

Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza.

God, Locke, and the Law of Nature.

Juan Fernando Segovia *

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de noviembre de 2014

Resumen: *La teoría de la ley natural en Locke se encuadra dentro de las versiones protestantes surgidas en la Modernidad, a las que resulta difícil conciliar los aspectos teológico-voluntaristas con los seculares-racionalistas. En Locke estas dificultades se expresan en sus tropiezos para probar la existencia de Dios y en la reducción de sus atributos a la omnipotencia, a consecuencia de sus multifacéticas creencias religiosas que van del calvinismo al deísmo, del gnosticismo al socinianismo. Dios es una idea de la conciencia humana, un Dios a imagen del hombre. Y el hombre es conciencia libre que se crea sí mismo por el trabajo. Todos estos elementos dan a la teoría de Locke sobre la ley natural un tono singular y radical en la modernidad.*

Palabras clave: *John Locke; ley natural; teología; religión; propiedad sobre sí mismo.*

Abstract: *Locke's natural law theory fits into the Protestant versions appeared in Modernity, for which it is difficult to reconcile the theological-voluntary aspects with the secular-rationalists ones. These difficulties in Locke are expressed in their obstacles to prove the existence of God and in reducing its attributes to omnipotence, as a result of its multifaceted religious beliefs ranging from Calvinism to deism, gnosticism to Socinianism. God is an idea of the human consciousness, a God that is an image of the human being. And the human being is free consciousness created by himself through work. All these elements give Locke's natural law theory a unique and radical tone in modernity.*

Keywords: *John Locke; Law of Nature; Theology; Religion; Self-Ownership.*

* CONICET – Universidad de Mendoza.
Correo electrónico: segojuan@gmail.com

En tiempos en los que John Locke (1632 - 1704) desarrolla su doctrina sobre la ley natural, se está consolidando el clima político-religioso y teológico-metafísico de la Europa moderna protestante y anti-católica. Locke, protestante, hijo de protestantes, disidente dentro del protestantismo, no podía menos que reflejar en sus escritos el ambiente europeo que había aprendido en su Inglaterra natal y también en el continente, especialmente en los Países Bajos, por entonces albergue de toda heterodoxia y todo radicalismo.

Locke ocupa, en la historia de las doctrinas morales y jurídico-políticas, un capítulo esencial, la última fase de la lucha entre nominalismo y racionalismo en ética¹. El empirismo, como modo de conocimiento humano, y el voluntarismo, como fundamento de la moral, se entremezclan en la teoría moral lockeana para cuajar imperfectamente la experiencia del placer y del dolor con la ley divina natural, y ajustar la propia sensación con la voluntad superior. Los ulteriores empiristas tomaron el atajo de sustituir a Dios por las conclusiones derivadas de la propia experiencia, pero Locke quedó atrapado en la telaraña de su teísmo y su nominalismo racionalistas. Lo que tiene, obviamente, consecuencias para la ley natural.

I. Los dos rostros de la ley natural lockeana

Locke proporciona, a partir de esta inicial tensión, al menos dos líneas argumentales sobre la ley natural: una teológica y otra secular. “El argumento teológico —afirma Hasnas— define la ley de la naturaleza como voluntad de Dios con respecto a la conducta humana, que los seres humanos pueden descubrir por los poderes de la razón que Dios ha impreso en su naturaleza a tal fin”.² Bajo este aspecto la ley de la naturaleza requiere probar que Dios existe, que ha creado a los seres humanos esencialmente racionales, que hay un deber de las criaturas de obedecer las

¹Dupré, Louis. *The enlightenment and the intellectual foundations of modern culture*. New Haven & London: Yale U. P., 2004, 117.

²Hasnas, John. “Toward a theory of empirical natural rights”. Ed. Ellen Frankel Paul *et al.* *Natural rights liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge: Cambridge U. P., 2005, 119.

órdenes de su Creador y que la razón puede derivar los principios generales de la conducta moral de su conocimiento de las naturalezas humana y divina. Es la versión de los *Essays on the law of nature*³. Sin embargo, Locke tropezó en más de una ocasión con tales condiciones, no dando una respuesta convincente⁴.

El argumento secular, en cambio, agrega Hasnas, “define la ley natural como la ley de la razón que ordena lo que es mejor en atención al interés de la humanidad”⁵. Así ocurre en los *Two treatises of government*⁶. Vista desde esta perspectiva, Locke considera que la ley de la naturaleza puede ser derivada formalmente del simple axioma por el cual es irracional tratar desigualmente a seres iguales, puesto que todos los seres humanos son de igual valor moral⁷. De aquí el argumento relativo al deber de preservar la vida de cualquier hombre y que supone similar deber de preservar la vida de todos y, por lo tanto, el deber de preservar la humanidad⁸, absteniéndonos de las acciones que perjudiquen la vida, la libertad y la propiedad de otros⁹.

Las dificultades emanan al tratar de conciliar ambas concepciones de la ley natural¹⁰. Por lo pronto, la existencia de la ley natural no puede ser innata, de acuerdo

³Locke, John. *Essays on the law of nature*. Ed. W. von Leyden, New York - Oxford: The Clarendon Press, 1970 [1664.].

⁴No es posible ocuparnos en detalle de ello; remitimos a: Segovia, Juan Fernando. “Las Cuestiones de Locke sobre la ley natural. Examen crítico de sus principales argumentos”. *Derecho Público Iberoamericano*, 4 (2014): 167-209.

⁵Hasnas, *op. cit.* 119.

⁶Locke, John. *Two treatises of government*. London, 1768 [1690.], II, II, § 6: “and reason, which is that law”; II, V, § 31: los límites de la ley natural al derecho de propiedad son los límites “set by reason”; II, VI, § 5: Adán “govern his actions according to the dictates of the law of reason which God had implanted in him”; II, VI, § 57: “The law, that was to govern Adam, was the same that was to govern all his posterity, the law of reason”; II, VIII, § 96: “the law of nature and reason”; II, VIII, § 118: “the law of right reason”; II, XV, § 172: “reason, which God hath given to be the rule betwixt man and man”. También Locke, John. *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*. En *The works of John Locke*. London, Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co., 1823 [1695]; v. VII, 11: “for that this law was the law of reason, or, as it is called, of nature”.

⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195-196).

⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (198).

⁹Locke. *Two Treatises. op. cit.* II, IX, § 123 (306).

¹⁰Según Dunn, John. *The political thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge U. P., 1969, 195, ambas líneas de argumentación se conservan en el último Locke, la voluntarista (teológica) y la racionalista (natural o secular). Y Forster, Greg. *John Locke's politics of moral consensus*. New York: Cambridge U. P., 2005, 37, confirma este doble pivote de la ley natural: la revelación juega el papel de

a Locke¹¹. Sin embargo, es evidente la existencia de un Ser todopoderoso del que todo depende, hasta el punto que, como afirma Aaron, preferiría Locke abandonar el concepto de una ley de la naturaleza en lugar de negar la omnipotencia de Dios. “Dios es la fuente última de la ley (...) Y el único legislador universal es una deidad omnipotente.”¹² El inconveniente, pasa por congeniar los dos extremos: la «naturalidad/secularidad» de la ley natural y su origen divino, su «divinidad/eternidad».

En carta a James Tyrell, Locke sugiere una posible transacción: concebir la ley de la naturaleza como “una rama de la ley divina”¹³. Nuestra razón puede así percibir qué es bueno para el hombre y obedecer la ley natural, pues, en tanto ley, es obligatoria para el hombre, porque es un mandato, en este caso divino. En tal sentido, habiendo sido impuesta a nosotros por Dios —acota Aaron— “podemos decir que la ley de la naturaleza es también una ley positiva. Este es el tipo de compromiso que Locke parece favorecer”. Examinada desde su costado racionalista («secular»), sin desconocer su origen divino, la ley natural está en perfecta consonancia con la razón humana y que aquélla alcanza hasta donde ésta llega¹⁴, bastando con alegar que Dios, sin dejar de ser libre, no actúa caprichosa sino razonablemente, de acuerdo a la razón (humana)¹⁵.

afirmar la existencia de la voluntad omnipotente de Dios y la razón natural ayuda al hombre a conocer el contenido de la ley natural, si bien sólo la revelación puede confirmar su carácter moralmente obligatorio por ser impuesta por el poder divino.

¹¹Es la doctrina de la *tabula rasa*. Cf. Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* III, capítulo titulado “*An lex naturae hominum animis inscribatur? Negatur*”. Perenne tesis lockeana, que se reitera, por caso, en Locke, John. *An essay concerning human understanding*. En *The works. op. cit.* I, III, § 4: “no creo que pueda proponerse ni siquiera una regla moral, sin que un hombre pueda exigir justamente una razón, lo que sería perfectamente ridículo y absurdo, si fueran innatas, o al menos de suyo evidentes” (I, 36-37).

¹²Aaron, Richard I. *John Locke*. 2nd ed., London: Oxford at Clarendon Press, 1965, 266.

¹³Yolton, John W. “Locke on the law of nature”. *The Philosophical Review*. 67/4 (1958), 485-486, cita la carta de Locke a Tyrrell, de 4 de Agosto de 1690. Tyrrell había criticado el *Ensayo* de Locke por no contemplar la ley natural. Según Locke. *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 8 (II. 98), nadie puede negar el derecho de Dios a establecer lo bueno y lo malo para sus creaturas y, en consecuencia, fijar los deberes y los pecados que acarrearán la felicidad o la desgracia en virtud del Todopoderoso.

¹⁴De modo que, contra la tradición anterior, la ley revelada (divina positiva), la ley natural y la ley de la razón han sido unificadas, más bien confundidas. Cf. Forster, *op. cit.* 150.

¹⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXI, § 49 (I, 269): “Dios mismo no puede elegir lo que no sea bueno; la libertad del Todopoderoso no es un obstáculo a que esté determinado por lo que es mejor”.

Pero ocurre que Locke no examinó —y tampoco resolvió— las dificultades de este planteamiento. Aaron concluye que la obediencia a la ley moral es debida en razón de que se trata de cumplir la voluntad de Dios, que establece recompensas a la obediencia e impone castigo a la desobediencia; y al hacerlo así, obedecemos también a nuestra naturaleza y tomamos a nuestra razón por guía¹⁶. Pero esto exige que Locke afirme que nuestra razón es la revelación natural. Y efectivamente así lo hace.

