

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TRES CONCEPTOS DE LIBERTAD EN LA  
FILOSOFÍA POLÍTICA DE JOHN LOCKE

TESINA

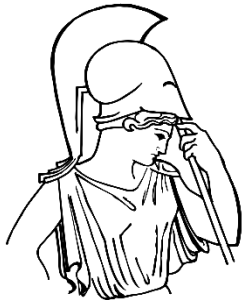
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

RODOLFO JAVIER VELÁZQUEZ  
HERNÁNDEZ

DIRECTORA DE TESINA:

DRA. ELISABETTA DI CASTRO



CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....3

## **PRIMERA PARTE: Libertad política y libertad económica**

CAPÍTULO UNO: Libertad política .....6

CAPÍTULO DOS: Libertad económica .....16

## **SEGUNDA PARTE: Libertad religiosa**

CAPÍTULO TRES: Libertad religiosa en el *Ensayo sobre tolerancia* .....30

CAPÍTULO CUATRO: Libertad religiosa en la *Carta sobre la tolerancia*.....40

CONCLUSIONES .....49

BIBLIOGRAFÍA .....54

## INTRODUCCIÓN

En las siguientes páginas se presenta una lectura integral del pensamiento político de John Locke a través de lo que considero son tres conceptos importantes en su filosofía política, a saber: *libertad política; libertad económica y la libertad religiosa*. El presente trabajo está compuesto de dos partes, en las que se desarrollan y explican estos conceptos para presentar los argumentos que sostiene Locke al respecto. En la primera parte, se presentan los argumentos de Locke acerca de la libertad política y de la libertad económica en el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1689). En la segunda parte nos centramos en la libertad religiosa con base en el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y la *Carta sobre la tolerancia* (1689). Cada una de las partes comprenden dos capítulos.

En el primer capítulo, se presenta cómo Locke defiende que los hombres establecieran por convenio una autoridad común y cómo este hecho más que limitarlos, hace posible la realización de la libertad humana en un sentido político.

En el segundo capítulo se aborda el concepto de propiedad desde su origen y cómo es independiente del pacto social, es decir, se presenta el argumento por el cual el autor defiende que el trabajo humano fundamenta el derecho de propiedad y sus limitaciones en función de la suficiencia. Se presentan también otras formas de propiedad más desarrolladas como la parcelación de la tierra y su justificación y se explica por qué el uso de una medida de valor como el dinero hace posible que la apropiación sobre los recursos se dé de manera ilimitada.

En el tercer capítulo, se analiza la primera concepción de la tolerancia planteada por el filósofo en el *Ensayo sobre la tolerancia*, texto en el que Locke buscó establecer los límites entre religión y gobierno. Asimismo, se exponen los distintos niveles de tolerancia, por medio de la clasificación de las acciones y opiniones humanas para llegar así a establecer cuáles son los deberes del magistrado en función de la tolerancia. A este respecto, también se examina la cuestión de si es la tolerancia o es la imposición la vía más fácil para garantizar la seguridad y la paz y la de cuál es la eficacia que pueden llegar a tener la fuerza y la severidad para alterar las creencias de la humanidad.

En el cuarto capítulo se revisa otra visión de tolerancia presentada por el autor tiempo después en su *Carta sobre la tolerancia*. Primero, se examina el argumento teológico, el cual sostiene que la tolerancia es distintiva de la verdadera iglesia, que el cristianismo no puede ser transmitido por

medio de la violencia y que la intolerancia proviene del ansia de dominar y no del amor ni de la benevolencia. También se revisará como en el argumento político, Locke delimitó a las autoridades civil y religiosa, estableciendo el alcance y facultades de cada una.

Locke es un pensador de gran importancia para comprender algunos elementos de la sociedad contemporánea. Como podrá verse a lo largo de los cuatro capítulos, la argumentación a favor del gobierno legítimo, la explicación de los conceptos de propiedad y dinero, así como la defensa de la tolerancia religiosa son antecedentes de las bases ideológicas de la democracia, el capitalismo y la idea de convivencia pacífica en un mundo diverso como el nuestro. Todavía hoy su pensamiento sigue siendo de gran relevancia y nos invita a la reflexión acerca de los fundamentos de la sociedad actual.

Finalmente, espero que el lector encuentre el texto accesible y amigable y que, al llegar al final de éste, pueda contar con una visión integral del concepto de libertad en sus diferentes modalidades, política, económica y religiosa, en la filosofía política de Locke.

## PRIMERA PARTE

En la primera parte de este trabajo, se analizan los conceptos de libertad política y de libertad económica en el *Segundo tratado sobre el gobierno* (1689).

En el primer capítulo, se explica que el objetivo más importante en el *Segundo tratado* de Locke es el de encontrar un nuevo fundamento del poder político que no sea el absolutista. Para que tal cosa sea posible, el filósofo plantea la existencia de un estado originario llamado estado de naturaleza. Dicho estado es anterior a la conformación de un gobierno y aquí se revisan sus características, tales como igualdad, libertad, ley natural y ejecución de la ley natural. Posteriormente, se revisa por qué motivos los hombres convinieron establecer un gobierno común, así como cuáles son las características de dicho gobierno. Finalmente, se revisa por qué para Locke la comunidad es en última instancia el repositorio del poder y por tanto tiene la facultad de revocar un mal gobierno.

