sean atemorizados y mantenidos a distancia de ella, sino que teniendo la oportunidad de conocer la verdad y la razonabilidad de sus doctrinas y lo pacífico e inofensivo de sus seguidores, puedan ser ganados, por los buenos modos y la persuasión, y todos esos convincentes métodos de suavidad y humildad apropiados a las reglas y los designios del Evangelio, para abrazar y recibir sin fingimiento la verdad; por lo tanto cuando siete o más personas estén de acuerdo en cualquier religión constituirán una iglesia o congregación, a la cual le darán un nombre para distinguirla de las otras”.

“Art. 88. Los términos de admisión y comunión con cualquier iglesia o congregación serán escritos en un libro y allí suscriptas por todos los miembros de la susodicha iglesia o congregación”.

“Art. 89. El tiempo de la suscripción de cada uno y su admisión serán fechados en dicho libro o registro”.

“Art. 90. En cuanto a los términos de comunión de cada iglesia,

JOAQUÍN MIGLIORE

ellos serán tres, sin los cuales ningún acuerdo o asamblea de hombres con pretensión de religión podrán ser considerados una Iglesia o congregación: 1) Que hay un Dios, 2) Que Dios debe ser adorado públicamente, 3) Que es legítimo y es el deber de todo hombre, al ser llamado por aquellos que gobiernen, ser testigo de la verdad; y que cada iglesia o congregación deberá en sus términos de comunión, sentar la forma externa por la cual atestigüen una verdad como si fuese en presencia de Dios ya sea poniendo su mano sobre la Biblia y besándola, como en las iglesias protestantes y papistas, ya levantando la mano, o en cualquier otra forma perceptible”.

“Art. 91. Ninguna persona mayor de diecisiete años de edad tendrá beneficio alguno ni la protección de la ley, ni será capaz de tener ningún puesto de provecho u honor si no es miembro de alguna iglesia o congregación, debiendo tener su nombre registrado en uno y solo un registro religioso a la vez”.

“Art. 92. El registro religioso de cada iglesia o congregación será guardado por registro público del distrito donde ella resida”.

“Art. 93. Ningún hombre de cualquier otra iglesia o congregación perturbará o importunará a ninguna asamblea religiosa”.

“Art. 94. Ninguna persona cualquiera que sea hablará en su asamblea religiosa irreverentemente o sediciosamente del gobierno o de los gobernantes, o de asuntos de Estado”.

“Art. 95. Cualquier persona que suscriba los términos de comunión de cualesquiera iglesia o congregación en el registro de dicha iglesia, en el registro público del distrito y ante cinco miembros cualesquiera de la susodicha iglesia o congregación será hecho miembro de la citada iglesia o congregación”.

“Art. 96. Cualquier persona que quite su propio nombre de cualquier registro religioso o cuyo nombre sea quitado por algún oficial para ello autorizado por cada iglesia o congregación, cesará de ser miembro de dicha iglesia o congregación”.

“Art. 97. Ninguna persona usará un lenguaje lleno de reproche, injurioso o grosero contra la religión de ninguna iglesia o congregación, siendo ello un modo seguro de perturbar la paz pública y obstruir la conversión de cualquiera a la verdad, comprometiéndolo en peleas y animosida-

des, haciéndole odiosos a aquellos que la profesan y lo que enseñan, siendo que de otra forma podrían ser llevados al asentimiento de ella”.

“Art. 98. Dado que la caridad nos obliga a desear el bien a las almas de todos los hombres, y que la religión no debería alterar en nada el estado civil o del derecho de los hombres, será legal para los esclavos, así como para todos los demás, entrar y pertenecer a cualquier iglesia que ellos consideren mejor, y por lo tanto ser tan plenamente miembros de ella como cualquier ciudadano. Sin embargo, ningún esclavo será exento del dominio civil que su dueño tiene sobre él, sino que estará, en todas las demás cosas, en el mismo estado y condición en el que se hallaba antes”.