La razón es la revelación natural, por medio de la cual Dios, fuente de la luz y de todo conocimiento, comunica a la humanidad esa porción de verdad que Él ha puesto al alcance de nuestras facultades naturales: la revelación es la razón natural ampliada por un nuevo conjunto de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, conocimientos que la razón asiente como verdaderos, por los testimonios y pruebas de su origen divino. Por tanto, quien remueve la razón, para dejar sólo la revelación, quita la luz de ambas¹⁷. Luego, la voz de las Escrituras ratifica lo que razón descubre en sí misma, porque la Biblia no es sino “la voz de la razón confirmada por inspiración”¹⁸. Porque Dios habló al hombre para que se gobierne por sí mismo, “por sus sentidos y su razón”¹⁹.

Esta tesis pone una gran distancia entre la tradición cristiana precedente y la versión lockeana, voluntarista/racionalista, teológica/secular de la ley natural. En principio, porque no acepta que la creatura humana, a imagen de Dios, lleva impresa en su naturaleza la ley moral; y, además, porque reduce Dios a voluntad, potencia o poder; voluntad que no dice de la bondad divina ni tiene correlato con las tendencias de la naturaleza humana. Frente a la tradición iusnaturalista no protestante de la ley

¹⁶Aaron, *op. cit.* 267.

¹⁷Locke, *An essay. op. cit.* IV, XIX, § 4 (III, 149). Cf. Locke, *Two treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102); II, V, § 25 (215). Razón y revelación, en ese orden, porque para Locke la razón debe ser guía y juez de la revelación. La misma línea argumental se conserva en Locke, *The Reasonableness. op. cit.* 142-144, 147, 157.

¹⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 31 (220).

¹⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102). Según Forde, Steven. “Natural law, theology, and morality in Locke”. *American Journal of Political Science.* 45/2 (2001), 399, dada la razón, la revelación ha de coincidir con ella, por lo que se vuelve irrelevante o es sólo ratificación de la moral racional.

natural, Locke opone una nueva basada en su noción de Dios, en su concepción de la humana naturaleza²⁰, al igual que en su concepto de ley. Y como es la razón el colador de la revelación, la teología se ha convertido en esclava de la filosofía: *theologiae ancilla philosophia*²¹.

II. La raíz protestante de la ley natural lockeana

Para entender las variantes que nacen de la escuela protestante de la ley natural en los siglos XVI al XVIII²², se debe tener presente el prolongado debate sobre la moral que enfrentaba a realistas y voluntaristas, pues la nueva teología moral protestante quedó afectada por el concepto voluntarista de ley moral de Lutero y Calvino, heredero de Duns Scoto, Ockham y Gabriel Biel²³. El voluntarismo es una filosofía antimetafísica que rechaza la ontología tradicional y la sustituye por la convención (el nominalismo); por eso las teorías voluntaristas de la ley natural sostienen que la razón humana, contrapuesta a la revelación, solo puede acceder a la inteligencia divina a través de la experiencia sensible. Así ocurre con Locke. Por un

²⁰Para Locke las tendencias naturales del hombre son buscar el placer y rehuir del dolor, y no hacen a la moralidad: ésta necesita de un legislador que imponga esas tendencias como obligación y las confirme con premios y castigos. Locke, *An essay. op. cit.* II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (I, 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279; y II, 97).

²¹Es la inversión del principio de Aquino, Tomás. *Suma Teológica*. I, q. 1, a. 5, ad. 2. Así como la revelación se subsume en la razón (unificando fe y razón, como dice Forster, *op. cit.* 118), así la fe consiste en un acto racional, no es una gracia divina, sino el asentimiento de la razón a una verdad extraordinaria que ella ha comprobado como cierta: “*nothing else but an assent founded on the highest reason*”, afirma Locke, *An essay. op. cit.* IV, XVI, § 14 (III, 113).

²²Véase Haakonssen, Knud. *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish enlightenment*, Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge U. P., 1996, 1-62; “Divine/natural law theories in ethics”. Ed. Garber, Daniel y Ayers, Michael. *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. New York: Cambridge U. P., 1998, II, 1317-1357; “Protestant natural law theory: a general interpretation”. Ed. Brender, Natalie y Krasnoff, Larry. *New essays on the history of autonomy*. Cambridge & New York: Cambridge U. P., 2004, 92-109; “Natural law without metaphysics. The protestant tradition”. Ed. González, Ana Marta. *Contemporary perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*. Hampshire & Burlington: Ashgate, 2008, 67-85. También Schneewind, J. B. *Essays on the history of moral philosophy*. New York: Oxford U. P., 2010, 202-221; y Thornhill, Chris. *German political philosophy. The metaphysics of law*. London & New York: Routledge, 2007, 1-28 y 29-57.

²³Cf. Bastit, Michel. *El nacimiento de la ley moderna*. Buenos Aires: UCA, 2005, 197-348; Oakley, Francis. “Locke, natural law and God – Again”. *History of Political Thought*, XVIII/4 (1997): 624-651; Ward, W. Randall. “Divine will, natural law and the voluntarism/intellectualism debate in Locke”. *History of Political Thought*, XVI/2 (1995): 208-218; etc.

lado, la definición voluntarista de la ley como acto de la voluntad de legislador (divino, humano) que impone premios y castigos (*vis coactiva*)²⁴; por el otro, la impenetrabilidad del orden del ser, fundado en el carácter oscuro y oculto de la ley natural —argumento clave en los *Essays on the law of nature*, que muchos intérpretes pasan por alto²⁵— y, también, en la inexistencia de ideas innatas en el alma humana. Y todo dentro de su proyecto empirista de una teoría del conocimiento, acorde con las ideas voluntaristas protestantes de entonces; y a su nominalismo en cuanto a las sustancias reales: las cosas se categorizan no por la sustancia real sino por la esencia nominal²⁶.

Locke entra de lleno en la órbita del naciente iusnaturalismo protestante moderno vía su voluntarismo moral, jurídico y político. En cuanto a la relación entre ley natural y razón es posible advertir en Locke una evolución hacia un marcado escepticismo, que, por la falibilidad de la potencia racional, busca refugio en el Evangelio (*sola Scriptura*), tal como se ve en *La razonabilidad del cristianismo*²⁷. Locke nunca dice que la ley natural sea nuestra participación racional en la ley divina, como afirmara Santo Tomás. Lo único cierto que sabe el hombre es que existe una ley natural que prescribe acciones que deben cumplirse; y que todo hombre posee el deber/derecho de autoconservarse, por lo que está dotado de derechos naturales²⁸. Sin

²⁴Cf. Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* III; *An essay, op. cit.* II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (I, 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279; y II, p. 97).

²⁵Cf. Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* III. Locke no aclara jamás qué mantiene oculta la ley natural. Al afirmar su oscuridad, como entiende Strauss, Locke niega la virtud intelectual de la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios morales; por eso recalca la necesidad del estudio, del trabajo intelectual para conocer la ley natural. Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1971, 225. Por tanto, la luz natural tampoco puede asimilarse a la razón práctica, como quiere Prieto López, Leopoldo. “Ley natural, fundamento del orden político en John Locke. A propósito de una sugerencia de Benedicto XVI”. *Toletiana*, 18 (2008), 391 y 405. Locke se hace eco de la doctrina protestante sobre lo azaroso del conocimiento, que exige laboriosidad y aplicación, no ociosidad. La luz natural —como todo conocimiento— es el esfuerzo conjunto de sentidos y razón, es decir, un trabajo, una vocación (el *calling*, de la teología calvinista).

²⁶Locke, *An essay. op. cit.* III, VI, § 37 (II, p. 235). Cf. McCann, Edwin. “Locke on substance”. Ed. Newman, Lex. *Locke’s Essay concerning human understanding*. Cambridge: Cambridge U. P., 2007, 157-191.

²⁷Véase Myers, Peter C. *Our only star and compass. Locke and the struggle for political rationality*. Lanham, Ma. & Oxford: Rowman & Littlefield, 1998, 22.

²⁸Locke, *Two Treatises. op. cit.* I, IX, § 86 (101-102).

embargo, incluso, bajo el imperio de la voluntad divina, el hombre no está sujeto a ninguna autoridad humana y debe actuar racionalmente, según su razón, regalo de Dios que asemeja el hombre a los ángeles²⁹.

La moral no se funda en la bondad intrínseca sino en la voluntad extrínseca, más precisamente en la Voluntad y la Ley de Dios, “que contempla al hombre sumido en tinieblas, que tiene en su Mano los Premios y Castigos y el Poder suficiente para hacer rendir cuentas al más Orgullosos de los Ofensores”. Es que el conocimiento intelectual de la naturaleza no dice nada respecto de la verdad moral, sólo señala cierta tendencia activa a buscar la felicidad. “La naturaleza, confieso, ha puesto en el hombre un deseo de Felicidad y una aversión a la Desgracia. Son éstos, ciertamente, los Principios prácticos innatos, los que (como corresponde a los Principios prácticos) continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras Acciones.”³⁰ Tales principios son inclinaciones del apetito hacia el bien, no impresiones de la verdad en el entendimiento³¹.

En Locke se mezclan y conviven una concepción voluntarista de la ley y la moralidad sostenida únicamente en la causa eficiente, pues las causas finales no son cognoscibles³²; una versión racionalista de la ley natural como la ley de la humana razón y de la libre voluntad³³; una perspectiva idealista en relación a su

²⁹Locke, *Two Treatises. op. cit.* I, VI, § 58, (65-66). Esta ambigüedad estraga a las doctrinas protestantes de la ley natural, como señala Haakonssen, “Divine/natural law theories in ethics”, *op. cit.*, 1325.

³⁰Locke, *An essay. op. cit.* I, III, 6 (I, 38)

³¹Locke, *An essay. op. cit.* I, III, 3 (I, 36): “but these are Inclinations of the Appetite to good, not Impressions of truth on the Understanding”. “Bien” que se entiende con criterios hedonistas y relativistas.