En el segundo capítulo se expone el concepto de libertad económica en Locke a través de los conceptos de propiedad y dinero. Para ello, se revisa el derecho originario de propiedad que es el trabajo y cuáles son los límites de la apropiación antes del uso del dinero. También se explica el paso de modos de apropiación más rudimentarios (como la caza o la recolección) a modos de apropiación más avanzados (como la explotación de parcelas de tierra por medio del trabajo). Asimismo, se revisa cómo el convenio por el que se establece el dinero es independiente del pacto social y anterior a éste, y se expone cómo para el autor el uso del dinero hace posible que la acumulación de propiedad se dé manera ilimitada, pues según su lógica acumular dinero no atropella el derecho de nadie.

## Capítulo uno: Libertad política

En el presente capítulo se explica en qué consiste la idea de libertad política propuesta por Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno* (1689), idea que se encuentra estrechamente relacionada con el objetivo principal de dicha obra, a saber, encontrar el fundamento del poder político. Así también, en este capítulo se expone que la libertad puede entenderse en al menos dos momentos, por un lado, como la libertad que se da en el estado de naturaleza y, por el otro, la libertad bajo el gobierno civil, ya que para Locke “no existe libertad donde no hay ley”<sup>1</sup>.

De acuerdo con Norberto Bobbio, el contractualismo de John Locke forma parte de lo que él denominó “iusnaturalismo moderno”, es decir, aquella tradición que se entiende como la irrupción de la modernidad en el pensamiento político.

El *modelo iusnaturalista*<sup>2</sup> fue construido sobre lo que Bobbio consideró la gran dicotomía de la filosofía política (estado pre-social/estado social) que se distinguió del pensamiento predecesor en tres aspectos primordiales:

1) El punto de partida del análisis en torno al origen y fundamento del Estado: por un lado, la tradición mantuvo que la familia es el origen del Estado y que éste se fue constituyendo mediante la progresiva agregación de más y más familias: “En las primeras páginas de la política, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto *polis* o *cittá*, tomando como punto de partida a la familia y prosiguiendo a través de la formación intermedia de la aldea”<sup>3</sup>.

El Estado debía ser representado como la asociación de familias, en las que ya existía una relación de desigualdad (p. ej. entre padres e hijos). En cambio, el iusnaturalismo moderno parte del individuo, no de la familia; reconstruye racionalmente el origen de la sociedad y explica el surgimiento del Estado a partir de un orden lógico y no cronológico. Sólo hay dos momentos, estado de naturaleza y estado social.

---

<sup>1</sup> Robert A. Goldwin, *John Locke*, p. 484

<sup>2</sup> En Norberto Bobbio, *El modelo iusnaturalista*, pp. 68-9, se explica que es pertinente utilizar el término ‘modelo’ por el siguiente motivo: “Hablo de ‘modelo’ no por hábito o por servirme de una palabra de consumo fácil, sino únicamente para expresar de manera inmediata la idea de que en la realidad una formación histórico-social como aquella descrita jamás ha existido (...) La imagen de un Estado que nace del recíproco consenso de los individuos tomados singularmente, en su origen libres e iguales, es una pura idea del intelecto”.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 71

2) El paso del estado pre social al estado social: para la tradición éste se explica por medio de “causas naturales, como pueden ser el aumento del territorio, el incremento de la población, la necesidad de defensa, el requerimiento de allegarse a medios necesarios para la subsistencia, etc.”<sup>4</sup>. Por su parte, el modelo iusnaturalista planteó que entre el estado de naturaleza y el estado social existe una relación de oposición, “en el sentido de que el estado político surge como antítesis del estado de naturaleza (del cual está llamado a corregir o a eliminar los defectos)”<sup>5</sup>.

3) Desigualdad y dominación: para la tradición, las relaciones de desigualdad y sujeción entre los individuos son parte del orden natural de las cosas, dado que éstas se encuentran presentes desde la familia; por el contrario, el iusnaturalismo consideró que los individuos son libres e iguales unos respecto de los otros.

Con base en los puntos anteriores, se puede ver por qué para Bobbio el pensamiento de Locke, junto con el de los otros iusnaturalistas, marcó un cambio importante dentro de la historia del pensamiento político que nos dio nuevas y relevantes herramientas modernas para pensar la política.

