

Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por

John Locke¹

Joan Severo Chumbita²

RESUMEN

El presente trabajo se propone revisar la presencia de la teología política en la obra de John Locke, así como su adecuación al concepto de secularización de Carl Schmitt. En este sentido, en primer lugar se pasará revista de *A Letter Concerning Toleration*, donde Locke enuncia un *nosotros* que comprende a las sectas protestantes, se contraponen a católicos y ateos, y se manifiesta tolerante respecto al judaísmo en tanto religión de cuerpos dóciles y productivos. Ello nos permitirá establecer que el sujeto lockeano no puede denominarse meramente cristiano como propone Waldron³. En segundo lugar, consideraremos la noción de libertad natural y paz relativa en *Two Treatises of Government*⁴, para destacar el carácter teológico y secular de los argumentos que desvinculan al hombre por nacimiento de cualquier membresía política. En este sentido, se discutirá con la interpretación de Strauss⁵, según la cual Locke pondría una teoría de la propiedad meramente amorosa y adquisitiva.

PALABRAS CLAVES

Locke, protestantismo, libertad natural, secularización, teología política.

ABSTRACT

In the present paper we propose review the presence of the political theology in the John Locke's work, and his corresponding with the concept of secularization of Carl Schmitt. In this sense, first will review *A Letter Concerning Toleration*, where Locke refer a *we* is formed which includes the protestant sects, in opposition to Catholics and atheists, and tolerant of Judaism as a religion of docile and productive bodies. This will allow us to establish that the lockean subject can't be called merely Christian as Waldron's proposed⁶. Second, we consider the notion of natural liberty and relative peace in *Two Treatises of Government*, to emphasize the theological and secular character of the arguments that breaking up with any original political membership. In this sense, we will discuss with the Strauss's interpretation⁷, according to which Locke would propose a merely amoral and acquisitive theory of property.

KEY WORDS

Locke, Protestantism, natural liberty, secularization, political theology.

La separación del alma y la personalidad mundana

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación UBACyT "El lazo colonialista en cuestión: reconfiguración de la dominación contemporánea en la figura del "colonizado" dirigido por el Dr. Marcelo Sergio Raffin, correspondiente al área de Sociología, Programación científica 2010-2012, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

² Licenciado en Filosofía, FFyL, UBA; Magíster en Ciencias Políticas, IDAES-UNSAM; Docente auxiliar en la materia de Ética, FFyL UBA; Becario Conicet, doctorando de la FFyL, UBA; estudiante en la Maestría en Sociología Económica del IDAES-UNSAM /joanchumbita@gmail.com.

³ Waldron, J., "God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought", Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁴ De aquí en más se empleará la abreviatura *T. T.*, I para referir al primer tratado y *T. T.*, II para referir el segundo. Todas las citas han sido traducidas, conservando las referencias al idioma original.

⁵ Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

⁶ Waldron, J. op. cit.

⁷ Strauss, L., op. cit.

En un texto ya no tan reciente, “La tolerancia y lo intolerable”⁸ se condensa un muestreo inmejorable de ciertos equívocos que aún persisten sobre la noción de tolerancia lockeana. Según Todorov, la idea de tolerancia constituye el remedio del etnocentrismo y el colonialismo, así como el fundamento de los “Estados democráticos modernos”. “La idea y la práctica de la tolerancia entran en relación con los dos grandes principios de los Estados democráticos modernos, principios que designan estas dos palabras fetiches: igualdad y libertad.” “Esta fe en la universalidad de la humanidad y en la igualdad de principio entre los individuos constituye el punto de partida del *humanismo clásico*”⁹. La idea de tolerancia encuentra su origen en uno de los fundadores “del liberalismo, John Locke, autor de la célebre *Carta sobre la tolerancia*”¹⁰. Este humanismo surge, según Todorov, del “*descubrimiento de nuevos mundos*” frente a las “matanzas” de la Conquista¹¹.

Me limitaré a despejar aquí los equívocos que respectan a la noción de tolerancia lockeana como pluralista y secular¹². En primer lugar, hay que destacar que *A Letter Concerning Toleration*¹³ presenta la tolerancia como un principio de autorrestricción del poder político. Su objeto es establecer por qué la sociedad civil, abocada a los asuntos públicos, no necesita ocuparse de la salvación de las almas. Se separa así, de un modo que pretende ser tajante, las consideraciones sobre cómo alcanzar la salvación del alma (ámbito privado) de la protección de la propiedad privada (ámbito público) desde una perspectiva terrenal.

“El Estado, a mi entender, es una sociedad de hombres cuyo único fin es la procuración, preservación y desarrollo de sus propios intereses civiles.