³²Locke, John. *Of ethics in general*. En King, Lord. *The life and letters of John Locke with extracts from his journal and common-place books*. London: Henry G. Bohn, 1858 [1706], § 3, 311, afirma que el bien y el mal morales dependen de la intervención de la voluntad de un agente inteligente y libre que los ha dotado de placer y dolor, no por una consecuencia natural, sino por su poder. De acuerdo a Darwall, Stephen. *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge U. P., 1995, 37, estamos ante una concepción jurídica, forense, de la moralidad, que se define por el poder de gobernar imponiendo obligaciones que operan como motivaciones internas en el agente que obra, pues la única forma en la que Dios puede hacer conocer sus mandatos es proporcionando a los agentes motivos racionales para obedecerlos.

trascendencia³⁴; y un positivismo hermenéutico, que concluye en una postulación de la ley humana, especialmente la constitucional, como instauración del orden en la sociedad civil³⁵.

En virtud de este conjunto de ideas, Locke descarta que “la revelación sobrenatural y divina” sea el fundamento de la ley natural, porque el conocimiento no viene de la iluminación celestial “sino [de] lo que un hombre que está dotado de entendimiento, razón y sentidos puede investigar y examinar con la ayuda de la naturaleza y de su propia sagacidad”³⁶. Para negar que la ley natural se conozca por revelación, aduce otro argumento: si hay un primer autor de la tradición que ha promulgado la ley “por algún oráculo o inspirado por un mensaje divino”, ésta ya no sería una ley natural “sino una ley positiva”³⁷.

Toda su doctrina responde al empirismo de ascendencia nominalista. Por eso excluye también que se conozca la ley natural por “la recta razón”, porque “los primeros principios y fuentes de toda clase de conocimientos”, esas nociones primarias y el modo como llegan a la mente humana, “no son aprehendidos por la razón”; la razón los usa, pero no los establece³⁸.

Afirma también Locke que aunque algunos hombres reciben de sus padres y maestros los preceptos de la ley natural, no es por tradición que se la conoce³⁹. Por lo tanto, “la tradición no es el modo primario y seguro de conocer la ley natural”, porque

³³Como dice Haakonssen, “Natural law without metaphysics. The protestant tradition”. *op. cit.* 72, era elemental a la empresa intelectual protestante entender lo que la naturaleza humana era capaz de sí, sin más suposiciones sobre las intenciones divinas que las afirmaciones minimalistas de la religión natural. Por tanto, la lógica argumentativa consistía en centrarse en la voluntad humana como “el factor explicativo clave en la comprensión de los esquemas de valor que componen el mundo cultural de la humanidad”.

³⁴Zuckert, Michael P. *Natural rights and the new republicanism*. Princeton, NJ : Princeton U. P., 1994, 207-215.

³⁵Castellano, Danilo. *Constitución y constitucionalismo*. Madrid: Marcial Pons, 2013, 70.

³⁶Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 123-125.

³⁷Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 131.

³⁸Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 125.

³⁹Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 127; y *An essay, op. cit.* IV, XVI, § 7 en adelante.

lo que se conoce por tradición “no será lo que nos dicta la razón, sino lo que nos dictan los hombres”⁴⁰. La doctrina de Locke es netamente individualista: el único conocimiento válido de la ley natural es el que cada persona acepta como dictado por su propia razón, de modo que sólo el asentimiento individual de la razón que ha indagado por su cuenta, valida la ley natural. Seguir la tradición es la causa del irracionalismo, de una irreflexiva molición⁴¹.

De donde ha de concluirse que sólo “la percepción sensible” constituye “la base de nuestro conocimiento de la ley de la naturaleza”⁴². No se trata de que tengamos un conocimiento especial de la ley natural, se la conoce como todas las otras cosas, de modo que la teoría del conocimiento que Locke detalla en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, se aplica sin restricciones a la moral⁴³. Locke diseña una teoría del conocimiento que alcanza también la naturaleza de la ley natural, pues una vez negados Dios y la tradición como fuentes del conocimiento, sólo quedan las facultades racionales para aprenderla y llenarla de sentido. Dios, en este supuesto, es el autor de la ley de la naturaleza pero tan sólo como hipótesis filosófica, propia del deísmo y del gnosticismo protestante.

⁴⁰Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 129. Es la tesis protestante, que viene de Hooker, Richard. *Of the law of ecclesiastical polity, eight books*. En *The works of that learned and judicious divine Dr. Richard Hooker*, 7th ed., Oxford: Clarendon Press, 1888 [1597], I, XIII, 2 (I, 265); y está en Culverwell, Nathaniel. *An elegant and learned discourse on the Law of nature*. Ed. by Green, Robert A. y MacCallum, Hugh. Indianapolis: Liberty Fund, 2001 [1652], 65-70. Ambos son fuentes de la teoría moral lockeana.

⁴¹Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 127-129. Lo que diferenciaría a las primeras teorías modernas de la ética de las medievales no es tanto la creencia en Dios como la autoridad concedida a la tradición, según sostiene Forster, *op. cit.* 276. Como explicó von Leyden, W. “Introduction”. En Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 134, el argumento contrario a la tradición fue usado en la escuela protestante para oponerse a los papistas, es decir, a los católicos, que le conceden igual autoridad que las Escrituras. Empero, como bien apunta Horwitz, Robert. “John Locke’s *Questions concerning the law of nature: a commentary*”. *Interpretation*, 19/ 3 (1992), 266-267, Locke nada dice del otro argumento protestante: la necesidad de las Escrituras para fundar la ley moral. Aunque al negar que la revelación sea su fuente de conocimiento, ha dado ya su argumento en contra.

⁴²Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* II, 131. Coincidente con Culverwell, *An elegant and learned discourse. op. cit.* 58-64 y 88-117.

⁴³Locke. *Essays on the law of nature. op. cit.* IV, 151, afirma que no hay diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico o moral. Y en *An essay. op. cit.* IV, XXI, § 2 (v. III, p. 175), reduce todo conocimiento especulativo del ser (Dios, los ángeles, los espíritus, los cuerpos y sus accidentes) a la Física.

III. La fe y el Dios de Locke

No es posible sindicarse fácilmente a Locke en las muchas variantes del protestantismo inglés y europeo de su época. Se dice que fue calvinista como su padre⁴⁴, sin embargo hay motivos para dudar que lo haya sido términos ortodoxos. Locke es un protestante bastante singular, que vive disintiendo con las diversas denominaciones protestantes en busca de su propio credo religioso⁴⁵.

La primera dificultad proviene del razonamiento de Locke para probar la existencia de Dios: es difícil que el hombre pueda probarla, en tanto Locke cuestiona que pueda conocerse a Dios por vía de la palabra revelada —los protestantes solo aceptan como fuente de revelación divina a las Sagradas Escrituras— porque está sometida a libre interpretación⁴⁶. De modo que esa prueba dependerá de la sola razón, de la razón natural. Y la razón únicamente conoce a Dios por sus obras; de modo que conociendo la naturaleza humana sabremos cuál es la voluntad divina respecto de la humanidad. Las limitaciones epistemológicas del conocimiento moral incluyen nuestra incapacidad para comprender “las operaciones de esa Inteligencia infinita y eterna, que hizo y gobierna todas las cosas”; al igual que la incapacidad para probar racionalmente la inmortalidad del alma, que debe considerarse “solamente como materia de Fe; en lo que la Razón nada tiene directamente que hacer”⁴⁷.

⁴⁴Generalmente se considera a Locke calvinista inglés, es decir, puritano. Por caso, Dunn, *op. cit.* 256–261.

⁴⁵Nuovo, Victor. *Christianity, antiquity, and enlightenment. Interpretations of Locke*. Dordrecht: Springer, 2011, 21 y ss.; y Spellman, W. M. *John Locke and the problem of depravity*. , Oxford: Clarendon Press, 1988, aportan suficientes elementos de juicio para rechazar el calvinismo, reputándolo un latitudinario, miembro del grupo menos dogmático del anglicanismo. En *La razonabilidad*, por ejemplo, niega el pecado original y la necesidad de reparación; no cree que el individuo es insensible después de la muerte y que permanece así hasta la resurrección de los muertos; expresa su escepticismo acerca de la verdadera naturaleza del alma; rechaza la doctrina de la elección y la necesaria perseverancia de los santos, etc. En el amplio estudio de las ideas religiosas y sociales lockeanas de Marshall, John. *John Locke. Resistance, religion and responsibility*. New York: Cambridge U. P., 1996, se concluye que es un unitario herético.

⁴⁶Locke, *An essay. op. cit.* III, IX, § 23 (II, 267).

⁴⁷Locke, *An essay. op. cit.* IV, X, § 19 (III, 67-68); y IV, XVIII, § 7 (III, 117-118).

En consecuencia, si Dios es conocido por el hombre no por revelación ni por tradición sino por el testimonio sensible procesado por la razón⁴⁸, luego Dios es un postulado de la razón, una idea⁴⁹, una hipótesis o inferencia racional necesaria a la vida moral y, siendo así, no deja de ser una creación de la creatura⁵⁰. Argumento que posee un claro dejo gnóstico: Dios es una idea escondida que el hombre devela y expone⁵¹. Para probar la existencia de Dios, dice Locke, nosotros solamente sabemos que existimos, que podemos sentir y conocer; y que este hecho únicamente puede ser probado porque somos el producto de un ser eterno más poderoso y más inteligente; y de esta «Idea» podemos deducir todos los otros atributos de Dios⁵².

Por tanto, la prueba fundamental de la existencia de Dios viene del conocimiento de uno mismo⁵³; y, después, de la consideración del mundo y sus causas⁵⁴, esto es, el argumento por diseño⁵⁵. Y ese conocimiento de nuestra propia existencia se alcanza por nuestras facultades naturales sin necesidad de principios innatos⁵⁶. Como sintetiza Lenz, “la existencia de Dios se sigue del argumento del

⁴⁸Cf. Colman, John. “Locke’s empiricist theory of the law of nature”. Ed. Anstey, Peter R. *The philosophy of John Locke. New perspectives*. London and New York: Routledge, 2004, 115-120.

⁴⁹Wolferstorff, Nicholas. “Locke’s philosophy of religion”. Ed. Chappell, Vere. *The Cambridge companion to Locke*. Cambridge: Cambridge U. P., 1999, 186, escribe: “Dios nunca está directamente en la mente; esta suposición es fundamental para la epistemología de la religión de Locke. La *idea*, el concepto de Dios, se presenta directamente en la mente; pero no es Dios. La visión sagrada [sacramental] –que al menos algunos seres humanos experimentan de Dios en ciertos momentos de sus vidas–, no era una suposición que Locke aceptara. Si se le preguntase sobre ello, firmemente la habría rechazado.”