Los *Tratados* de Locke pueden ser entendidos como un texto anti absolutista, pues desde el primer *Tratado* el filósofo manifestó su rechazo hacia la doctrina del derecho divino, defendida por Filmer, negando que Adán fue designado por Dios para dominar el mundo e incluso cuando así hubiese sido, sus herederos no poseen ese mismo derecho y, más aún, “no existe entre las razas de la Humanidad ni entre las familias de la Tierra pretensión fundada de que una de ellas sea la casa dinástica más antigua y que a ella corresponda el derecho de sucesión”<sup>6</sup>. Así, como se hará más claro hacia el final del capítulo, en oposición al derecho divino de gobernar para Locke la base del poder político es el consentimiento mutuo que se da entre los individuos para someterse a un gobierno común:

La doctrina política del propio Locke puede entenderse en términos opuestos (a la de Robert Filmer) pero con similar brevedad, en esta forma: *Todo gobierno está limitado en sus poderes y existe solo por el consentimiento de los gobernados.*<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 74-5

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 67-8

<sup>6</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno*, p. 118

<sup>7</sup> R. A. Goldwin, *John Locke*, p. 451



El primer *Tratado sobre el gobierno*, que es poco estudiado en la actualidad, es un texto dedicado a discutir e impugnar el argumento de Filmer acerca de que los reyes gobiernan por el derecho divino del que gozan y viene heredado desde Adán. Mientras que, en el *Segundo tratado*, habiendo ya refutado la doctrina de Filmer, Locke se propone encontrar un nuevo fundamento del poder político.<sup>8</sup>

De acuerdo con el propio Locke, de lo que se trataba era de encontrar un fundamento diferente porque el anterior se basa en la violencia, la dominación y trae consigo el desorden, aunque sus defensores pretendiesen lo contrario:

Si no se quiere dar ocasión para pensar que todo gobierno existente es únicamente producto de la fuerza o de la violencia, y que el vivir los hombres en sociedad obedece a idénticas reglas que las rigen entre los animales, donde se impone el más fuerte, sentando de este modo una base para que reinen perpetuamente el desorden, la maldad, los alborotos, las sediciones y las rebeldías (cosas todas contra las que tan airadamente protestan los partidarios de aquella hipótesis), será absolutamente preciso encontrar otro origen para los gobiernos, otra fuente para el poder político y otro medio para designar y saber cuáles son las personas en quienes recae; distintos de los que sir Robert Filmer nos ha enseñado.<sup>9</sup>

Luego de haber establecido el propósito de su obra, el filósofo indicó que el punto de partida para llegar a dicho fundamento es el análisis de aquel estado original en el que se encontraban todos los hombres, es decir, el estado de naturaleza:

El estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 451-2

<sup>9</sup> John Locke, *Op. Cit.*, p. 118

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 119

A su vez, una de las condiciones para que tal estado de libertad sea posible, señala Locke, es la igualdad entre todos los seres humanos, quienes han nacido “para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza y para servirse de las mismas facultades”<sup>11</sup>.

Si bien todos los hombres por naturaleza gozan de la misma libertad, Locke prontamente establece que hay un límite en ésta, a saber, la ley natural que debería regir entre todos los seres racionales:

La razón, que coincide con esa ley, enseña a cuantos seres humanos quieren consultarla que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque, siendo los hombres todos la obra de un Hacedor omnipotente e infinitamente sabio, siendo todos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a Él y no a otro.<sup>12</sup>

En síntesis, la ley natural exige que los hombres vean por su propia conservación y que no dañen ni la vida, ni la libertad, ni los bienes de los demás, es decir, se trata de un principio de la razón que pretende ser universalmente vinculante y que si todos se apegasen a ella debería garantizar un goce pleno de las libertades naturales humanas:

La ley natural, por lo tanto, tiene un sentido completamente diferente en Locke y en Hobbes, ya que para el último quería decir la ley del poder, de la fuerza y del engaño, mientras que para Locke tenía el sentido de una ley moral universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de Dios y sus derechos, de la relación del hombre con Dios y de la igualdad fundamental de todos los hombres en cuanto criaturas racionales.<sup>13</sup>

Para Locke en el estado de naturaleza los individuos en principio viven pacíficamente, con base en su trabajo, es un estado pre-político pero no pre-social.<sup>14</sup> Sin embargo, la ley natural en tanto que es un principio racional no puede ofrecer garantía de que los hombres no sean privados de sus

---

<sup>11</sup> *Ídem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 120

<sup>13</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía V*, p. 127

<sup>14</sup> *Cfr.* Tomás Várnagy, *El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo*, p. 58

libertades, por ello, ante la cuestión de qué hacer si algún hombre incumple con la ley natural, Locke responde que todos los hombres tienen el derecho a ejecutar dicha ley, esto es, “tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación”<sup>15</sup>. Sin embargo, cabe aclarar que un castigo tal no puede darse de manera arbitraria ni desproporcionada, sino que su propósito es “únicamente para imponerle una pena proporcionada a su transgresión, según lo dicten la serena razón y la conciencia; es decir, únicamente en cuanto pueda servir para la reparación y la represión”<sup>16</sup>.