“Art. 99. Las Asambleas que por cualquier pretexto de religión, no observen y cumplan las reglas antes mencionadas, no serán consideradas iglesias sino congregaciones ilegales, y serán castigadas como cualquier otra forma de desorden”.

“Art. 100. Ninguna persona, cualquiera que sea, podrá importunar, molestar o perseguir a otra por sus opiniones especulativas respecto a su religión o a la forma de profesarla”⁷⁷.

Las Cartas sobre la Tolerancia

Veinte años después de que se redactara la Constitución de Carolina, Locke dio a conocer la obra con la que completaría sus reflexiones en torno al problema de la tolerancia: la *Epistola de Tolerantia*. Ella representa la última respuesta que diera nuestro autor a la cuestión que lo había acompañado durante toda su vida y deja entrever la madurez de su pensamiento. Ya no encontramos en ella las vacilaciones de las obras anteriores, sino que las afirmaciones, desde el comienzo, brotan clarísimas de su pluma: “Ya que usted ha tenido a bien preguntarme cuáles son mis pensamientos sobre la tolerancia mutua de los cristianos de diferentes confesiones religiosas, debo contestarle, con toda franqueza, que estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia”⁷⁸.

⁷⁷ *Ibíd.*, ps. 177-180.

⁷⁸ LOCKE, *A Letter Concerning Toleration* cit., p. 23.

JOAQUÍN MIGLIORE

Esta tolerancia sólo podrá ser alcanzada, afirma Locke ya en el comienzo de la obra, mediante la nítida delimitación de competencias entre la Iglesia y el Estado. “Estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando, de este modo, las justas fronteras que existen entre uno y otro”⁷⁹. Afirmación con la que, de manera categórica, concluye, además, su famosísima *Epístola*:

Si cada uno se mantuviese dentro de sus propias fronteras –uno atendiendo al mundano bienestar del Estado, la otra a la salvación de las almas–, hubiera sido imposible que ninguna discordia se produjera entre ellos [...] Yo imploro a Dios todopoderoso que nos conceda que el Evangelio de la paz sea predicado al fin y que los magistrados civiles, cuidando más de conformar sus propias conciencias a la ley de Dios y menos de obligar a las conciencias de los demás por medio de leyes humanas, dirijan, como padres de su país todos sus consejos y esfuerzos a promover universalmente el bienestar de todos sus hijos, con la sola excepción de aquellos que son arrogantes, ingobernables y perjudiciales a sus hermanos, y que todos los hombres eclesiásticos, que presumen ser sucesores de los Apóstoles, sigan con paz y modestia los pasos de los Apóstoles, sin inmiscuirse en los asuntos del Estado y se apliquen completamente a promover la salvación de las almas⁸⁰.

La *Epistola de Tolerantia* fue redactada en latín durante el tiempo en que Locke estuvo exiliado en Holanda y publicada allí anónimamente en mayo de 1689. Traducida al inglés, fue dada a conocer inmediatamente en Gran Bretaña en octubre del mismo año. La obra despertó inmediatas reacciones: la más importante fue la de Jonas Proas, quien replicó defendiendo los derechos del gobierno al uso de la fuerza para proteger a la Iglesia Anglicana. Locke respondió a su vez con una segunda carta: *A Second Letter Concerning Toleration* (1690) a la que Proas contestó con *The Third Letter Concerning Toleration* (1691) moviendo a Locke a escribir *A Third Letter for Toleration to the author of the Third Letter Concerning Toleration* (1692). Nuevamente volvió Proas a replicar con *A Second Letter to the Author of*

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 26.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 55.

the Three Letters for Toleration (1703). Locke estaba trabajando en una nueva respuesta cuando la muerte lo sorprendió en 1704. La misma fue publicada póstumamente bajo el título de *A Fourth Letter for Toleration*.