⁵⁰Al igual que en Scoto Eriúgena, es por la creatura que Dios se nos hace visible, inteligible. Cf. Carabine, Dreide. *John Scottus Eriugena*. New York: Oxford U. P., 2000, 46.

⁵¹No está probado que Locke haya pertenecido a grupos gnósticos, pero se sabe de su amistad con diferentes personas que profesaban el gnosticismo y saberes próximos, como la alquimia, que Locke practicaba. Cf. Ed. Hanegraaff, Wouter J. *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden & Boston: Brill, 2006, las entradas referentes a John Locke.

⁵²Locke, *An essay. op. cit.* IV, X, § 3 a 6 (III, 56-58).

⁵³Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 16 (I, 48); IV, X, § 10 (III, 61-62).

⁵⁴Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 11 (I, 42-43); IV, X, § 7 (III, 58-59).

⁵⁵De las clásicas pruebas aportadas por Santo Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 2, en Locke hay una referencia casi exclusiva a la causalidad eficiente (segunda vía) de la que colige –no como prueba de la existencia de Dios sino de sus atributos– su capacidad de gobernar y ordenar (quinta vía, mutilada).

⁵⁶Locke, *An essay. op. cit.* I, III, § 12 (I, 43-44). Ver Boehm, A. “Locke, John”. Ed. Vacant, A. *et al. Dictionnaire de théologie catholique*. Paris : Librairie Letouzey et Ané, 1926, IX, 1ª parte, col. 855-856; Jolley, Nicholas “Locke on faith and reason”. Ed. Newman, *op. cit.* 436-469; y el bien informado libro de Sell, Alan P. F. *John Locke and the eighteenth-century divines*. Cardiff: University of Wales Press, 1997, basado en testimonios contemporáneos a Locke.

diseño y del argumento antropológico. Al conocer a través de los sentidos un universo ordenado en relación a él, el hombre infiere la existencia de un Dios omnipotente y omnisciente como su creador. Encontrándose él mismo, en cuanto a la perfección, en medio de Dios y otros objetos, el hombre infiere que Dios lo ha creado; pues si lo inferior no puede crear los objetos animados más elevados, ninguno de estos objetos podría haber creado al hombre; y desde que él, por ser imperfecto, no se podría haber creado a sí mismo, el hombre no es su propio creador⁵⁷.

El razonamiento, insistimos, tiene sabor gnóstico. El gnosticismo no es una aproximación a la verdad desde la fe en alianza con la razón, sino una construcción racional de la verdad religiosa, pues el verdadero saber no es externo al hombre sino que éste puede aprehenderlo en la intimidad de su ser. La gnosis filosófica pretende conciliar razón y fe por sumisión de ésta a aquélla, y, si recurre a las Escrituras, es para mostrar la racionalidad de la palabra revelada. La gnosis es el saber racional de Dios⁵⁸. Además, como Dios no puede sernos conocido por la tradición, es un Dios que la razón descubre individualmente o, si se quiere, que se nos revela como una iluminación interior en la mente del individuo que busca verdades ocultas y secretas. Cuando Locke recurre al modelo de la fabricación (*workmanship*) para exponer la relación entre Dios y el hombre, lo que hace es presentar “la idea que el hombre tiene de Dios como su creador, y de sí mismo como obra de Dios, en términos de una imagen de su propio proceso de entendimiento. Dios como creador de la humanidad —afirma Brown— se convierte así en una personificación metafórica de la facultad

⁵⁷Lenz, John W. “Locke’s Essays on the law of nature”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 17/1 (1956), 107. Pero, como diría Santo Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 12, a. 12, el conocimiento natural, sensible, de Dios, es imperfecto, porque siendo cierto que la causa se encuentra en el efecto, lo está pero mezclada de imperfecciones.

⁵⁸Para el gnosticismo, Dios es desconocido en el sentido que el hombre realmente no puede conocerlo, y aun cuando la chispa de la divinidad en el hombre es iluminada por la revelación, no puede hacer ninguna afirmación positiva acerca de Dios. Es en este sentido que se dice que Dios es inexistente, escondido o desconocido. Cf. Bareille, G. “Gnosticisme”. Ed. Vacant, et al. *op. cit.* VI, 2ª parte, col. 1434-1467; y MaCrae, G. W. “Gnosticism”. Ed. Marthaler, Berard L. et al. *New Catholic encyclopedia*. Washington D.C., Thompson-Gale-The Catholic University of America, 2003. v. 6, 256-261.

más alta del hombre, su facultad intelectual, y por lo tanto la figura del Dios en autoimagen de lo mejor del hombre”⁵⁹.

Agrega Brown: “La existencia de la figura del Dios como este algo eterno es así derivada de la existencia del hombre como un ser supuestamente creado, pero Dios, luego, está dotado de características humanas emplazadas en grande”.⁶⁰ Ejemplo claro es este pasaje de Locke: “el gran Dios, de quien y por quien son todas las cosas, es incomprensiblemente infinito; sin embargo, cuando en nuestros pensamientos débiles y estrechos aplicamos a ese ser primero y Supremo nuestra idea de infinito, lo hacemos principalmente con respecto a su duración y a su ubicuidad; y, creo que, en un sentido más figurado, a su poder, su sabiduría, su bondad y otros atributos, que son propiamente inagotables e incomprensibles (...) No pretendo decir cómo estos atributos están en Dios, quien se halla infinitamente más allá del alcance de nuestras estrechas capacidades. Sin duda, contiene en ellos toda posible perfección; digo, no obstante, que esta es nuestra manera de concebirlos y estas nuestras ideas de su infinitud”.⁶¹

Luego, el hombre solamente puede representarse a Dios a través de ideas figurativas, basadas en el hombre mismo y en su comprensión de los términos con los que construye o se figura la idea de Dios. Es cierto que la literatura ha señalado ampliamente que la humanidad es obra de Dios, “pero esta formulación de la relación entre el hombre y Dios descuida el anverso, que la idea de Dios es la obra de la humanidad”, afirma Brown⁶². Mas dado que estas materias quedan libradas a la conciencia individual, Locke concluye que la idea verdadera de Dios y de la ley natural no pueden ser universales⁶³.

⁵⁹Brown, Vivienne. “The ‘figure’ of God and the limits to liberalism: a rereading of Locke's *Essay* and *Two Treatises*”. *Journal of the History of Ideas*. 60/1 (1999), 89-90. Lo que recuerda la afirmación de otro gnóstico, Karl Marx: “las pruebas de la existencia de Dios son las pruebas de la existencia del hombre”.

⁶⁰Brown, *op. cit.* 91.

⁶¹Locke, *An essay, op. cit.* II, XVII, § 1 (I, 208-209).

⁶²Brown, *op. cit.* 89.

⁶³Locke, *An essay, op. cit.* I, III, § 9 y § 24 (I, 39-42 y 54); I, II, § 27 (I, 31-33); I, IV, § 19 (I, 72-73).

Por lo tanto, no puede extrañar que algunas tesis de Locke sobre Dios tengan un sello deísta. Parece probado que Locke no fue deísta⁶⁴, pero en ciertos aspectos no está tan alejado de esa concepción pseudo religiosa. Uno de los problemas de los lectores de Locke que rechazan su deísmo es que lo reducen a la negación de la Revelación, cuando, en verdad, abarca un abanico más amplio de creencias⁶⁵. El deísmo extremo conserva del cristianismo sólo las nociones de un Dios inteligente y poderoso que trajo a este mundo al ser, ordenando la materia preexistente, ideando las leyes naturales que regulan el funcionamiento del universo. Pero Dios no interviene en absoluto en la marcha del universo: no hay excepciones a las leyes naturales; no hay milagros; Dios no se preocupa del ser humano individual. No obstante, la felicidad del hombre requiere que reconozca y admire a su Creador y que se comporte equitativamente con sus semejantes⁶⁶. Estas ideas –si bien no todas, especialmente las tardías relativas a la Revelación⁶⁷ y a los milagros⁶⁸– no son extrañas a Locke, como tampoco el aspecto negativo del deísmo: el ser una crítica racional de la religión, que conduce al naturalismo religioso⁶⁹. ¿Qué duda cabe que en esta corriente se inscribe

⁶⁴Cf. Hefelbower, S. G. *The relation of John Locke to English deism*. Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1918, rechaza la tesis del deísmo de Locke aunque admite ciertos vínculos. Sin embargo, es evidente que *La razonabilidad del cristianismo* es un texto que introduce o prepara el deísmo cristiano y que, de hecho, Locke influyó en los deístas ingleses, como ha probado Hudson, Wayne. *Enlightenment and modernity. The English deists and reform*. London: Pickering & Chatto, 2009. 79 y ss.

⁶⁵Si el deísmo se reduce a la negación de la necesidad de la Revelación y la Redención (como se entendía en la polémica del s. XVII y lo afirma Spellman, *op. cit.* 127 y ss.), entonces Locke no es deísta. Sin embargo, el concepto de deísmo es más amplio.

⁶⁶Lauer, R. Z. “Deism”. Ed. Marthaler, *op. cit.*, v. 4, 618.

⁶⁷Precisamente ese es el propósito principal de la *Segunda vindicación*: combatir la idea de la innecesidad de la revelación. Locke, John. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity*. En *The works. op. cit.* VII, 1888 [1697], prefacio. Pero claro está que es la revelación colada por la razón, como vimos.

⁶⁸Cf. Locke, John. *A discourse of miracles*, 1702. En *The works. op. cit.*, IX, 256-265. Los milagros como prueba última (y única) de la fe en Jesús Mesías está ya expuesta en Locke, *The Reasonableness of Christianity. op. cit.* 138, 145, *passim*.

⁶⁹Sobre el deísmo, Forget, J. “Déisme”. Ed. Vacant et al. *op. cit.* IV, 1ª parte, col. 232-243. En cuanto a Locke, véase Boehm, *op. cit.* col. 860-862; y Nuovo, Victor. “Deism”. Ed. Savonius-Wroth, S.-J. et al. *The Continuum companion to Locke*. London & New York: Continuum, 2010, 135-137.

La razonabilidad del cristianismo? Es evidente que el racionalismo teológico, en Locke, se aúna al naturalismo⁷⁰ con definidos tintes deístas⁷¹.