Otro punto importante acerca de la ejecución de la ley natural que señaló Locke, tiene que ver con la idea de retribución: “quien ha recibido el daño tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado”<sup>17</sup>, si bien es cierto que existen ciertos casos en los que la reparación no es posible<sup>18</sup>:

El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación, tal y como cualquiera tiene la facultad de castigar el crimen para evitar que vuelva a cometerse, en razón del derecho que tiene a proteger al género humano, y a poner por obra todos los medios razonables que le sean posibles para lograr esa finalidad.<sup>19</sup>

Además, puede resultar ambiguo el concepto de ejecución de la ley natural cuando se lee a continuación que está justificado el asesinato de aquellos que han incumplido con dicha ley de la razón, puesto que dicha acción es una prueba de la condición salvaje de quien la incumple<sup>20</sup>, lo cual implica a su vez que éste es un peligro para la humanidad:

---

<sup>15</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 121

<sup>16</sup> *Ídem.*

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> Como Locke lo señaló, no es posible compensar un asesinato, pero éste resulta un acto tan nocivo para el género humano que la misma ley natural indica que, en estado de naturaleza, todos los hombres cuentan con el poder de matar al asesino: “Todo hombre tiene en el estado de naturaleza el poder para matar a un asesino, a fin de apartar a otros de cometer un delito semejante (para cuyo daño no existe compensación), poniéndoles ante los ojos el castigo que cualquiera puede infligirles, y al mismo tiempo, para proteger a los seres humanos de las acometidas de un criminal que, habiendo renunciado a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro”. J. Locke, *Op. Cit.*, p. 123

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>20</sup> Puede resultar ambigua la cuestión acerca de la ejecución de la ley natural en Locke, pues el filósofo por un lado definió la ejecución de la ley natural en términos de la retribución en medida del daño recibido, pero al mismo tiempo

Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que ha de guardar a los hombres del daño y de la violencia, comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona.<sup>21</sup>

Es claro que para Locke aquel hombre que va en contra de la ley natural se encuentra a su vez en contra de la convivencia armónica entre los hombres que le ha dictado dicha ley. En suma, la razón dicta que los hombres vivan en paz, pero esto no los exenta de no poder recibir daños en su persona o propiedad y por ello tienen derecho de ejecutar la ley natural para regresar a la paz.

Precisamente del hecho de que en el estado de naturaleza no exista ningún tipo de autoridad para mediar las disputas, se desprende la distinción entre estado de naturaleza y estado de guerra:

Los hombres que viven juntos guiándose por la razón, pero sin tener sobre la tierra un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente dentro del estado de naturaleza. Pero la fuerza, o un propósito declarado de emplearla sobre la persona de otro, no existiendo sobre la tierra un soberano común al que pueda acudir en demanda de que intervenga como juez, es lo que se llama estado de guerra; es precisamente la falta de una autoridad a quien apelar lo que da a un hombre un derecho de guerra, incluso sobre un agresor, aunque éste pertenezca y sea miembro de su misma sociedad.<sup>22</sup>

En suma, mientras que en el estado de naturaleza priman la igualdad y libertad del género humano, en el estado de guerra prima el conflicto como consecuencia de la violación de la ley natural. Es por ello que los hombres llevan a cabo un convenio “de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios”<sup>23</sup>. Cediendo su derecho de impartir justicia por propia mano

---

sostuvo que la condición salvaje/irracional de aquel que incumple con la ley natural justificaría su asesinato, tal como vemos en J. Locke, *Ibid.*, p. 127: “Se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o un león. Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir como criaturas peligrosas y dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 122

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 128-9

<sup>23</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 177

(ejecución de la ley natural), estableciendo una autoridad común que elabore y ejecute leyes en función del bien público, los hombres abandonarán el estado de naturaleza y se colocarán dentro del estado social:

Siempre que cierto número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural, cediéndolo a la comunidad, entonces y sólo entonces se constituye una sociedad política o civil. Ese hecho se produce siempre que cierto número de hombres que vivían en estado de naturaleza se asocian para formar un pueblo, un cuerpo político, sometido a un gobierno supremo, o cuando alguien se adhiere y se incorpora a cualquier gobierno ya constituido. Por ese hecho autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo para hacer las leyes en su nombre según convenga al bien público de la sociedad y para ejecutarlas siempre que se requiera su propia asistencia (como si se tratase de decisiones propias suyas).<sup>24</sup>

De acuerdo con Locke, el poder legislativo tiene que ser visto como un juez cuyo papel es deliberar en las disputas que tienen lugar dentro de la sociedad civil, además un gobierno que se ejerce por medio de leyes limita la posibilidad de que el poder político se ejerza arbitrariamente.