Llamo intereses civiles a la vida, la libertad, la salud y el bienestar del cuerpo; y a la posesión de bienes exteriores como el dinero, las tierras, las casas, los muebles y otras cosas de esta índole.”¹⁴

El fundamento de esta distinción es que según Locke “ningún hombre puede, aún cuando quisiera, conformar su fe a los dictados de otro”¹⁵. En este sentido, si bien el magistrado puede utilizar la coacción para persuadir, no lograría su objetivo ya que la creencia habita en el alma, donde los tormentos físicos no logran afectar las convicciones¹⁶. De aquí también la crítica a las penas corporales por motivos religiosos que recorre la totalidad del texto. En efecto, Locke establece que no debe mezclarse el dominio escatológico del alma del plano práctico de la

⁸ Todorov, T., “La tolerancia y lo intolerable” en *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993.

⁹ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰ *Ibid.*, p. 189.

¹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹² Para una consideración sobre la relación entre colonialismo y teoría de la propiedad lockeana, véase especialmente Glausser, W., “Three Approaches to Locke and the Slave Trade”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 2, Apr. - Jun., 1990, pp. 199-221; Armitage, D., “John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government”, *Political Theory*, 32, 2004, pp. 602-627; Arneil, B., “John Locke, Natural law and colonialism”, *History of Political Thought*. Vol. XIII. N. 4, 1992, pp. 587-603. Winter; Chumbita, J., “El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América”, *Mendoza, Cuyo. Anuario de filosofía Argentina y Americana*, dic., vol. 28, 2011, pp. 93-120.

¹³ De aquí en más *Letter*.

¹⁴ Locke, J., *Letter* en *Works of John Locke in nine volumes*, Londres, Rivington, 1824, tomo V, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ *Ídem*.

corporalidad: uno se debe a la tutela de Dios y el otro a la del Estado.

Como principio de Estado, la tolerancia se restringe a la productividad de los cuerpos. “Y el Estado, que cobija sin distinción a todos los hombres honestos, pacíficos e industriosos” no debe preocuparse por el modo en que honran a Dios los paganos “Si nosotros permitimos que los judíos tengan casas privadas y habiten entre nosotros, ¿por qué no deberíamos permitirles tener sinagogas?”¹⁷ Sin embargo, Locke recurre a argumentos específicos de la teología cristiana para sostener esta noción de tolerancia como autorrestricción del poder político: “[...] la tolerancia mutua de los cristianas en sus diferentes profesiones de fe [...] es el distintivo característico de la verdadera Iglesia”¹⁸. Lejos de la posición pluralista, democrática y secular que supone Todorov, Locke apela a una concepción teológica específica sobre la *verdadera Iglesia* que no tolera ni a ateos ni católicos. Locke se sirve en este sentido de argumentos práctico-políticos contra la amenaza que representa el catolicismo para el Estado (protestante inglés) por sus creencias religiosas:

“Otro mal más secreto y más peligroso para el Estado, surge cuando ciertos hombres se arrojan para sí y para aquellos de su propia secta, una prerrogativa particular, que cubren con falsas y engañosas palabras, pero que son en efecto contrarias a las leyes civiles de la comunidad. Por ejemplo: no podemos encontrar ninguna secta que enseñe expresa y abiertamente que los hombres no están obligados a mantener sus promesas; que los príncipes pueden destronarse por aquellos que disienten sobre su religión: gentes, o que el dominio de todas las cosas pertenece sólo a ellos.”¹⁹

Si bien es posible interpretar con Todorov que este pasaje es una condena a la apelación teológica con fines terrenales, la cita muestra con toda claridad la remisión a una pertenencia protestante. En primer lugar, se refiere a un *nosotros* (“we”) que remite al conjunto de sectas protestantes²⁰. Por otra parte, se legitima por medio de uno de los argumentos más consabidos de la Reforma, como es su asociación con el poder civil vernáculo²¹. Pero aún sin considerar estos motivos, aún concediendo a Locke que todos los católicos *qua* católicos son una amenaza para el Estado (entiéndase: no aquellos católicos que no juran lealtad al Estado sino todos los católicos por no ser creíbles en su juramento), aún así, la tolerancia a los judíos modestos y el rechazo de los católicos altaneros no explicaría la intolerancia a los ateos.

“Por último, aquellos que no deben tolerarse en absoluto son los que niegan la existencia de Dios. Promesas, contratos, juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no tienen sostén en un

¹⁷ Ibid., p. 52.

¹⁸ Locke, J., *Letter*; op. cit., p. 5.

¹⁹ Ibid., p. 45.