Entonces, la acusación de socinianismo⁷² no resulta extravagante⁷³, al igual que la vinculación de Locke con la masonería⁷⁴. Una vía por la que Locke pudo haber llegado a su concepción en parte gnóstica, en parte deísta, es su relación con el socinianismo (específicamente a través de los teólogos remonstrantes holandeses, Van Limborch y Le Clerc, a los que conoció en su destierro y con quienes mantuvo trato epistolar; o también el filántropo inglés Thomas Firmin⁷⁵), que por entonces —más

⁷⁰Véase Carey, Daniel, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson. Contesting diversity in the Enlightenment and beyond*, New York: Cambridge U. P., 2005, 14-97, para un detenido estudio del propósito naturalista de Locke y sus fuentes.

⁷¹Cf. Forster. *op. cit.* 84 y ss., 128 y ss.; McGiffert, Arthur Cushman. *Protestant thought before Kant*. New York: Charles Scribner's Sons, 1911, 189-243; y Nuovo, Victor. "Aspects of stoicism in Locke's philosophy". Ed. Hutton, Sarah y Schuurman, Paul. *Studies on Locke: sources, contemporaries, and legacy. In honour of G.A.J. Rogers*. Dordrecht: Springer, 2008, 1-25 (también en Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment. op. cit.* 181-205).

⁷²Locke publicó *La razonabilidad del cristianismo*, contra los deístas que pretendían fundar una ética independiente de la religión cristiana, pero fue acusado de socinianismo, ateísmo, arrianismo y deísmo por el Gran Jurado de Middlesex (Aaron, *op. cit.* 298; Waldron, Jeremy. *God, Locke, and equality. Christian foundations of John Locke's political thought*. Cambridge & New York: Cambridge U. P., 2002, 100 y 223). Locke respondió reivindicando su ortodoxia, aunque manchada de ideas unitarias; negó la existencia de la Santísima Trinidad; estableció un credo basado en sólo artículo: creer que Jesús es el Mesías como presupuesto de la salvación por la fe; etc. Ya en su tiempo John Edwards criticó las creencias de Locke como socinianas y arrianas, próximas al ateísmo. Cf. Higgins-Biddle, John C. "Introduction". En Locke, John. *The reasonableness of Christianity. As delivered in the Scriptures*. New York: Oxford U. P., 1999, XV-XLI; y Zuckert, Michael P. *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*, Lawrence: Kan.: U. P. of Kansas, 2002, 152-168.

⁷³Sobre la importancia de la discusión teológica en torno al socinianismo en la Inglaterra del s. XVII, véase Mortimer, Sarah. *Reason and religion in the English revolution. The challenge of socinianism*. New York: Cambridge U. P., 2010. En las anotaciones bíblicas del inédito de Locke *Adversaria Theologica*, se comprueba la lectura de fuentes socinianas. Reproducido en King, *op. cit.* 336-340. Rechaza esta interpretación, aunque no del todo, Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment. op. cit.* 21-51.

⁷⁴Una carta y un escrito de Locke parecen probar su ingreso a la masonería de Londres. En *A Letter from the learned Mr. John Locke to the Right Hon. Thomas Earl of Pembroke, with an old Manuscript on the subject of Freemasonry*, de 6 de mayo de 1696, escribe Locke: "por mi parte, no puedo negar que ha aumentado mucho mi curiosidad, hasta inducirme a entrar en la Hermandad, lo que estoy decidido a hacer (si puedo ser admitido) la próxima vez que vaya a Londres, que será en breve". En Preston, William Esq. *Illustrations of masonry. 1772, 17th ed.*, London: Cox and Wyman Printers, 1861, 89. Este autor, comentando la carta, concluye: "podemos, por tanto, razonablemente conjeturar que la opinión que [Locke] tuvo respecto de la Sociedad de Masones antes de su admisión, fue confirmada satisfactoriamente después de su iniciación." Ídem, p. 109. Sabemos que algunos autores niegan la autenticidad de la carta.

⁷⁵La secta radical sociniana, expulsada de Polonia en 1658, se expandió por toda Europa, especialmente en Holanda e Inglaterra, impulsando el desarrollo del deísmo ilustrado y la difusión de un cristianismo

que por su similitud con el unitarismo— enseñaba la supremacía de la Escritura, el uso de la razón en religión y la tolerancia⁷⁶. Locke permite que su librepensamiento religioso pueda girar del calvinismo al socinianismo; sus ideas sobre Dios y los dogmas cristianos contienen rasgos arminianos, unitarios, deístas y gnósticos; su proximidad a la masonería debe haber colaborado a ello. Se compone así un cuadro de creencias heterodoxas y personales dentro de las sectas protestantes de su tiempo, que tiene por núcleo su concepción liberal del cristiano virtuoso más allá de toda conformidad con cualquiera denominación⁷⁷.

IV. La hipótesis de Dios

Hemos visto que la teoría de la ley natural de Locke no es irreligiosa sino teísta⁷⁸; por lo que buena parte de la literatura ha insistido en la necesidad de comprender la filosofía de Locke a partir de su teología y/o su concepción de la religión (Dunn, Forster, Waldron, etc.) La relación entre Dios y la creatura, el

natural, ético, humanista. El socinianismo se caracteriza por la tendencia a racionalizar los preceptos de la fe cristiana, reduciendo a una mínima expresión sus contenidos sobrenaturales y revelados. La Biblia es el depósito único de la fe —*sola Scriptura*—, sometida a la luz de la razón natural —a la criba del naturalismo racionalista—, último criterio del juicio. Los socinianos sostuvieron las tesis más extremas entre las doctrinas reformistas: negaron el dogma de la Trinidad (por eso en Inglaterra se los vinculó con el unitarismo) y la divinidad del Redentor (arminianismo y/o pelagianismo); la redención se obtenía por la sola adhesión a la palabra y al ejemplo de Cristo; los sacramentos perdieron todo carácter sobrenatural, reducidos a un simple ceremonial exterior. En ética, practicaron un radicalismo evangélico próximo a los anabaptistas, defendiendo la libertad de conciencia, la tolerancia y la no violencia. Cf. Cristiani, L. “Socinianisme”. Ed. Vacant et al, *op. cit.*, t. XIV, 2ª parte, col. 2326-2334; y McGiffert, *op. cit.* 107-118. Spellman, *op. cit.* 85-87; 130-134, destaca la influencia de la teología remonstrante en las ideas de Locke en *La razonabilidad*. Sobre la importante corriente arminiana (remonstrante) dentro del protestantismo inglés, véase Hampton, Stephen. *Anti-Arminians. The Anglican reformed tradition from Charles II to George I*. New York, Oxford U. P., 2008.

⁷⁶Thomson, Ann. *Bodies of thought. Science, religion, and the soul in the early enlightenment*. New York: Cambridge U. P., 2008, 39. Varios autores niegan el socinianismo en Locke pero otros lo afirman, ateniéndose a su filosofía, su teología y especialmente su cristología. Véase Higgins-Biddle, “Introduction”. cit. XLII-LXXIV; Jolley, Nicholas. “Leibniz on Locke and socinianism”. *Journal of the History of Ideas*. 39/2 (1978): 233-250; Prieto López, *op. cit.* 390-391; Marshall, John. “Socinianism”. Ed. Savonius-Wroth et al, *op. cit.*, 213-215; Sina, Mario. *Introduzione a Locke*. Roma-Bari: Ed. Laterza, 1982, 50-55; y Wallace, Jr., Dewey D. “Socinianism, justification by faith, and the sources of John Locke’s *The Reasonableness of Christianity*”. *Journal of the History of Ideas*. 45/1 (1984): 49-66.

⁷⁷Nuovo, *Christianity, antiquity, and enlightenment*. *op. cit.* 1-19.

⁷⁸Naturalismo teísta, tal sería la síntesis. Cf. Tully, James. *An approach to political philosophy: Locke in context*. Cambridge: Cambridge U. P., 1993, 305.

argumento de la creación y de la propiedad divina, es clave para la comprensión de la doctrina moral de Locke⁷⁹. La perspectiva teísta protestante, basada en el libre examen de la Revelación y en la *sola Scriptura*, queda confirmada en sus últimos escritos, que son una crítica a los moralistas que pretendían fundar la ética sólo en la razón humana o por la luz natural exclusivamente⁸⁰.

Sin embargo, las vacilaciones lockeanas en torno a probar la existencia de Dios⁸¹ y así fundar la obligatoriedad de la ley moral constituyen una debilidad presente en los *Essays* tanto como en sus obras posteriores, lo cual lleva a preguntarse si se trata de la reputada cautela del filósofo —como sugiere Strauss— o de una firme convicción: que Dios no es necesario a los fines de justificar la moral, es decir, la ley de la naturaleza. Si la ley de la naturaleza se conoce y explica racionalmente es porque es la ley de la razón; sin embargo, en tanto que ley, importa la existencia de un legislador y, dado que éste no es el hombre, debe suponerse que es Dios⁸².

Entonces, hay que inquirir qué papel juega Dios en la moralidad y la juridicidad lockeanas, teniendo presente, por lo hasta aquí dicho, que Locke confía

⁷⁹Cf. Tully, *op. cit.* 36. Como dice Dunn, *op. cit.* 24, si Dios no existiera, los hombres vivirían en una condición de total anomia.

⁸⁰Cf. Locke, *The Reasonableness* cit., 142-143; y *A vindication of the Reasonableness of Christianity, from Mr. Edwards's reflections*. 1695. En *The Works. op cit.*, VII, 159-180.

⁸¹Los críticos argumentan que sus afirmaciones no sólo son insuficientes sino también contradictorias. Cf., entre otros, Bluhm, William T. *et al.* “Locke’s idea of God: rational truth or political myth?”. *The Journal of Politics*. 42/2 (1980): 414-438. De hecho en sus escritos, como reconoce su admirador Forster, *op. cit.* 101-103, no hay otra prueba que la cosmológica, de la que deduce la idea de la existencia de Dios.