Como lo hiciera en *An Essay on Toleration*, Locke comienza la obra definiendo el concepto de Estado y delimitando sus fines, para poder, de esta manera, distinguirlo de la Iglesia y determinar el ámbito de su competencia. En consonancia con la doctrina de los *Two Treatises*, considera que el Estado es “una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”. Intereses civiles que son, agrega, “la vida, la libertad, la salud, el descanso del cuerpo y la posesión de cosas externas tales como dinero, tierras, casas, muebles y otras semejantes”⁸¹, extendiéndose la competencia del magistrado civil únicamente a su protección⁸², no teniendo ninguna jurisdicción en materia religiosa.

El motivo central por el que se niega jurisdicción al magistrado en esta materia es que la religión necesita de un convencimiento interior que no puede ser logrado mediante la fuerza, fuerza que sí resulta idónea, por el contrario, para proteger los intereses civiles que el Estado ha de garantizar.

Toda la vida y el poder de la verdadera religión consisten en la persuasión interior y completa de la mente y la fe no es fe si no se cree. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior que practiquemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra mente de que la una es verdad y el otro agradable a Dios, tal profesión y tal práctica, lejos de ser un avance, constituirán, por el contrario, un gran obstáculo para nuestra salvación⁸³.

El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión

⁸¹ *Ibíd.*, p. 26.

⁸² “El papel del magistrado consiste solamente en procurar que la comunidad no sufra ningún prejuicio y de que no se haga daño a ningún hombre ni en su vida ni en sus bienes”. *Ibíd.*, p. 42.

⁸³ *Ibíd.*, p. 26.

JOAQUÍN MIGLIORE

interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior. Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaleza pueden tener eficacia suficiente para hacer que los hombres cambien el juicio interno que se han formado⁸⁴.

Una cosa es persuadir y otra mandar; una cosa apremiar con argumentos y otra con castigos. Sólo el poder civil puede hacer esto último [...] Sobre esta base yo afirmo que el poder del magistrado no se extiende al establecimiento de artículos de fe o de formas de culto por la fuerza de sus leyes. Porque las leyes no tienen fuerza alguna sin castigos, y los castigos, en este caso, son absolutamente impertinentes puesto que no son adecuados para convencer la mente [...] Porque las penas no son capaces de producir dicha creencia. Sólo la luz y la evidencia pueden realizar un cambio en las opiniones de los hombres; luz que de ninguna manera proviene del sufrimiento corporal o de algún otro tipo de castigo⁸⁵.

Distinta del Estado es la Iglesia, a la que Locke define como “Una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas”⁸⁶. Esta sociedad, insiste Locke, es libre y voluntaria dado que nadie nace miembro de una Iglesia, de otro modo la religión pasaría a los hijos por el mismo derecho hereditario que las propiedades temporales. Ello determina que sea distinta la naturaleza del poder que la autoridad ejerce sobre sus miembros que la que existe entre los súbditos y el Estado.

Es obvio que, como toda sociedad, no puede la Iglesia subsistir ni mantenerse unida si no es regulada por algunas leyes y todos sus miembros no aceptan observar un orden. Pero dicho orden no puede imponerse por la fuerza. La fuerza corresponde íntegramente al magistrado civil. Las armas por las que los miembros de esa sociedad han de ser mantenidos dentro de su deber son las exhortaciones, las

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 27.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 27.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 28.

admoniciones y los consejos. Y, en caso extremo, cabe expulsar y separar de la sociedad a quienes rehúsan someterse a su autoridad. Pero, en ningún caso, puede perjudicarse a una persona en sus goces civiles porque sea de otra Iglesia o religión. Nadie, ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas bajo el pretexto de la religión.

De aquí que en materia de adhesión a la verdad religiosa deba respetarse la conciencia de cada hombre.

El cuidado del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él solo. Pero ¿qué ocurre si es negligente en el cuidado de su alma? Yo contesto: ¿Qué ocurre si es negligente en el cuidado de su salud o de sus bienes, que están más estrechamente relacionados con el gobierno del magistrado que lo otro? ¿Prescribirá el magistrado mediante una ley expresa que tal persona no se convierta en pobre o enferma? [...] A ningún hombre puede obligársele a ser rico o saludable, quiera o no quiera. No, ni Dios mismo quiere salvar a los hombres en contra de su voluntad⁸⁷.