En suma, fue el convenio que establecieron los hombres el que dio origen al gobierno y es importante reiterar que, según Locke, la finalidad que tiene la sociedad civil es la realización de la libertad política, misma que puede entenderse según lo expresado en el siguiente pasaje:

De lo que se trata es de que cada cual tenga libertad para disponer, como bien le parezca, de su persona, de sus actos, de sus bienes y de todo cuanto le pertenece, sometiéndose a lo que ordenan las leyes bajo las cuales vive, para no verse sometido, de ese modo, a la voluntad arbitraria de otro, y poder seguir libremente la suya propia.<sup>25</sup>

Ahora bien, para que tal ideal de libertad pueda realizarse es necesario que el gobierno exista y ejecute la ley. Pero la ley no ha de entenderse como algo que solo limita al hombre, sino que está dirigida hacia su propio interés y está hecha para el bien común. Por tanto, para Locke el vivir

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 171-2

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 152

Estar sometido a la ley no es otra cosa que el estar protegido de que otro imponga su voluntad sobre mi persona y, en consecuencia, yo pueda desarrollarme libremente:

No merece calificativo de restricción lo que no hace otra cosa que servir de protección contra los tremedales y los precipicios. Por eso afirmo, cualesquiera que sean los errores que se cometan sobre este punto, que la finalidad de la ley no es suprimir o restringir la libertad, sino lo contrario: protegerla y ampliarla. En todas las categorías de seres creados susceptibles de regirse por leyes, si carecen de ellas, carecen también de libertad. Porque allí donde no hay ley no pueden los hombres librarse de la presión y de la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad.<sup>26</sup>

Como puede notarse, para Locke donde no existe un poder común los hombres todavía se encuentran en el estado de naturaleza y es el gobierno, por medio de sus leyes, aquel que hace posible la libertad humana:

La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado.<sup>27</sup>

Precisamente, la originalidad de la doctrina de Locke puede en parte notarse en el hecho de que para él, la institución de la sociedad permite que el hombre pueda gozar de las libertades de que ya gozaba en estado de naturaleza, pero sin el peligro constante de sufrir daño en su persona o propiedades, es decir, la institución de la sociedad no transforma al ser humano sino que lo protege para que éste pueda desarrollarse:

El cuerpo político en Locke no es una supresión-superación, como en el caso de Hobbes y Rousseau, sino una conservación-perfeccionamiento del estado de naturaleza. De acuerdo con

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 151-2

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 131

la filosofía política de Hobbes y Rousseau, cuando aparece el ciudadano desaparece el hombre natural; según Locke, el ciudadano es un hombre protegido.<sup>28</sup>

Como puede verse, para Locke la conformación de un gobierno no es la negación de los derechos o libertades naturales del hombre, en última instancia lo que los hombres convinieron entregar fue solo capacidad de impartición de justicia por propia mano (ejecución de la ley natural), pero no aquellas libertades de que ya gozaban por naturaleza.

Ahora bien, anteriormente Locke ya había establecido que en el estado de naturaleza el hombre es libre, dueño de su persona y de sus bienes, por lo que todavía queda hacerse la pregunta: “¿por qué razón va a renunciar a esa libertad (pre política), a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder?”<sup>29</sup> La respuesta ofrecida por el autor es que aunque dotado de total libertad, el hombre en estado de naturaleza no tiene garantizado el disfrute de ésta, puesto que se encuentra constantemente amenazado por la posible agresión de otros hombres, en sus bienes y en su persona<sup>30</sup>. En consecuencia, la finalidad del Estado es salvaguardar los bienes y la integridad de los hombres, dado que dicha salvaguardia es incompleta en el estado de naturaleza.

Así, para que el hombre pueda gozar de sus bienes y sus personas sin temor a ser agredidos, Locke estableció que debía convenirse la institución de un gobierno dotado de las siguientes características: 1) de una ley establecida por el consenso común que sirva para deliberar entre lo justo y lo injusto; 2) de un juez reconocido, imparcial y con la autoridad suficiente para resolver aquellas disputas que puedan surgir entre los hombres con base en la ley establecida; 3) de “un poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente”<sup>31</sup>.

Por otro lado, el poder legislativo tiene el deber de servir al objetivo último que tiene la institución del gobierno, a saber, la realización de la libertad. Por esto, si no llegara a cumplir con su cometido y en lugar de interesarse por el bien común, éste se tornase tiránico, entonces la

---

<sup>28</sup> José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política*, p. 34

<sup>29</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 194

<sup>30</sup> Si bien, como ya se revisó más arriba, también es cierto que los hombres tienen la facultad de ejecución de la ley natural, es decir, de hacer justicia por mano propia, cuando todavía se encuentran en el estado de naturaleza.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 195

comunidad, el pueblo, es en realidad el repositorio del poder (aunque haya cedido su suprema libertad natural) y por tanto tiene la facultad de revocar un mal gobierno:

Siempre que el poder legislativo traspase esa norma fundamental de la sociedad y, llevado por la ambición, el miedo, la insensatez o la corrupción, intente apoderarse para sí, o colocar en manos de otra persona, un poder absoluto sobre las vidas, libertades y propiedades del pueblo, ese poder legislativo pierde, con el quebrantamiento de la misión que tiene confiada, el poder que le otorgó el pueblo. Este pueblo tiene derecho a readquirir su libertad primitiva y mediante el establecimiento de un nuevo poder legislativo (el que crea más conveniente) proveer a su salvaguardia y seguridad, es decir, a la finalidad para cuya consecución están en sociedad.<sup>32</sup>

Así, es posible notar que un mal gobierno es en última instancia un gobierno que no sirve para el propósito que fue creado y, por ello éste puede ser disuelto por ser “una violación de la confianza que el pueblo ha depositado en él”<sup>33</sup>.