²⁰ En el mismo sentido, en un manuscrito de 1690, posterior a la Revolución Gloriosa, denominado “De la lealtad y la resistencia”, Locke expresamente se autodenomina “amante de su rey y su país” y amante de la paz y del interés Protestante” (Locke, J., *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* [tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Psychaux], Madrid: Minerva, 2011, p. 168). Acusa posteriormente al papado de provocar sedición y reitera la fidelidad a “nuestra” “religión” en referencia clara al protestantismo (Ibid., 171). “El Príncipe de Orange con una fuerza armada, cuando no podía hacerse con menos, se aventuró a recurrar nuestras oprimidas y despreciadas leyes, libertades y religión” (Ibid., pp. 172-173, p. 176).

²¹ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, Tomo II, FCE, México, 1993, p. 21.

ateo.”²²

Aquí se ve con claridad que la distinción entre el ámbito escatológico y el dominio público no tiene que ver con una posición plural, democrática o neutral en materia religiosa sino al posicionamiento teológico-político protestante contra el catolicismo y el ateísmo. Los argumentos ya no son razones de Estado, sino teológico-políticas por excelencia: los ateos y los católicos no son, por sus creencias, fieles al Estado. Para volver pluralista y profano este intolerable, habría que introducir, una vez más, otra razón de Estado, como por ejemplo, la falta de confianza o veracidad que ofrece un no creyente. Más fiel al texto es reconocer que la tolerancia y sus intolerables configuran una construcción que cumple la función de limar los conflictos entre las diferentes sectas protestante, habilitando los cultos exteriores de cada una de ellas, con el fin de fortalecer el Estado inglés frente a sus adversarios²³.

Libertad natural y paz relativa como condiciones de posibilidad de la apropiación privada sin necesidad de pacto político

Como observamos en el apartado anterior, en *Letter* se separa la escatología de la administración mundana de los asuntos público-económicos. Sin embargo, desde el comienzo de *T. T.*, II, encontramos una relación esencial entre el fundamento teológico del hombre, Dios como su Hacedor, y las licencias otorgadas a la apropiación privada con anterioridad a cualquier acuerdo político. Esta aparente contradicción nos permite precisar que *Letter* se refiere a políticas de Estado y lo que deslinda es, supuestamente, la escatología de las políticas públicas. Mientras que lo que se configura en los primeros capítulos de *T. T.*, II es una articulación teológico-económica en el estado de naturaleza. Veremos, una vez más, que la coherencia de estas afirmaciones surge, como ya lo hemos destacado, desde un punto de vista del sujeto emergente.

En este apartado me ocuparé de mostrar cómo prosperan las raíces teológicas del pensamiento lockeano en el suelo del estado de naturaleza. Esto supone que la teología también se adapta a un contexto específico, con una racionalidad propia, dada por las condiciones con que Locke describe el estado de naturaleza: libertad e igualdad natural, abundancia de frutos y tierra, potencia productiva, paz relativa. Aquí nos ocuparemos sólo de las nociones de libertad natural y paz relativa, pero cabe señalar, en términos generales, que si bien todas estas condiciones concretas del estado de naturaleza tienen su fundamento último en la prodigalidad con que el Hacedor ha hecho su obra, esto es, tienen un fundamento teológico, Locke no apela sólo a lo que las Escrituras sino también a la razón natural, para darle una evidencia práctico-racional a la deducción de las consecuencias económicas y políticas que

²² Locke, J., *Letter*; op. cit., p. 47.

²³ Para un ejemplo diáfano de la rivalidad económica entre Inglaterra y España véase Locke, J., *Further Considerations Concerning Raising the Value of Money...* en *Works of John Locke in nine volumes*, op. cit., tomo IV, p. 18. Véase también Amor, C., “Liberalismo lockeano, intolerancia (¿intolerante?) y tolerancia (¿tolerante?)”, *Deus Mortalis*, N° 5, 2006, pp. 266-271.

extrae de ellas²⁴.

La libertad natural es un concepto que Locke introduce en oposición a la tesis de Filmer, según la cual la monarquía tiene su origen en la donación del mundo de Dios a Adán, cuyos vástagos serían depositarios de un poder político como dominio político que por vía patriarcal se extiende sobre los bienes privados de los súbditos. *T. T.*, II comienza, en este sentido, con una referencia a *T. T.*, I en cuanto a la refutación de la propuesta de Filmer. Locke da por sentada la refutación del dominio privado y la jurisdicción paternal de Adán²⁵. Sin embargo, en el párrafo 113 responde a una objeción que podría plantear quien pensara como Filmer²⁶, señalando que si esta posición tuviera sustento, y la monarquía surgiera efectivamente de Adán, “pregunto cómo es que llegó a haber tantas monarquías legítimas en el mundo.”²⁷ En efecto, si el poder político tuviera como medio de transmisión la herencia sucesiva de éste por vía paternal, cuyo depositario originario fuese Adán, entonces habría una sola monarquía en el mundo²⁸. Como esto no es así, es preciso encontrar otro principio del orden político. Para Locke, en este sentido, sólo a través del consentimiento expreso de cada miembro de la sociedad civil puede la ley de naturaleza (léase mandato divino) transformarse en ley positiva. Por lo tanto el primer elemento fundamental de la libertad natural es que todos los hombres nacen sin una pertenencia política particular, pues sólo así pueden elegir voluntariamente formar parte de una²⁹. De más está decir que esta descripción se corresponde a la perfección con la conexión directa entre todas las almas y su Hacedor, sin necesidad de ninguna mediación institucional, que propone la teología protestante como crítica a la Iglesia católica.