Es esta apelación a la conciencia la que para Locke constituye el argumento central de la obra:

Después de todo, la *principal consideración*, que es la que absolutamente determina esta controversia, es la siguiente: aunque la opinión religiosa del magistrado esté bien fundada y el camino que él indica sea verdaderamente evangélico, si yo no estoy totalmente persuadido de ello en mi propia mente, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados [...] Solamente la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios [...] Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no servirá de nada⁸⁸.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 35.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 38.

JOAQUÍN MIGLIORE

Y es frente a esta conciencia que la fuerza manifiesta su radical impotencia.

La verdad saldría airosa si, por una vez, la dejaran defenderse a sí misma. Pocas veces ha recibido, y temo que nunca recibirá, mucha ayuda del poder de los grandes hombres, quienes raramente la conocen, y más raramente le dan la bienvenida. No es enseñada por las leyes, ni tiene ninguna necesidad de fuerza para procurar su entrada en la mente de los hombres. Los errores prevalecen en verdad por la ayuda de refuerzos extraños y postizos. Pero si la verdad no logra por su propia luz entrar en el entendimiento, no será sino más débil en razón de la fuerza que pueda prestarle la violencia⁸⁹.

Y ante la objeción que pudiera hacerse de que la idolatría es un pecado, Locke contesta que no necesariamente los pecados deben ser castigados por el magistrado.

La idolatría, dicen algunos, es un pecado y, por lo tanto, no debe ser tolerada. Si dijese que, por lo tanto, debía ser evitada, la conclusión sería correcta. Pero no puede deducirse que, porque sea un pecado, deba, por consiguiente, ser castigada por el magistrado. Porque no es de la incumbencia del magistrado hacer uso de su espada para castigar indiscriminadamente todas las cosas que él considera como un pecado contra Dios. La avaricia, la falta de caridad, la ociosidad y muchas otras cosas son pecados, por acuerdo de los hombres y, sin embargo, nadie ha dicho jamás que deban ser castigadas por el magistrado. La razón es que no son perjudiciales para los derechos de otros hombres, ni rompen la paz pública de las sociedades. No, ni siquiera los pecados de la mentira y del perjurio son en parte alguna castigados por las leyes, salvo en ciertos casos en los cuales no se toma en consideración su torpeza y la ofensa en contra de Dios, sino solamente la injuria hecha a los semejantes y al Estado⁹⁰.

Delimitando, de esta manera, los ámbitos de competencia de la Iglesia y el Estado, Locke reconoce, explícitamente, el derecho a la libertad de conciencia: “*Liberty of Conscience is every man’s natural Right* [...] a nadie debería obligársele en materia de religión, ni por la

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 46.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 43.

ley, ni por la fuerza”⁹¹ y resuelve definitivamente el problema de las *cuestiones indiferentes*, aunque de manera radicalmente distinta a como lo hiciera veintiséis años antes en los *Two Tracts on Government*.

Respecto de la adoración externa, yo sostengo (en primer lugar) que el magistrado no tiene poder para imponer por ley, ni en su propia Iglesia, y mucho menos en otra, el uso de ningún rito o ceremonia, cualquiera que sea, en el culto de Dios. Y esto no solamente porque estas Iglesias son sociedades libres, sino porque lo que se practica en el culto de Dios es sólo justificable en cuanto quienes lo practican creen que le es aceptable.

Podría, tal vez, inferirse de ello que yo niego al magistrado toda clase de poder sobre cosas indiferentes [...] Esto no es así, reconozco de buena gana que las *Cosas Indiferentes*, y tal vez sólo ellas, están sujetas al poder legislativo. De esto no se deduce que el magistrado pueda ordenar lo que le plazca respecto de cualquier cosa que sea indiferente. El bien público es la regla y medida de toda actividad legislativa. Si una cosa no es útil a la comunidad, no puede ser establecida por ley, por indiferente que sea.