Sin embargo, es importante aclarar que dicha facultad que tiene la comunidad no se da de manera arbitraria ni aleatoria, solo se da como resultado de su inconformidad ante un mal gobierno y su poder es efectivo mientras el gobierno se encuentre disuelto: “La comunidad es siempre el poder supremo; pero no si se la considera sometida a una forma concreta de gobierno, porque el poder del pueblo no puede ejercitarse sino cuando el gobierno que tenía queda disuelto”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 258

<sup>33</sup> George Holland Sabine, *Historia de la teoría política*, p. 395

<sup>34</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 212



## Capítulo dos: Libertad económica

En el presente capítulo se aborda el concepto de libertad económica, el cual implica el tema de la propiedad y cómo en determinada etapa del desarrollo social, la acumulación de propiedad se vuelve libre, en el sentido de no estar sujeta por la restricción de suficiencia<sup>35</sup>. Para poder explicar esta idea, se analizarán principalmente los argumentos ofrecidos por el filósofo en el capítulo V de su *Segundo tratado sobre el gobierno* (1689). En dicho capítulo la idea de propiedad planteada tiene dos principales etapas, a saber: 1) propiedad en el estado de naturaleza pre dinerario, y 2) propiedad en el estado de naturaleza post dinerario<sup>36</sup>.

Cuando Locke dio cuenta de la idea de propiedad en el estado de naturaleza pre dinerario, partió del planteamiento del siguiente argumento: Dios entregó en común la tierra a Adán y al género humano; sin embargo, el hecho de que haya sido dada ‘en común’ no implica que ésta ya se encuentra repartida en iguales porciones:

Yo no quiero darme por satisfecho contestando que, si resulta difícil establecer la ‘propiedad’, partiendo del supuesto de que Dios entregó el mundo a Adán y a su posteridad en común, es imposible también que nadie, como no sea un monarca universal, tenga ninguna propiedad, arrancando de la suposición de que Dios entregó el mundo a Adán, y por vía de sucesión, a sus herederos, excluyendo al resto de su descendencia.<sup>37</sup>

En el pasaje anterior, puede comprenderse todavía más la naturaleza problemática de la cuestión, puesto que a Locke no le parecía sensato convenir ni que el mundo pertenece a todos en iguales porciones ni que solamente pertenece a un ‘monarca universal’<sup>38</sup>, heredero de Adán, pues como

---

<sup>35</sup> Vid. Daniel M. Layman, *Sufficiency and freedom in Locke's theory of property*.

<sup>36</sup> Vid. C. B. McPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*.

<sup>37</sup> John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, p. 133

<sup>38</sup> Para profundizar en el posicionamiento de Locke en contra del derecho divino y de la doctrina de Filmer vid. R. A. Goldwin, *John Locke*. Asimismo, Vid. J. Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his adversaries*, texto donde se revisan algunos argumentos absolutistas rechazados por Locke: “Filmer cita con aprobación la definición patriarcal de familia de Jean Bodin como ‘todas aquellas personas bajo la obediencia de una y la misma cabeza de familia’. Por lo tanto, es verdadero por definición que una monarquía es una familia y una familia es una monarquía” (p. 55).

señaló Hamilton, Locke no solo buscó derrumbar el fundamento divino en lo político sino también en lo económico, siendo su capítulo V clara muestra de ello:

El fragmento acerca de la propiedad no es un ensayo desconectado, sino que es un capítulo dentro de una disquisición deliberada acerca del gobierno civil. Se trata de un hábil fragmento dialéctico encaminado, no al análisis de una institución, sino a ayudar en un argumento contra las pretensiones divinas de los reyes.<sup>39</sup>

Entonces si el derecho original de propiedad no ha de basarse en el derecho divino, ¿qué da el derecho de propiedad sobre algo? Es decir ¿Cómo sería posible que un hombre se haga propietario de, por ejemplo, una manzana sin que otro le reclame la mitad por el simple hecho de ser su congénere o sin que un supuesto monarca universal reclamara la manzana como suya?

Pues bien, si es verdadero que Dios entregó el mundo a la humanidad, también lo es el que todos los hombres “tienen el derecho de salvaguardar su existencia”<sup>40</sup>. Entonces, i) si Dios les dio la tierra y las cosas que en ella había, y ii) si el hombre tiene el derecho de preservar su vida, se sigue que “la tierra y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y bienestar de los suyos”<sup>41</sup>.