⁸²Locke, *An essay, op. cit.* I, III, § 12, (I, 44), sostiene que como el deber no puede entenderse sin una ley, y no puede haber ley sin legislador, es necesario suponerlos. Y en un escrito tardío sobre ética, afirma: “Para establecer la moral, por lo tanto, sobre su base adecuada y que sus fundamentos puedan dar lugar a una obligación para con ellos [los hombres], debemos probar primero [la existencia] de una ley, lo que supone siempre un legislador, aquel que posee una superioridad y el derecho de mandar, y también un poder para recompensar y castigar según el tenor de la ley establecida por él. Este legislador soberano que ha establecido normas y límites a las acciones de los hombres, es Dios, su Creador.” Locke, *Of ethics in general. op. cit.* § 10 (313). Reténgase el modo de argumentar: lo que debe probarse es la existencia de una ley pues, probada ella, la existencia del legislador se da por sentada. Luego, no se requiere probar que Dios existe, hay que demostrar que hay una ley y una vez hecho esto, aquello otro se dará por supuesto.

más en la razón humana que en Dios y la ley divina, aunque estos últimos argumentos no sean del todo despreciados.

A nuestro juicio, en el sistema de Locke, Dios y la ley eterna son sólo una hipótesis racional⁸³, necesaria por cierto⁸⁴, pero hipótesis al fin, puesta por la razón humana y dependiente de ella. En lo que respecta a la teología del *Segundo Tratado*, por ejemplo, la ley natural es presentada como una autorización dada por Dios, pero sin una afirmación sólida o temática sobre la cuestión, pues los razonamientos lockeanos se desenvuelven prácticamente en su totalidad sin depender de la existencia de una divinidad. En casi todos los casos en que se menciona a Dios, un argumento paralelo hace depender la ley natural simplemente de la razón o de la naturaleza. Hay una sola mención explícita a Dios legislador⁸⁵ y ninguna a Dios como ejecutor de la ley natural⁸⁶. Tiene razón Forde cuando aduce que Locke muestra bastante parsimonia a la hora de desarrollar su argumento, haciéndolo con un mínimo de controversia y un máximo de atractivo⁸⁷. Pero ello no quita la existencia de importantes lagunas y graves confusiones, que han dado lugar a cuestionamientos en torno a la idea de Locke sobre Dios y, consiguientemente, a sus creencias religiosas, como ya observamos.

Para Locke Dios es, sobre todo, sinónimo de poder absoluto, del que deduce su sabiduría. La autoridad de Dios para establecer reglas para los seres humanos, que Locke afirma repetidamente, se deriva de su superior sabiduría y de su poder, no de su bondad. “Las recompensas y los castigos de la otra vida, que ha establecido el Todopoderoso, para que se observe su ley, son de suficiente peso para determinar la

⁸³Bluhm et al, *op. cit.* 431, dicen que el Dios de Locke no es más que una presuposición, un mito necesario a los propósitos políticos de Locke. Para Brown, *op. cit.* 83-100, el Dios de Locke es, principalmente, una figura retórica necesaria a su argumentación política.

⁸⁴“*The existence of God is a condition of one’s own existence*”, afirma Wolferstorff, *op. cit.* 189.

⁸⁵Locke, *Two treatises. op. cit.* II, XI, § 135, *in fine* (317).

⁸⁶La ejecución es individual en ejercicio del derecho de juzgar y condenar. Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 13 (203-205).

⁸⁷Forde, *op.cit.* 402.

elección [de los hombres], contra cualquier placer o dolor de esta vida”⁸⁸. En principio, Dios es necesario para explicar la ley natural: “nadie negará —escribe Locke— la existencia de Dios siempre que se reconozca la necesidad de dar alguna explicación racional a nuestra vida, o a que hay algo que merece ser llamado virtud o vicio”⁸⁹. Siendo necesario ocurrir a Dios para explicar la moral, de todos modos este Dios es una inferencia de la razón⁹⁰; es decir, un necesario origen que la razón descubre, pone. Es un Dios que puede hacernos el bien tanto como el mal, que puede nuestra felicidad al igual que nuestra desdicha, porque nos tiene sujetos a su invencible poder. Que es una inferencia racional se prueba de otro modo: los que niegan a Dios y la inmortalidad del alma, le quitan a la ley natural sus presupuestos: un soberano legislador y el castigo⁹¹.

Es cierto también que en los *Essays*, al tratar de la conexión entre la ley natural y la naturaleza humana, Locke afirma tanto la racionalidad de la ley como su fundamento eterno. Dios ahora es mentado como el creador y la ley de la naturaleza, dice, “no depende de una voluntad inestable y mutable, sino del orden eterno de las cosas”. Ha sido la sabiduría infinita y eterna de Dios la que “ha hecho al hombre de tal modo que estos deberes suyos [los morales de la ley natural] se sigan necesariamente de su verdadera naturaleza”, de modo que la moralidad no puede cambiarse, pues Dios ha visto que “la ley natural tal y como es ahora va con el hombre y le es adecuada”⁹². A un ser racional como el hombre, los mandamientos divinos le parecerán razonables, pues Dios es quien le ha dado la razón y la ley, ley que no podría ser sino “lo que la razón debe dictar, a menos que pensemos que una criatura razonable debiera tener una ley no razonable”⁹³.

⁸⁸Locke, *An essay. op. cit.*, II, XXI, § 70 (I, 286). Cf. Oakley, *op. cit.* 63; y Schneewind, J. B. “Locke’s moral philosophy”. Ed. Chappell, *op. cit.*, 206–207.

⁸⁹Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 109.

⁹⁰Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 151-155.

⁹¹Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* V, cuando argumenta contra el consenso humano.

⁹²Locke, *Essays on the law of nature. op. cit.* 20. *His very nature*, escribe Locke, es decir: una naturaleza estable y no mudable, lo que sin embargo parece contradecirse con la frase que sigue, en la que alude a la naturaleza del hombre tal como es ahora: “*the nature of man as it is at present*”.

⁹³Locke, *The Reasonableness. op. cit.* 11 y 157.

El problema es que, como sostienen Strauss y von Leyden —rara coincidencia— la ley natural no requiere de la existencia de Dios, porque si de lo que se trata es de probar que el hombre está sometido a la ley natural, no es necesario probar que Dios existe⁹⁴. Esto prueba lo que hemos dicho, que Dios es, en principio, un argumento antropológico necesario a Locke para establecer reglas morales universales obligatorias entre los hombres, aunque Locke no haya probado suficientemente la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma. No llega al extremo de Grotius⁹⁵, pero es evidente que podría no ser necesario aludir a Dios como autoridad última en la que fundar la ley natural si para ello es suficiente la convicción racional⁹⁶.

Hay más evidencias de este razonamiento. Locke afirma que “los principios especulativos no pertenecen a la materia que ahora tratamos y no afectan en absoluto a los asuntos morales”⁹⁷; y siendo Dios un principio especulativo indispensable para la existencia de la ley natural y la vida virtuosa, no afecta la ley moral universal. La contradicción es flagrante y así lo ha visto Strauss, pues bastaría asentar la idea del origen divino del universo sensible para deducir la existencia de la ley natural (e incluso a la inversa): ésta tiene su fuente en la naturaleza y el conocimiento racional de ella es suficiente para aprehender su existencia y deducir la idea de Dios⁹⁸. La contradicción en Locke alcanza tal extremo que “afirma y niega en la misma frase que la existencia de una deidad que dirige ‘este mundo’ pueda ser probada sobre la base del testimonio de la conciencia y la idea innata de Dios”⁹⁹.

⁹⁴Strauss, Leo. “La ley natural en la teoría de Locke”. En *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama, 1970, 274-275. Escribe von Leyden, “Introduction”. *op. cit.* 46: “La Revelación sobrenatural y divina es omitida por Locke de esta lista [de los modos de conocimiento de la ley natural], porque su pregunta está limitada a los orígenes naturales del conocimiento.”

⁹⁵Me refiero a la famosa condición *etiamsi daremus non esse Deum*: “Lo que hemos dicho tendría un grado de validez incluso si concediéramos que ella [la ley natural] no se otorgó sin la suma maldad, que no hay Dios, o que los asuntos de los hombres son de ninguna preocupación para Él.” Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres*. Ed. Scott, James Brown. London: Clarendon Press, 1913 y 1925 [1625], proleg. 11 (II, 3).

⁹⁶Zuckert, *Natural rights*. *op. cit.* 189, colige correctamente que al ser independiente de la revelación divina, “la ley natural depende de la teología natural”. Incluso es acertada la afirmación que pone a continuación Zuckert: Dios es necesario en el planteo lockeano porque sólo Él es quien puede obligar, ya que la naturaleza no puede imponer una obligación.

⁹⁷Locke, *Essays on the law of nature*. *op. cit.* 179.

⁹⁸Strauss, “La ley natural en la teoría de Locke”. *op. cit.* 276.

⁹⁹Strauss, “La ley natural en la teoría de Locke”. *op. cit.* 279.

V. La ley natural y la propiedad de uno mismo

En los *Tratados*, Locke extrae de la idea de Dios una relación singular con el hombre: éste es no sólo su creatura sino además su propiedad. Dios, que es el “autor y dador de la vida”¹⁰⁰, es absoluto soberano de los hombres, porque siendo estos todos “obra [*workmanship*] de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio; siendo todos ellos servidores de un único soberano Señor, enviados a este mundo por su orden y para servicio suyo, son su propiedad, hechura suya ellos son, quien los hizo para que existan mientras a Él le plazca y no a otros”. Y siendo obra de Dios, se sigue que todos los hombres, estando “dotados de iguales facultades, participando todos en una única comunidad de naturaleza, no puede suponerse entre nosotros alguna subordinación tal que pueda autorizarnos a destruirnos mutuamente, como si hubiéramos sido hechos para el uso de los demás, tal como las creaturas de rango inferior lo son para nosotros”¹⁰¹.

Desde el comienzo del *Segundo tratado* Locke presume que la ley natural es la ley del estado de naturaleza, de la condición natural de la humanidad, del estado de libertad y de goce de la propiedad y de la propia persona, sólo limitadas por esa ley de la naturaleza, que nos libera de la voluntad de los otros hombres¹⁰² y que, por lo mismo, pone a todos en una situación de igualdad, pues todo poder y toda jurisdicción son recíprocos¹⁰³. Locke razona en un sentido ético-político, pues siendo propiedad de Dios, el hombre no puede estar bajo la voluntad de otro a menos que Dios lo haya dispuesto de modo explícito¹⁰⁴. En la condición natural de la humanidad, la ley natural limita la libertad e igualdad naturales. El límite está demarcado por el principio de no

¹⁰⁰Locke, *Two treatises. op. cit.* I, VI, § 52 (60).