El hombre nace desvinculado políticamente. Este elemento unifica la pluralidad de usos de la noción lockeana de libertad natural (que, cabe recordar, constituye una premisa necesaria del argumento de la guerra justa que da origen a la figura de esclavitud legítima³⁰): no nacer asociado a una sociedad civil y, por lo tanto, establecer el consentimiento como el único fundamento legítimo de ésta. “La libertad natural del hombre consiste en estar libre de cualquier poder superior sobre la tierra y en no hallarse bajo la voluntad o autoridad legislativa de otro hombre, sino en tener por norma sólo a la ley de la naturaleza.”³¹

²⁴ Para un estudio de la relevancia del concepto de abundancia en el estado de naturaleza lockeano, véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, *Las torres de Lucca*, N° 2, enero-junio, 2013, pp. 69-83.

²⁵ *T. T.*, II, §1.

²⁶ De hecho, parafrasea la crítica que Filmer le dedica a Grocio en *Observations*, 222 (*T. T.*, I, §73).

²⁷ *T. T.*, II, §113. Este mismo argumento lo encontramos en *T.T.*, I, §147.

²⁸ Un análisis de todos los argumentos ofrecidos por Locke contra Filmer excede los límites e intereses de este trabajo. Véase *T. T.*, I, 1824, IV, §1-5 y §9 para la apreciación de la monarquía absoluta como condición de esclavitud de los gentleman o Englishman; para la crítica a los fundamentos de la monarquía que ofrece Filmer (según Locke), véase *T. T.*, I, 1824, IV, §15, §23, §25-29, §32-33, §39, §44-46, §59, §73-79; §147.

²⁹ *T. T.*, II, §4.

³⁰ *T. T.*, II, §23-24. En efecto, la membrecía política impide la posibilidad de una guerra justa entre privados, la cual es precisamente el origen de la figura de esclavitud legítima. Véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, op. cit., pp. 69-83.

³¹ *T. T.*, II, §22.

Hay al menos tres elementos destacados relevantes para la articulación teológico-política en el estado de naturaleza de la cual la noción de libertad natural es depositaria. En primer lugar, la ya mencionada desvinculación por nacimiento. En segundo lugar, la sacralidad de la vida humana en virtud de la propiedad de Dios sobre la vida de cada miembro del género humano. En tercer lugar, la prerrogativa concedida al hombre para hacer cumplir la ley natural.

En efecto, si bien el estado de naturaleza supone la ausencia de derecho positivo, no constituye una situación anárquica, puesto que se halla regida por la ley natural que obliga a todos los hombres. El individuo libre de soberanos políticos es, sin embargo, propiedad divina en tanto criatura de Dios³². De aquí surge, en estado de naturaleza, la obligación de hacer cumplir la ley de naturaleza fundamental: la defensa de vida, libertad y bienes de la humanidad en su conjunto. “[...] como resultado todos tienen derecho a castigar a los transgresores de la ley [de naturaleza] en un grado tal que pueda poner impedimentos a su violación”³³.

Este pasaje lleva el sello de la reforma. En efecto, no podría haber sido escrito durante el Renacimiento italiano ni en la España católica (donde se fraguaron respectivamente los principios republicanos³⁴ y de soberanía popular³⁵). Aquí el individuo se halla vinculado moralmente con Dios y los deberes para con sus semejantes no surgen de la pertenencia social concreta ni de los acuerdos positivos o consuetudinarios, sino de una obligación para con el Hacedor y Propietario de la vida humana, que se traduce en tutela de la Humanidad mediante la observancia de la ley natural.

El aislamiento moral del individuo, que se cristaliza en la noción de propiedad como identificación de la persona con su vida, libertad y bienes³⁶, se establece como premisa: es la condición originaria del hombre. El hombre se halla desde un comienzo como una mónada moralmente autónoma, en armonía con sus semejantes (entiéndase, los industrioses y racionales) y con total capacidad de reducir a los enemigos del género humano.