Más aún, por indiferente que sea una cosa en su naturaleza misma, cuando afecta a la Iglesia y al culto de Dios, es puesta fuera del alcance de la jurisdicción del magistrado [...] La única función de la Iglesia es la salvación de las almas, y en ningún modo concierne a la comunidad, ni a ninguno de sus miembros, que en ella se efectúe esta o aquella ceremonia. Ni la realización ni la omisión de ninguna ceremonia en esas asambleas religiosas aprovecha ni perjudica la vida, la libertad o las posesiones de ningún hombre⁹².

Cabe por último señalar que aunque Locke dedicó, posteriormente, otras obras a la cuestión religiosa (en 1695 publica *The Reasonableness of Christianity* y, póstumamente, se editan dos obras en las que estaba trabajando al momento de morir: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians* y *A Discourse of Miracles*), indispensables, sin duda, para comprender su posición personal ante la religión⁹³, nos parece, con

⁹¹ *Ibíd.*, p. 51.

⁹² *Ibíd.*, p. 39.

⁹³ J. R. Milton ha podido, por ejemplo, sostener: “la *Paraphrase* [...] revela el carácter profundamente religioso del pensamiento de Locke. Muestra, mucho más que

JOAQUÍN MIGLIORE

todo, que la *Carta sobre la Tolerancia* representa una etapa definitiva en la formulación de su doctrina sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el reconocimiento del derecho de la libertad de conciencia.

Conclusión

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿Puede, el análisis de la evolución del pensamiento de Locke en materia religiosa arrojar alguna luz sobre el origen de la doctrina de los derechos humanos?

Una primera afirmación, a nuestro parecer, resulta evidente: que el interés por la cuestión religiosa (y de manera especial, el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado), constituye una de las constantes del pensamiento de Locke, preocupación que antecede en muchos años a la redacción de los *Two Treatises of Government*.

Parece asimismo manifiesto que las nociones desarrolladas para abordar esta temática, tanto en la *Letter on Toleration*, contemporánea de los *Two Treatises*, cuanto en sus obras anteriores, *Essay on Toleration*, *The Fundamental Constitutions of Carolina* y los *Two Tracts on Government*, resultan consistentes con los conceptos centrales que informan su obra política, la que a nuestro entender no puede ser comprendida sin tener en cuenta esta preocupación. Intentar una lectura del *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, sin hacer siquiera mención a la *Carta sobre la Tolerancia*, tal como lo hace Leo Strauss, supone, cuando menos, parcializar su pensamiento.

Leída desde *An Essay on Toleration*, la famosa afirmación del *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, de que “la finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en *Commonwealths*, y someterse a un gobierno es la preservación de su Propiedad”⁹⁴, pasa a significar

The Reasonableness of Christianity que el vocabulario cristiano de los primeros escritos de Locke no puede ser interpretado ni como una fachada piadosa ni (menos aún), como un mero residuo de una mente ya fundamentalmente secularizada pero reticente o incapaz de reconocerse a sí misma como tal”, MILTON, J. R., *Locke's life and times*, en VERE CHAPEL, *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 24.

⁹⁴ LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 350.

no sólo que es ésta la finalidad positiva del Estado sino, además, que dicho poder no debiera extenderse a otras materias. Intenta delimitar aquellas esferas en las que el magistrado es competente, de aquellas en las que “cada hombre tiene una *perfecta de incontrolable libertad*, de la que puede libremente usar, sin el mandato del magistrado, o en contra del mismo”⁹⁵.

Podemos pensar, pues, que el tríptico de bienes tutelados por el Estado, vida, libertad y propiedad, que Locke reúne bajo el nombre genérico de *Property*, no refleja tanto al hombre egoísta de Hobbes, ni el individualismo posesivo del naciente capitalismo, cuanto el intento de distinguir las competencias del Estado, “una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil”⁹⁶, de las de la Iglesia, “sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas”⁹⁷, preservando de este modo las prerrogativas de la conciencia. “El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior”⁹⁸.