¹⁰¹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (197-198). Bien dice Ashcraft, Richard. *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*. Princeton: Princeton U. P., 1986, 259: “the Deity is the Great Property Owner.”

¹⁰²Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195).

¹⁰³Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 4 (195-196).

¹⁰⁴Si bien el argumento se endereza contra Filmer, tiene un alcance más universal en su teoría política. Cf. Filmer, Robert. *Patriarcha; or the natural power of kings*. London, printed by Ric. Chiswell, 1680. Filmer negó que hubiese tal libertad e igualdad naturales y afirmó que los hombres nacían sujetos a la autoridad de otros; es decir, que lo natural es el estado de sujeción.

dañar o causar daño, en el sentido de que el hombre no puede destruirse a sí mismo¹⁰⁵ ni a los que están bajo su dominio o propiedad. Más claramente: “El estado de naturaleza tiene una ley de la naturaleza por la que se gobierna, la que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a la humanidad que quiere consultarla, que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”¹⁰⁶.

En principio, los derechos de Dios sobre los seres humanos agotan el campo de los posibles derechos, pues los titulares de éstos lo son en un sentido secundario, derivado del deber de abstenerse de dañar a los demás, que no es sino la contracara de Dios, el real propietario. Este derecho primario de Dios se extiende hasta el poder de destruir su creatura¹⁰⁷; luego, Dios es un soberano arbitrario, escondido y al acecho, como en la teología protestante; y este Dios trascendente, soberano y despótico, como expresa Zuckert, es el fundamento en el que descansa un orden humano no arbitrario, como si ese Dios fuese la «cabeza de turco» con la que justificar la sociedad civil ordenada¹⁰⁸.

Volvamos al argumento de Locke: si Dios es nuestro propietario y Él nos ha creado sin haber dispuesto que la voluntad de uno o algunos deba imperar naturalmente sobre la de los demás, debe seguirse que por naturaleza los hombres somos libres e iguales, con límites impuestos por la ley natural y que fungen de deberes morales: el de no dañarse a sí mismo y el de no dañar a los otros, es decir, preservarse a uno mismo y preservar el resto de la humanidad¹⁰⁹. De la soberanía de Dios hemos pasado a la soberanía del individuo y, como afirma Tully, tener un derecho es más que ser el beneficiario de ciertos deberes, “es ejercer la propia soberanía”, soberanía que como persona ejerzo sobre mi mundo moral¹¹⁰. Pero aquí

¹⁰⁵Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 24 (214).

¹⁰⁶Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (197).

¹⁰⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* I, VI, § 52-53 (59-62).

¹⁰⁸Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 218-219.

¹⁰⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, II, § 6 (198).

¹¹⁰Tully, James. *A discourse on property: John Locke and his adversaries.* Cambridge: Cambridge U. P., 1983, 84.

mismo se produce una vuelta de tuerca. Porque si llamamos libre al hombre que se gobierna a sí propio, el hombre libre será, entonces, dueño de sí y de sus acciones.

En varios pasajes del *Segundo Tratado* Locke introduce el concepto de *self-ownership*, de la propiedad sobre sí mismo o de uno mismo; por caso, cuando afirma: “No obstante que la tierra, y todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres, sin embargo todo hombre tiene una propiedad en [de] su propia persona: nadie tiene derecho alguno sobre ella excepto él mismo”¹¹¹; y agrega: “es evidente que, a pesar de que las cosas de la naturaleza nos han sido dadas en común, no obstante el hombre, siendo señor de sí mismo, y propietario de su propia persona y de sus actos o del trabajo, lleva aún en sí mismo el gran fundamento de la propiedad”¹¹².

Si el trabajo es la base de la propiedad del hombre sobre las cosas exteriores, es porque el hombre es, antes que nada, señor de sí mismo, propietario de su propia persona y, por lo mismo, dueño de sus acciones y de su trabajo. El concepto de propiedad es, en Locke, entonces, lo suficientemente amplio como para abarcar ese derecho “que los hombres tienen sobre sus personas y sobre sus bienes”¹¹³. Esta dilatada idea de la propiedad del hombre ¿no está en litigio con aquella del hombre como propiedad de Dios? ¿Es posible conciliarlas? Así lo creen algunos comentaristas que, distinguiendo la relación hombre/Dios de la relación hombre/hombre, sugieren que en la primera la persona humana es entendida como propiedad de Dios mientras que en la segunda, como no pertenece a nadie, se pertenece a sí misma¹¹⁴. Sin embargo, tal interpretación supondría la definitiva separación de la ley divina y la ley natural, en la medida que esta ley natural sea la de la razón y no se funde en la ley de Dios. Y como en Locke sobran los argumentos para apoyar esta tesis, podría decirse que ha introducido otro giro decisivo en el concepto de ley natural, que ya no se

¹¹¹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 27 (216).

¹¹²Locke, *Two treatises. op. cit.* II, V, § 44 (232-233).

¹¹³Locke, *Two treatises. op. cit.* II, XV, § 173 (352): “By property I must be understood here, as in other places, to mean that property which men have in their persons as well as goods.”

¹¹⁴P.e., Ashcraft, *op. cit.* 130. Otros aducen una analogía entre Dios creador y propietario de su obra, y el hombre que con su trabajo produce y adquiere propiedad sobre lo producido. Cf. Tully, *Discourse on property. op. cit.*, 35-36 y 116-124. Véase la crítica de Waldron. *op. cit.* 162-164.

asienta en el hombre como creatura de Dios sino en el hombre propietario de sí mismo¹¹⁵.

Sin embargo, ¿no hay cierto paralelismo entre el poder absoluto divino, por un lado, y el dominio único y personal del hombre sobre sí mismo, por el otro? Brown apoyaría esta interpretación en tanto el voluntarismo lockeano, latente en su concepción de Dios como rey todopoderoso, conduce a un principio absolutista y voluntarista de la libertad individual¹¹⁶. Lo cierto es que el estado de naturaleza está edificado sobre individuos libres que son señores absolutos de sus personas y sus posesiones, es decir, «reyes»¹¹⁷, pues todo individuo es «libre y soberano» por naturaleza, con derecho a esa libertad y a esa soberanía¹¹⁸. Es más, como soberano que es y propietario de sí, únicamente él es juez de las infracciones a la ley natural¹¹⁹. Tal como lo entiende Zuckert, todo el capítulo quinto del *Segundo Tratado*, que versa sobre la propiedad, descansa en la idea que los seres humanos son propietarios de sí mismos porque son los hacedores de ellos mismos y poseen lo que han hecho; luego, el primer hecho moral no es la divina hechura, la creación del hombre por Dios, sino la realización humana por el hombre mismo, la auto-creación del hombre por el trabajo¹²⁰. ¿Es defendible esta interpretación? Veamos.

En primer término hay que determinar qué significan hombre y persona para Locke. Hombre es una idea que, en principio, no evoca más que a un animal que tiene la misma continuidad (identidad) de vida en el tiempo. La idea de persona agrega algo, especifica el significado de ser hombre: indica un ser inteligente y pensante, dotado de razón y reflexión, “que puede considerarse a sí mismo como el mismo”; es decir, la identidad personal reside en el tener conciencia, en “la mismidad de un ser

¹¹⁵Cf., entre otros, Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 220-221.

¹¹⁶Brown, *op. cit.* 97-98.

¹¹⁷Locke, *Two treatises. op. cit.* II, IX, § 123 (305).

¹¹⁸Locke, *Two treatises. op. cit.* II, VI, § 61 (246-247).

¹¹⁹Locke, *Two treatises. op. cit.* II, IX, § 124 (306).

¹²⁰Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 278. Coincide Coleman, Janet. “Pre-modern property and self-ownership before and after Locke. Or, when did common decency become a private rather than a public virtue?”. *European Journal of Political Theory*. 4/2 (2005), 138.

racional”¹²¹. La persona, porque, a diferencia de otros vivientes, posee racionalidad, es un ser que tiene conciencia de sí; y porque es racional puede pensar. Mientras que el percibir importa una actitud pasiva, el pensar, en cambio, es una actividad de la mente que permite idear (tener o elaborar ideas¹²²), superar la barrera de la percepción sensorial¹²³.

A quien tiene conciencia de sí, a la persona, la llamamos «yo», *the self*, «el sí mismo»¹²⁴, agente inteligente, dice Locke, capaz de vivir bajo la ley, de ser feliz o desdichado. La persona hace referencia al misterio de “esa cosa pensante que está dentro de nosotros, y que contemplamos como nuestro *sí mismo* [*nosotros mismos*]”¹²⁵. La relación que existe entre el «yo» y su vida es una relación de identidad y de continuidad del «yo», de la persona, a través del tiempo. El «yo», entonces, es un sujeto o agente moral que busca la felicidad, el placer, rehuendo del dolor y, por lo mismo, es capaz de reconocerse a sí mismo en las experiencias placenteras y/o infortunadas; por lo tanto, ser agente de imputación de premios y de castigos cuando su conciencia es capaz de reconocerse a sí misma en tales experiencias satisfactorias o insatisfactorias, según el juicio de su propia conciencia¹²⁶. La conciencia ontológica (en verdad, psicológica) se expande a la conciencia moral; y ambas son constitutivas de la persona.

La persona no consiste en una identidad indivisa de sustancia —según la clásica definición de Boetius estudiada por Santo Tomás¹²⁷— sino en una identidad de

¹²¹Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 8, 9, 10, 20 (II, 52-57, 64). Cf. Forstrom, K. Joanna S. *John Locke and personal identity. Immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy*. London and New York: Continuum, 2010, 6-28 y 116-131.

¹²²Locke, *An essay. op. cit.* II, I, § 1 (I, 82).

¹²³Locke, *An essay. op. cit.* II, V y VI (I, 111-112).

¹²⁴Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹²⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 27 (II, 70): “*that thinking thing that is in us, and which we look on as ourselves*”.

¹²⁶Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹²⁷Tomás de Aquino, *op. cit.* I, q. 29, a. 1; y a. 3, ad. 2.

conciencia, divisible o sucesiva¹²⁸. La persona no se define por su alma espiritual¹²⁹; para Locke el alma puede tener conciencia únicamente de las acciones y de las experiencias de la persona a la que pertenece, lo que significa que ninguna persona podría concebirse a sí misma como la persona perteneciente a otro¹³⁰. El «yo», el «sí mismo», es conciencia; no es una sustancia preexistente a la conciencia; el «yo» es «conciencia de sí» ya por percepción, ya por reflexión, una “operación de la mente dentro de nosotros mismos”, lo que equivale a decir que el «yo» es una idea¹³¹. El «yo», a diferencia de otras ideas primarias, incluso a diferencia de la sensación, se caracteriza por ser auto constituido¹³².