“Esto hace que sea lícito para un hombre matar a un ladrón que no le ha hecho el menor daño ni manifestado designio alguno contra su vida, limitándose a retenerlo en su poder mediante el uso de la fuerza, a fin de quitarle su dinero o alguna otra cosa que quisiera de él.”³⁷

³² *T. T.*, II, §6.

³³ *T. T.*, II, §7.

³⁴ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. El Renacimiento*, Tomo I, FCE, México, 1993, pp. 7, 23-24, 26-27, 29, 32, 70-72, 86-87, 99, 164, 184, 206-207.

³⁵ Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno. La Reforma*, op. cit., pp. 141-191.

³⁶ *T. T.*, II, §28; Olivecrona, K., “Locke’s Theory of Appropriation”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24., Nro. 96, Julio, 1974, p. 222-223. El hombre vuelca su persona al trabajar. Esto tiene que ver con la teología cristiana que subyace: con la idea de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, y, en consecuencia, cuenta con algo, al menos, de su poder creador (*T. T. I.*, §40). Cada individuo posee una potencia creador semejante a la de su Hacedor y ella es la que justifica, por medio del acto más simple, incluso recoger una bellota en el bosque, la propiedad privada (*T. T.*, II, §28). De aquí que el robo constituya una ofensa que de algún modo representa una violación: atentar contra un bien es tanto como atentar contra la libertad o la vida. Los bienes son extensión o, en términos de Olivecrona, “esfera” de la personalidad (Olivecrona, K., “Locke’s Theory of Appropriation”, op. cit., p. 224). “If a man suffered an injury he was entitled to destroy the aggressor «as a Lyon or a Tyger» (*T. T.*, II, §11)” (Ídem.)

³⁷ *T. T.*, II, §18.

La posibilidad de que la libertad natural habilite una guerra justa que pueda dar origen a la figura de esclavitud legítima no deja de resultar sorprendente al interior del pacífico e industrioso estado de naturaleza lockeano. ¿Cuál es el motivo por el cual –si por atentar contra un bien propio es legítimo matar– no se desata un estado de animosidad, venganza o al menos desconfianza generalizada? La respuesta de Locke involucra varios motivos. Para dar una respuesta acabada, habría que introducir ciertas nociones como las de abundancia y apropiación privada sin daño³⁸. Pero al mismo tiempo, Locke supone una suerte de cofradía de los industriales y racionales que impide (junto a las condiciones de abundancia y las que enumeraremos a continuación) que el castigo (contra los enemigos del género humano) se convierta en animosidad permanente.

“Dios dio el mundo en común a los hombres. Pero puesto que se los dio para su beneficio y para que [obtuviesen] la mayor cantidad de cosas convenientes para la vida que fuesen capaces de extraer de él, no puede suponerse que él haya tenido la intención de que permaneciese siempre en común y sin cultivar. Él lo dio [el mundo] para usufructo de los hombres industriales y racionales”.³⁹

Como se ve, la libertad natural no deja de suponer la pertenencia a una agencia de este tipo, sin necesidad de pacto positivo alguno, sin reconocer fronteras, encarnada por cada uno de los individuos que pertenecen a ella. Pero la situación de paz relativa, supone a su vez la sociabilidad natural del hombre. Según Locke, Dios colocó al hombre “bajo fuertes obligaciones de necesidad, conveniencia e inclinación” que lo compellan a “entrar en sociedad”⁴⁰. Esta sociabilidad natural se halla en cada individuo. Ello brinda cierta garantía de que el estado de naturaleza no derivará en estado de guerra, algo que la prodigalidad de los frutos de la tierra no alcanzaría a asegurar por sí mismo (en efecto, razones de orgullo, codicia, o venganzas eternas exceden la carencia o abundancia de bienes). De este modo, de la mano de la industriiosidad y la razón, la observancia de la ley natural, la inclinación a la sociabilidad y el poder de castigar las ofensas, inclinan la balanza a favor de una apropiación relativamente pacífica.

Locke traza una línea taxativa entre el bien y el mal bajo la sola luz de la ley natural: buenos y malos nunca se confunden y sólo habrá, en el peor de los casos, extralimitación en los castigos (entiéndase: esto ocurre sin ningún pacto de adecuación entre las mónadas racionales, sino por vinculación directa del individuo racional con su fundamento teológico de existencia y sociabilidad, Dios y la ley natural).

“Y aquí tenemos la diferencia palmaria entre el estado de naturaleza y el estado de guerra, que a pesar de que han sido confundidos por algunos hombres, son tan distintos como un estado de paz, buena voluntad, ayuda mutua y preservación y un estado de enemistad, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Hombres que viven juntos acorde a la razón, sin un superior común sobre la

³⁸ *T. T.*, II, §36-38.

³⁹ *T. T.*, II, §34.