Es esta esfera de autonomía la que, progresivamente, se irá extendiendo a otros ámbitos: “Incluso en las cosas de este mundo –afirma en el *Ensayo sobre la Tolerancia* más de veinte años antes de la redacción de sus famosas obras políticas– sobre las que el magistrado tiene autoridad, *no debe*, y haría injusticia si lo hiciese, yendo más allá de aquello que concierne al bien de la comunidad, *prescribir a los hombres el cuidado de sus asuntos civiles privados, o forzarlos a la prosecución de sus propios intereses privados, sino que sólo protegerlos de ser invadidos y dañados por otros* (lo que es una perfecta

⁹⁵ LOCKE, *Political Essays* cit., p. 140.

⁹⁶ LOCKE, *A Letter Concerning Toleration* cit., p. 26.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 28.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 27.

JOAQUÍN MIGLIORE

tolerancia)⁹⁹. Con ello queda delimitada la noción de libertad negativa¹⁰⁰ (la libertad de los modernos de Constant), tal como se encuentra presente en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, que resulta más decisiva que otras definiciones de libertad que aparecen ligadas a la misma (como, por ejemplo, la importante noción de que ser libre supone no estar sometido a normas que no dependan de nuestro consentimiento o que el gobierno debe ser *per y sub lege*)¹⁰¹.

La defensa de los derechos se nos presenta, de esta manera, como doblemente negativa: negativa en el sentido de que respecto de los bienes tutelados: vida, libertad y propiedad, la protección que el Estado brinda consiste, fundamentalmente en protegerlos de ser invadidos o dañados por otros, y negativa, asimismo, porque el Estado no puede ir más allá de esta función. John Finnis señala, refiriéndose a las mo-

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 137.

¹⁰⁰ “Casi todos los moralistas que ha habido en la historia de la humanidad han ensalzado la libertad. Igual que la felicidad y la bondad, y que la naturaleza y la realidad, el significado de este término se presta a tantas posibilidades que parece que haya pocas interpretaciones que no le convengan [...] El primero de estos sentidos que tienen en política las palabras *freedom* o *liberty* –que emplearé con el mismo significado– y que, siguiendo muchos precedentes, llamaré su sentido ‘negativo’, es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta ‘cuál es el ámbito en que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer no ser lo que es capaz de hacer no ser, sin que en ello interfieran otras personas’ [...] Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En ese sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”, BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre las libertades*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, ps. 219-220.

¹⁰¹ Limitación del poder, gobierno *per y sub lege*, y consentimiento, se encuentran íntimamente ligados en la definición que Locke da de la libertad en el *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. “La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la misión que se le ha confiado [...] La libertad del hombre sometido a un poder civil consiste en disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige. Es decir, la facultad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está dictaminado por esa regla”. LOCKE, John, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Aguilar, Madrid, 1955, Nº 21, p. 47.

dernas declaraciones de derechos, que estos documentos emplean, al definirlos “no una sino dos formas canónicas principales: (A) «Toda persona tiene derecho a...» y (B) «Nadie será...»¹⁰². Siendo los artículos expresados en forma (B) –“Nadie será sometido a...”– los que, a su entender, pretenden tener fuerza concluyente. Ahora bien, siguiendo este análisis, tenemos la convicción de que en Locke, tras la afirmación de que la finalidad del Estado es la salvaguarda de la *Property*, valga decir, la vida, la libertad y las posesiones, encontramos la idea, aún más fundamental, de que “a nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza”¹⁰³.