El «yo», que es autoconciencia de sí, es además un «yo» público, un yo que es persona para los otros, ante los otros «yo»; pues el «yo» es también es el «yo» existente en el tiempo y que revela su identidad a través de la persistencia, la continuidad o la unidad de esa existencia, que, siendo moral, es una existencia palpable en términos de placer y de dolor¹³³. Y esta experiencia es siempre personal, individual; es autoconciencia del propio interés¹³⁴. Luego para Locke el «yo» es en sí

¹²⁸Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 10 (II, 56): “Porque como tener conciencia uno mismo es lo que hace que un hombre sea sí mismo para sí mismo [*be himself to himself*], de ello solamente depende la identidad personal, independientemente de que esté adscripta a una sola sustancia individual o que pueda continuarse en una sucesión de diversas sustancias”.

¹²⁹Para Locke la vida después de la muerte no depende la inmortalidad de un objeto metafísico, como el alma, sino de la conciencia, que conserva nuestra identidad. Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 9 y 18 (II, 55 y 63).

¹³⁰Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 14 (II, 59-60).

¹³¹Locke, *An essay. op. cit.* II, I, § 4 (I, 83).

¹³²“La autoconciencia es a la vez conciencia y causa del yo”, sintetiza Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 281.

¹³³Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69).

¹³⁴Locke, *An essay. op. cit.* I, XXVII, § 17 (II, 62): “El yo [*self*] es esa cosa pensante y consciente (cualquiera sea la sustancia de la esté hecha, ya sea espiritual o material, simple o compuesta, no importa) que es sensible, o consciente del placer y el dolor, capaz de felicidad o desgracia, y que por lo tanto se preocupa por sí misma, hasta donde aquella conciencia se extiende.” Agregando más adelante: “En esta identidad personal está fundado todo derecho y justicia a recompensa y castigo; pues la felicidad y la desgracia es aquello por lo que cada uno se preocupa por sí mismo, sin importar lo que pueda suceder a cualquier sustancia que no está unida a esta conciencia o afectada por ella.” Ídem. II, XXVII, § 18 (II, 63).

mismo una propiedad; mejor dicho, el «yo» es propiedad, es la forma de la autoconciencia que se postula a sí misma como propietaria y gobernante del «yo»¹³⁵.

A través del concepto de persona y de la autoconciencia constitutiva de la identidad personal se llega a la idea del «yo» como propietario de sí mismo, que es lo mismo que decir propietario de sus acciones morales en términos de felicidad, esto es, propietario de los placeres y de los dolores del «yo». Y por ello el «yo» tiene derecho a reclamar como derechos lo que sus acciones persiguen en términos de felicidad. Todos los derechos, los del «yo» y los de los otros «yo», se fundan en este argumento psicológico-ontológico, de modo que si los derechos se caracterizan por ser naturales e inalienables es porque pertenecen a la estructura del «yo», inhiere en la identidad personal. La única diferencia que se advierte entre el «yo» y la «persona» es que mientras el «yo» por naturaleza es libre y poseedor de derechos, la persona es el «yo» público, es decir, un agente capaz de someterse a una ley. El «yo» pertenece a la esfera de la conciencia que advierte la propiedad que tenemos, el dominio que ejercemos sobre las acciones que procuran nuestra propia felicidad; la persona, sometida a la ley, es responsable, en términos de recompensas y castigos, por esas acciones¹³⁶.

Esta lectura de Zuckert¹³⁷, da un sustento antropológico a las afirmaciones del *Segundo Tratado*. Si en éste el hombre es propietario de sí mismo y de lo que obtiene

¹³⁵Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, §§ 17, 18 (II, 62-63). De origen calvinista, la idea de *self-ownership* comporta que la conciencia independiente carga con la definición de su propia identidad, por sí misma y antes de Dios, sin ninguna intermediación eclesiástica o civil, como dice Coleman, *op. cit.* 136. Cf. Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 285.

¹³⁶Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVII, § 26 (II, 69): “La persona, como la tomo, es el nombre de este sí mismo [*self*]. Dondequiera que un hombre encuentre lo que él llama él mismo, otra puede decir que es la misma persona. Es un término forense de imputación de acciones y su mérito; pertenece, entonces, en sentido lato, a los agentes inteligentes capaces de una ley, y de felicidad y desgracia.”

¹³⁷Zuckert, *Natural rights and the new republicanism. op. cit.* 285-286. La tesis de Zuckert se puede contrastar en Feser, Edward. *Locke*. Oxford: Oneworld, 2007, 66-74; Foisneau, Luc. “Identité personnelle et mortalité humaine Hobbes, Locke, Leibniz”. *Archives de Philosophie*. 67/1 (2004): 65-83; Lowe, E. J. *Locke on human understanding*. London and New York: Routledge, 1999, 102-118; Martin, Raymond y Barresi, John. *Naturalization of the soul. Self and personal identity in the eighteenth century*. London and New York: Routledge, 2002, 12-29; Seigel, Jerrold. *The idea of the self*, New York: Cambridge U. P., 2005, 87-110; etc.

por su trabajo personal, es porque el «yo» se ha definido como autoconciencia dueña de sí y de sus acciones. La concepción filosófica del «yo» proporciona un fundamento a los derechos como inherentes a la estructura de la personalidad, del mismo modo que la concepción de la persona permite a Locke incluir las acciones bajo el ámbito de la ley humana o de la divina. Pues una vez que se identifican el bien y el mal con el placer y el dolor, “el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad o el desacuerdo entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad o desacuerdo que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador”. De lo que se sigue que el bien es la recompensa establecida por el legislador a la conducta acorde a la ley, mientras que el mal es el castigo que tal legislador fija para la conducta que infringe la ley¹³⁸.

Así, la teoría de la ley natural –lo que queda de ella–, desde la perspectiva de la propiedad que el hombre tiene sobre su persona y sus acciones, cabalga entre el constructivismo moral —de la autoconciencia personal como búsqueda y gobierno libres de las acciones que se dirigen a la felicidad— y el voluntarismo legislativo, en principio divino pero que deviene humano, vía ley de la moda o de la opinión¹³⁹, vía contrato social¹⁴⁰.

VI. Conclusiones

La ley natural en Locke tiene, según hemos visto, dos caras, como el dios Jano; una que mira a Dios como creador poderoso y otra que se dirige al hombre como su autor y su imagen. La primera afirma el voluntarismo moderno; la segunda,

¹³⁸Locke, *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 5 (II, 97): El bien y el mal “no son sino el placer o el dolor, o aquello que nos ocasiona o procura placer o dolor. En moral, el bien y el mal, entonces, son sólo la conformidad o el desacuerdo de nuestras acciones voluntarias a alguna ley, por medio de la cual el bien o el mal está puesto en nosotros por la voluntad y el poder del legislador; los cuales bien y mal, placer o dolor, es lo que llamamos recompensa y castigo en atención a nuestra observancia o incumplimiento de la ley, por el decreto del legislador”. Sobre el hedonismo egoísta de Locke, véase Darwall, *op. cit.* 149 y ss.

¹³⁹Locke. *An essay. op. cit.* II, XXVIII, § 7 (II, 98).

¹⁴⁰Véase la crítica al *Ensayo* de Mathewson, Mark D. “John Locke and the problems of moral knowledge”. *Pacific Philosophical Quarterly*. 87 (2006): 509–526.

el racionalismo también moderno. Aquella desemboca en el poder de un Dios creador; ésta en la conciencia individual y en la auto-creación del hombre. Ambas caras permanecen a lo largo de todas las obras de Locke y se concilian —si es que puede hablarse de conciliación— sólo si a la visión teológica de la ley de la naturaleza se la acepta como hipótesis o presupuesto necesario, esto es, el requisito de la voluntad indefectible de un Ser Superior que manda omnímodamente; y si a la versión secular de esa ley se la considera desde la perspectiva del «yo» como propietario de sí.

Pero, como expusimos, los endebles fundamentos teológicos de Locke —a causa de su librepensamiento que le permitió tomar prestado cuanto creía razonable de diversas denominaciones protestantes— debilitan el arraigo de la ley natural en Dios, que termina por ser una hipótesis racional necesaria a sus fines morales, jurídicos y políticos. De modo que rebrota con mayor fuerza el argumento secular, la fundamentación de la ley natural en la racionalidad humana que, en última instancia conduce a la idea del hombre propietario de sí mismo, a tono con las ideas calvinistas —no ajenas a Lutero— de la importancia capital de la vocación o trabajo (*calling*).

Locke, por lo tanto, produce una transformación dentro de la teoría protestante de la ley natural y de la moral porque, primero, profundiza la desnaturalización de la ley de la naturaleza; segundo, apura el giro utilitarista y hedonista que venía de Hobbes; tercero, confirma con nuevos argumentos la hipótesis que estaba ya en Grotius de la independencia de la ley natural respecto de la divina. Todos estos cambios pueden resumirse o derivarse de su concepto gnóstico de la divinidad, de un Dios a imagen del hombre.

Es evidente que la idea de Dios que tiene Locke responde a la creencia generalizada de su siglo, esto es, a la idea de un Dios que es imagen del hombre, como ha sintetizado Eric Voegelin: “El hombre es un propietario que cuida de su propiedad y reconoce su obligación de no dañar a nadie y Dios está formado a su imagen”. Sobre este presupuesto, que Locke acepta sin objetar, las concepciones

acerca de Dios varían de pensador en pensador. “El siglo XVII —continúa Voegelin— ha producido una curiosa variedad de dioses. Para Grotius, Dios era un comerciante itinerante que quiere que todos los hombres mantengan relaciones comerciales sobre los siete mares; para Hobbes, fue el Leviatán sentado en el orgullo; para Luis XIV, un rey con un tribunal; para el Locke profundamente religioso, es un fabricante que no desea que su propiedad se estropee.”¹⁴¹

¹⁴¹Voegelin, Eric. *The new order and last orientation*. En *The collected Works*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1999, v. 25, 147.