⁴⁰ *T. T.*, II, §77.

tierra con autoridad para juzgar entre ellos: en esto consiste, propiamente, el estado de naturaleza.”⁴¹

El transgresor de la ley natural se autoexcluye del género humano, y esto no requiere más que atentar contra algún bien de la cofradía de los industrioses y racionales. Con ello declara la guerra a la humanidad en su conjunto. En efecto, hemos visto que aún cuando Dios otorgó el mundo en común a la humanidad⁴², lo dio para extraer de él la máxima utilidad posible, por lo que se lo otorgó especialmente a los industrioses y racionales⁴³. Se advierte de este modo el estrecho nexo entre desarrollo de la propiedad privada como condición de la civilización y la membrecía a la humanidad a través de las labores privadas (del mismo modo que atentar contra ella es un rasgo de auto-exclusión del género humano⁴⁴). Existe, en efecto, un código no escrito entre caballeros⁴⁵ que no requiere de leyes positivas. Todos y cada uno de ellos las respetan y las harán cumplir con el rigor necesario. El agresor es explícitamente animalizado por atentar contra la propiedad, por lo que queda claro que ella es la medida de la humanidad o, al menos, la humanidad se define a partir de su defensa.

Para concluir este análisis sobre la libertad natural y la paz relativa como condiciones de posibilidad de la apropiación privada en estado de naturaleza, cabe señalar que el poder capital en manos de los industrioses y racionales, no constituye un casual análogo exacto de la definición misma de la atribución principal del poder soberano en la sociedad civil: la pena capital con el de garantizar la defensa de la propiedad privada (que es legítima y completa con anterioridad a la fundación del Estado).

“Entiendo, pues, por *poder político* el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, consecuentemente, de todas las penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad, y de emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado frente a las injurias extranjeras, y todo ello solamente para el bien público.”⁴⁶

En efecto, los industrioses y racionales son quienes crean la prosperidad y fundan el Estado. No deben su propiedad al Estado, sino que, por el contrario, el Estado debe a ellos su existencia.

Teología y secularización

“En nuestro mundo moderno todo es más o menos cristiano y no cristiano al mismo tiempo: cristiano, si el patrón de medida es el paganismo clásico, y no cristiano, si el patrón de medida es el cristianismo

⁴¹ *T. T.*, II, §19.

⁴² *T. T.*, II, §25.

⁴³ *T. T.*, II, §34.

⁴⁴ *T. T.*, II, §18. “Pues dado que, según la ley fundamental de la naturaleza, el género humano debe ser preservado tanto como sea posible, cuando todos no pueden ser preservados, ha de preferirse la salvación del inocente. Y uno puede matar a un hombre que le hace la guerra o que ha manifestado enemistad contra su vida, por la misma razón por la que puede matar a un lobo o un león” (*T. T.*, II, §16).

⁴⁵ Véase el análisis de la noción de “free-man” en Becker, R., “The ideological commitment of Locke: Freeman and servants in the *Two Treatises of government*”, *History of Political Thought*, Vol. XIII, N. 4, Winter, 1992, pp. 642-650.

⁴⁶ *T. T.*, II, §3.

En este apartado se distinguirá de un modo más preciso el pensamiento profano y el secular, la teología cristiana sin más y la teología protestante. Para ello, entablaré un diálogo entre Agamben, Löwith, Strauss y Waldron, con el fin de aclarar por qué considero que las consideraciones teológico-políticas lockeanas hasta aquí consignadas son consideraciones teológico-políticas secularizadas, en el sentido que le da Löwith al término, que no es el mismo que le atribuye la interpretación de Strauss.

En un trabajo reciente⁴⁸, Waldron plantea un interesante problema para su interpretación: el Nuevo Testamento, que provee del sustrato igualitario que Waldron intenta rastrear en Locke, no aparece mencionado en absoluto en *T. T.*, II:

“«Jesucristo (y Saint Paul) puede que no aparezcan en persona en el texto de *Two Treatises*, pero su presencia no puede pasarse por alto cuando nos encontramos con el carácter normativo de la creación igualitaria de todos los hombres en virtud de su pertenencia a una especie común»⁴⁹.”⁵⁰
 “He dedicado un capítulo de GLE⁵¹ a la pregunta acerca de por qué Locke usó tan poco el material del Nuevo Testamento en *Two Treatises* mientras que utiliza una cantidad considerable de material del Nuevo Testamento en *A Letter Concerning Toleration*. No tengo nada que agregar aquí [...]. Mi conclusión, si recuerdo bien, era simple: «No sé, no puedo entenderlo»⁵². Creo que decir esto es generalmente mejor que especular sobre una agenda secreta y esotérica.”⁵³