Esta redimensión del derecho de propiedad parece acercarnos a la idea kantiana de que el derecho fundamental, que sirve de cimiento a los demás, es el derecho a la libertad. “La *libertad* (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal, es ese derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el sólo hecho de ser hombre. La *igualdad* natural, es decir, la imposibilidad moral de ser obligado por los demás a más cosas que aquellas a que están obligados respecto de nosotros; por consiguiente, la cualidad del hombre, de ser *dueño de sí mismo (sui iuris)* [...] todas estas facultades están ya contenidas en el principio de la libertad innata, y no difieren efectivamente de ella”¹⁰⁴. Cabría preguntarse si la tendencia contemporánea a considerar como derecho básico a la igualdad¹⁰⁵ puede dar cuenta de este matiz, presente en la obra de Locke, de que ciertas materias se encuentran, por derecho propio, excluidas del ámbito de competencia del Estado.

El intento de fijar un límite a la acción estatal parece, por último, compatible con las apelaciones a la doctrina clásica de la ley natural

¹⁰² FINNIS, John, *La ley natural y los derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, p. 240.

¹⁰³ LOCKE, *Carta sobre la Tolerancia* cit., p. 58.

¹⁰⁴ KANT, I., *Principios metafísicos del derecho*, Americalee, Buenos Aires, 1943.

¹⁰⁵ Cfr. DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Cap. 12: *¿Qué derechos tenemos?*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993; en el mismo sentido, KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Capítulo 1, Ariel, Barcelona, 1995.

JOAQUÍN MIGLIORE

(tema que aparece ampliamente desarrollado en sus *Essays on the Law of Nature*) y no con la doctrina de Hobbes de la primacía absoluta de la voluntad estatal. Como bien señala Karl Schmitt, “Hobbes combate la escisión típicamente judeocristiana de la unidad política originaria. La distinción de los dos poderes, temporal y espiritual, era ajena a los paganos, porque la religión era a sus ojos parte integrante de la política [...] Sólo la Iglesia romana papal y las iglesias o sectas presbiterianas, afanosas de poder, viven de esa separación del poder espiritual y el temporal, capaz de aniquilar el Estado”. Es curioso que Filmer, en su defensa de la monarquía absoluta, haya podido afirmar que calvinistas y católicos coincidían en la idea de separar la Iglesia y el Estado, y que cuando apareció la *Letter Concerning Toleration*, la primera acusación que recibiera fue la de ser parte de un complot jesuita tendiente a producir el caos en la Iglesia de Inglaterra y el Estado¹⁰⁶. De todos modos, lo que nos interesa es demostrar que es esta defensa de los derechos de la conciencia en materia religiosa, y no el individualismo egoísta de Hobbes, la clave para entender el concepto que Locke tiene de la libertad. El pensamiento de Locke se presenta, en este punto, en abierta contradicción con la filosofía del autor del *Leviathan*, en oposición a su noción del Estado absoluto. Pues como bien afirma Karl Schmitt, fue “la reserva de la libertad interna y privada del pensamiento y de conciencia [...] el germen letal que destruyó desde dentro al poderoso Leviathan y puso en el último trance al Dios mortal”¹⁰⁷.

Nota bibliográfica

Para el análisis de los textos juveniles de Locke nos hemos basado en la edición de Mark Goldie, LOCKE, John, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Respecto de los *Two Tracts on Government*, existe una traducción al español del primero de los tratados, que no incluye el prefacio inicial, realizada por Claudio O. Amor: *John Locke. Escritos políticos*

¹⁰⁶ LOCKE, *A Letter Concerning Toleration (Introduction)* cit., p. 1.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 55.

juveniles (I) El ensayo inglés de 1660, Deus mortalis, Cuaderno de Filosofía Política, Número 1, 2002.

En cuanto al *Ensayo sobre la Tolerancia*, existe traducción de Carlos Mellizo, LOCKE, John, *Ensayo y Carta sobre la Tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, basada en la edición de Fox Burne (H. R. Fox Burne, *The Life of John Locke*, 2 vols., Londres, 1876).

De la *Carta sobre la Tolerancia* existe una traducción de Carlos Mellizo (ver obra antes mencionada), y otra de Pedro Bravo Gala. John Locke, *Carta sobre la Tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985.