No es menor la dificultad que reporta esta ausencia para la pretensión de Waldron de que la idea lockeana de igualdad se sustenta en su teología cristiana. La respuesta más directa es que las afirmaciones del Nuevo Testamento atentan contra los cimientos de la teoría de la propiedad lockeana. De aquí que Locke remita al Génesis en *T. T.*, II, puesto que las licencias para la apropiación que propone y su idea misma de propiedad privada se hallan en contradicción con las palabras de Jesús en el Nuevo Testamento, en especial si consideramos la figura de esclavitud legítima de *T. T.*, II⁵⁴. En este sentido, es significativa la premisa que para Löwith define al cristianismo originario, puesto que nos permitirá distinguir mejor teología protestante de teología cristiana sin más. “Ningún progreso terreno puede alguna vez aproximarse al fin cristiano, porque ese fin es la redención del pecado y la muerte, a los que está

⁴⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (tr. Norberto Espinosa), Katz, Bs. As, 2007, p. 244.

⁴⁸ Dunn, J., “What History Can Show: Jeremy Waldron’s Reading of Locke’s Christian Politics”, *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, pp. 433-450; Sigmund, P. E., “Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship”, *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, p. 407-418.

⁴⁹ Dunn, J., *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the “Two Treatises of government”*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 99.

⁵⁰ Waldron, J. “Response to Critics”, *The Review of Politics*, University of Notre Dame, 2002, p. 498.

⁵¹ Waldron, J., *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, op. cit.

⁵² *Ibid.*, pp. 215-216.

⁵³ Waldron, J. “Response to Critics”, op. cit., p. 506.

⁵⁴ *T. T.*, II, §23-24. Véase Chumbita, J., “Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke”, op. cit., p. 69-83.

sometida la historia del mundo.”⁵⁵ La idea de una vida de renunciamento material con vistas a la salvación, no aparece en el pensamiento lockeano. La temporalidad lockeana habla de un proceso civilizatorio que va de la mano de progreso material. A tal punto llega el interés mundano, que Locke se ve obligado a reinterpretar en *The Reasonableness of Christianity* uno de los pasajes memorables del Evangelio respecto a la importancia fundamental de la desappropriación para la salvación de las almas⁵⁶.

La aporía de Waldron nos lleva al meollo de la cuestión. Como bien señala Waldron, la propuesta lockeana está lejos de ser profana o a-teológica como sugiere Strauss, al considerar a Locke una especie de segundo Maquiavelo, amoral, que halla el sustituto para la teología en la teoría de la adquisición⁵⁷. Sin embargo, por otro lado, existe un claro desplazamiento entre la teología lockeana y la teología cristiana sin más, tanto en *Letter* como en *T. T.*, II, que hemos subrayado en detalle en los primeros dos apartados de este trabajo. Al mismo tiempo, si bien Strauss efectivamente confunde pensamiento profano con pensamiento secular, Waldron comete el mismo error al llamar pensamiento secular al pensamiento profano. “El principio de igualdad fundamental requiere para su desarrollo y respaldo en todo momento de la visión religiosa de Locke, y que esa igualdad fundamental no sea concebida o sustentada por una premisa puramente secular, por lo que no puede basarse en premisas puramente seculares.”⁵⁸

Esta confusión entre pensamiento profano y secular empaña el acierto de destacar la importancia de la teología en la teoría del derecho y la propiedad en Locke. Cuando Waldron habla aquí de secularización se refiere al pensamiento que no se reconoce vinculado a la teología cristiana: un pensamiento contemporáneo que se cree profano sin más. Sin embargo, hemos visto que Locke no es simplemente un pensador cristiano o un pensador profano⁵⁹. De hecho, la teoría lockeana de la apropiación, que es la esgrimida por Strauss para oponerla a la moral teológica, es insostenible sin la particular teología protestante secularizada. Agamben plantea muy bien el

⁵⁵ Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 231.

⁵⁶ Locke explícitamente se ocupa de reinterpretar el mandato de Jesús a la desposesión con el fin de no convertirlo en ley. El pasaje es tan claro en su intención que amerita ser citado *in extenso*: “(Ver. 18): «Cierta persona le preguntó, diciendo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna? Jesús le respondió: Ya sabes los preceptos: no adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre. Él dijo: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud. Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.» [...] Nuestro Salvador, en contestación a esta pregunta, dice al joven que para conseguir la vida eterna del reino del Mesías, debe guardar los mandamientos. Luego, nombrando varios de los preceptos de la Ley, el joven dice que los ha guardado desde niño. Por esto, el texto nos lo dice, Jesús le quería. Pero nuestro Salvador, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y decidía tomarle por su Rey y obedecerle como tal, le manda dar todo lo que tiene a los pobres y venir a seguirle. Este es, considero yo, el sentido del paso: lo de vender todo y darlo a los pobres no es una ley establecida de su reino, sino una orden para probar a este joven, para comprobar si de verdad le creía el Mesías y estaba preparado para obedecer sus preceptos, renunciando a todo para seguirle cuando él, su Príncipe, lo requiriese.” (Locke, *The Reasonableness of Christianity*, op. cit., tomo VI, pp. 119-120)

⁵⁷ “La invención de Maquiavelo de la necesidad de un sustituto inmoral o amoral para la moralidad, resultó victorioso a través de la invención de Locke de ese sustituto que es la apropiación.” (Strauss, L., “What is political philosophy?”, Chicago University Press, Chicago, 1988, p. 49; véase también especialmente, Strauss, L., *Natural Right and History*, op. cit. p. 246 y Hilb, C. (2005), *Leo Strauss. El arte de Leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, FCE, Bs. As., 2005, p. 197 y ss.

⁵⁸ Waldron, J. “Response to Critics”, op. cit., p. 495.

⁵⁹ Sigmund, P. E., “Jeremy Waldron and the Religious Turn in Locke Scholarship”, op. cit., p. 408.

significado que tiene secularización en Schmitt:

“La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para éste la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno, ni una perfecta identidad de significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de una relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndolos a su origen teológico.”⁶⁰

Al igual que Schmitt, Löwith reconoce la remisión que va implícita en los conceptos teológicos modernos respecto a la teología⁶¹. La indistinción en Waldron entre, por un lado, secularización y pensamiento profano, y por el otro, y teología cristiana y teología protestante, le impide advertir que Locke no apela meramente a las Escrituras, las evalúa o al menos complementa con argumentos empíricos, con lo cual ya la argumentación sufre una transformación radical: de teológica sin más, basada en la autoridad de las Escrituras, pasa a ser teología secularizada (pasaje que, podría decirse, ya había sido dado por Grocio e incluso por Filmer). Por otra parte, la distinción tan general que propone Waldron, entre pensamiento teológico y pensamiento profano –que Waldron, como hemos dicho, llama secular⁶², resulta discutible a partir de la noción schmittiana de secularización, puesto que, como es sabido, según éste intérprete, “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.”⁶³

Conclusiones

En el primer apartado, observamos que Locke deslinda en *Letter* la escatología de la administración mundana de los asuntos público-económicos. En el segundo apartado, destacamos que desde el comienzo de *T. T.*, II, encontramos una relación esencial entre el fundamento teológico del hombre, Dios como su Hacedor, y las licencias otorgadas a la apropiación privada con anterioridad a cualquier acuerdo político. Lejos de tratarse de una contradicción, asistimos, en ambos textos a un reemplazo del modelo teológico, que Locke asocia por un lado con el catolicismo (*Letter*) y por otro con la propuesta de Filmer (*T. T.*), por una nueva articulación teológica, económica y política. En efecto, la separación de la escatología del alma respecto a la administración política de la propiedad privada en *Letter* se articula perfectamente, desde la perspectiva que hemos propuesto, con el sustento en argumentos teológicos de la emergencia y protección de la propiedad privada sin necesidad de pacto político alguno por parte de

⁶⁰ Agamben, G., *Homo Sacer II. 2 El Reino y la gloria*, op. cit., p. 17-18.

⁶¹ Ibid., p. 20

⁶² Waldron, J. “Response to Critics”, op. cit., p. 509.

⁶³ Schmitt, C., *La teología política* (tr. F. J. Conde y J. Navarro Pérez), Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

los industriales y racionales en *T. T.*, II. De lo que se trata es de un proceso de secularización que articula la administración de la salvación de las almas en el más allá con la mundanización de la administración de la propiedad privada. De aquí que la teología no sea suprimida a la hora de fundar la teoría de la propiedad lockeana (como cabría esperar desde una interpretación ateológica o estrictamente económica), sino que se articula con un nuevo régimen económico y político, pero de modo que ya no es cristiano sin más, pues rompe con toda administración institucional para la fundación de la propiedad privada. Este proceso de secularización, específicamente protestante, produce y al mismo tiempo se deja traslucir en la cerrazón moral del individuo, tanto en cuanto alma por salvar como en cuanto cuerpo apetente y sus posesiones.

Contrariamente a lo que podría suponerse, no se trata de una construcción de abajo hacia arriba, ni más privada e individual que pública e institucional. En efecto, se trata de una nueva construcción donde con el mismo fundamento divino (de arriba hacia abajo) el poder se disemina en los individuos para luego erigir instituciones no menos políticas o no menos públicas, pero con un sentido de lo público y lo institucional completamente diferente, ya que los fines universales y colectivos del hombre son reemplazados por fines mundanos, utilitarios y atomizados.