Además, aunque las tierras, sus frutos y los animales fueron dados en común al género humano, cada hombre es dueño de sí mismo, es decir, cada hombre es dueño de su propia vida, del esfuerzo de su cuerpo y de la obra de sus manos. Por lo tanto, el derecho de propiedad surge cuando un hombre imprime su trabajo (algo que es suyo) a un recurso en estado de natural (que es común):

Siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello, la ha convertido en propiedad suya.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Walton H. Hamilton, *Property According to Locke*, p. 867

<sup>40</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 133

<sup>41</sup> *Ídem.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 134

Como puede verse, cuando un hombre imprime su trabajo sobre un objeto de la naturaleza, se convierte en su legítimo propietario. Sin embargo, a este razonamiento, pudiera plantearse la objeción de si el consentimiento común es o no una condición previa a la propiedad individual sobre los bienes de la naturaleza, idea que prontamente es rechazada por el autor:

¿Habrá alguien que salga diciendo que no tenía derecho sobre aquellas bellotas o manzanas de que se apropió, por no tener consentimiento de todo el género humano para apropiarse de ellas? De haber sido necesario tal consentimiento, los hombres se habrían muerto de hambre, en medio de la abundancia que Dios les había proporcionado.<sup>43</sup>

Para Locke resulta de lo más evidente que los hombres tienen que apropiarse de los recursos para garantizar su propia subsistencia y que su propio trabajo es aquello que los hace legítimos propietarios de aquellas cosas que han obtenido de la naturaleza, el trabajo es el primer título de propiedad y es anterior al pacto social, entonces “el gobierno no crea el derecho de propiedad privada, e inclusive, no puede, así como así, regularlo, ya que es anterior a él”<sup>44</sup>.

Ahora bien, luego de entender que la necesidad y el trabajo constituyen el primer título de propiedad, aún queda una pregunta: ¿La apropiación de los recursos tiene un límite? Lo más sensato, dijo Locke, es que, en el estado pre dinerario, los hombres no se apropien de un número mayor de cosas de las que pueden consumir, pues, de lo contrario éstas perecerían inútilmente:

El hombre puede apropiarse de las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás.<sup>45</sup>

En síntesis, los hombres tienen por igual el derecho de extraer de la naturaleza aquellas cosas que necesitan para preservar su vida, pero no cuentan con el derecho a acumular más de lo que ellos y

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>44</sup> Víctor Hugo García Valenzuela, *John Locke: Propiedad y Gobierno*, p. 38

<sup>45</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 136

los suyos son capaces de consumir antes de que se descomponga, y, como se revisará a continuación, el filósofo planteó una cláusula adicional que podría decirse antimonopólica para la apropiación, a saber, que es legítimo la apropiación de parcelas de tierra siempre y cuando quede suficiente tierra, suficientemente buena, para los demás.

Ahora bien, hay que aclarar que Locke fue plenamente consciente de que la apropiación sobre los recursos se va transformando a lo largo del tiempo y que, lo que comenzó como propiedad sobre las bellotas recolectadas terminó llegando a ser apropiación de porciones de tierra:

El objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra y los animales que en ella viven, sino la tierra misma, en cuanto que ella encierra y provee de todo lo demás; yo creo evidente que también en ese aspecto se adquiere la propiedad de igual manera que en el anterior. La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad. Mediante su trabajo, ese hombre cerca esa tierra, como si dijéramos, con una valla y la separa de las tierras comunes.<sup>46</sup>

Como puede verse, el pasaje resulta un momento transicional, puesto que la propiedad ya no es solo sobre los productos naturales, sino que ahora lo es también la tierra cuya finalidad es ser explotada por medio del trabajo.

Así, en los inicios de la humanidad, según Locke, un hombre que cerca una porción de tierra para aprovecharla no está privando a sus congéneres del derecho que tienen a la propiedad, pues todavía queda suficiente tierra para que éstos hagan lo mismo:

Ningún daño se causaba a los demás hombres con la apropiación, mediante su mejora y cultivo, de una parcela de tierra, puesto que quedaba todavía disponible tierra suficiente y tan buena como aquella, en cantidad superior a la que podían utilizar los que aún no la tenían. Por esa razón, el apropiarse una parcela de tierra no disminuía en realidad la cantidad de que los demás podían disponer.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *Ídem.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 137

De acuerdo con el filósofo, en el inicio, había tierra de sobra para que se diera la apropiación por parcelas, pues la tierra en estado natural era un recurso existente en demasía. Justamente aquí puede notarse que es legítima la apropiación por parcelas en la medida en que exista suficiente buena tierra disponible para los que aún no la tienen. Además, el motivo por el que los seres humanos tienden a la apropiación de la tierra es la búsqueda de su propia subsistencia y beneficio:

Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero, puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar.<sup>48</sup>

La idea presente en el pasaje anterior también puede entenderse en los siguientes términos: el hombre tiene que proveerse los medios para continuar con vida, sacando el mejor provecho de aquellas cosas que fueron provistas por la naturaleza; la tierra tiene la capacidad de ser aprovechada por el género humano y de proveer así los medios para la subsistencia; luego entonces resulta lógico que el hombre se adueñe de ésta:

Dios le impuso la obligación de trabajar, y sus necesidades le obligaban a ello. Era, pues, su trabajo el que creaba su derecho de propiedad, y no podía arrebatarle ese derecho una vez que lo había conseguido. Vemos pues, que poner la tierra en labranza, cultivarla y adquirir su propiedad constituyen operaciones unidas entre sí. La una daba el título a la otra. De modo, pues, que al ordenar Dios el cultivo de la tierra daba, al mismo tiempo, autorización para apropiarse de la cultivada. La manera de ser de la vida humana trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular, porque para trabajar hacen falta materiales en qué hacerlo.<sup>49</sup>

Como puede notarse, a partir de la necesidad surge el acto de trabajar y la tierra se convierte en el medio para el desarrollo de dicha actividad. Esta cuestión resulta no problemática mientras exista tierra suficiente para que cada uno de los hombres pueda cercar su propia porción sin atropellar el

---

<sup>48</sup> *Ídem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 138

derecho del otro. Mientras esto sea así, el límite de acumulación de la propiedad seguirá siendo aquello que no exceda el consumo personal.

Sobre este punto particular, Locke consideró que, al menos en su tiempo, todavía quedaba suficiente tierra para ser repartida, pues, según él, quedaban todavía grandes regiones sin trabajar que podían ser explotadas. Sin embargo, este no es el modo en que en realidad la tierra está distribuida. Por el contrario, lo que es común de ver es que grandes proporciones de tierra están en manos de un solo individuo, mientras que grandes masas de gente no poseen propiedad alguna sobre la tierra. Para explicar el por qué esto sucede, el filósofo introdujo un nuevo elemento en su argumentación:

Hay en el mundo tierras para mantener el doble de los habitantes que viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas.<sup>50</sup>

Como se ha dejado entrever en el pasaje anterior, la siguiente parte del capítulo V versará sobre cómo la invención del dinero ha dado un nuevo rumbo a la humanidad, permitiendo la sobreproducción de bienes para la vida y la acumulación de riqueza.

Para comprender el surgimiento del dinero, en primer lugar, hay que agregar a lo dicho anteriormente que aquel hombre que se apodera de una parcela, no sólo lo hace en beneficio propio (al proporcionarse los medios para subsistir), sino que también beneficia a la humanidad entera, puesto que la tierra que es trabajada aumenta exponencialmente su capacidad productiva:

Aquel que toma una determinada cantidad de tierra y la hace suya a través del trabajo, no está reduciendo sino más bien incrementando la propiedad común de la humanidad. Pues las provisiones que un acre de tierra cercada y cultivada pone al servicio de la vida humana son, para hablar de manera aproximada, diez veces mayores que aquellas que se pueden recoger de un acre de tierra que, con similar fertilidad, sigue siendo propiedad común.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 139

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 140

Sin embargo, si ya habíamos dicho que la apropiación está sujeta por el límite de la suficiencia, ¿exactamente en qué sentido es que la humanidad se beneficia de esto? Es decir, ¿con qué propósito un hombre trabajaría la tierra para producir más de lo que él mismo necesita?:

El hombre tenía un derecho especial a las tierras que él cultivaba y cosechaba, así como a los productos que recogía y aprovechaba antes de que se echasen a perder; también le pertenecían, pues, todo el ganado y las cosechas de la tierra por él cercada y que era capaz de cuidar y aprovecharse. Pero si dejaba que la hierba de la tierra de su propiedad se pudriese allí mismo o que los frutos de su cultivo se echasen a perder sin recogerlos y guardarlos, esa parcela de tierra, a pesar de estar cercada, debía considerarse desierta y otro podía apropiarse de ella.<sup>52</sup>

En este momento de la argumentación todavía resulta insensato parcelar aquella porción de tierra que excede lo provechoso para la propia subsistencia. Sin embargo, conforme el número de habitantes del mundo se fue incrementando surgió la necesidad por explotar cada vez mayores extensiones de tierra. De este modo, pensó Locke, se constituyeron las primeras ciudades y con ello los primeros acuerdos sobre la delimitación del territorio, entre individuos y entre los grupos que conformaban ciudades:

A medida que se multiplicaron las familias y que la laboriosidad amplió las cantidades necesarias para su subsistencia, ampliáronse las propiedades al aumentar las necesidades de aquellas; sin embargo, lo corriente fue que no estableciesen la propiedad de las tierras de que se servían hasta que dichas familias se reunieron, se asentaron juntas, y construyeron ciudades; entonces por mutuo acuerdo, llegaron a fijar los límites de sus distintos territorios y a convenir cuáles habían de ser las demarcaciones entre ellos y sus vecinos; y también fijaron las propiedades de los miembros pertenecientes a la misma sociedad, mediante leyes que regían dentro de cada uno de esos territorios.<sup>53</sup>

Además de explicar el incremento sobre la propiedad de la tierra como resultado del incremento poblacional, Locke añadió que la apropiación y explotación de la tierra constituye un beneficio para la humanidad en su conjunto, del que no se podría gozar manteniéndola en estado natural, ya

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 141

<sup>53</sup> *Ídem.*

que “el trabajo de la tierra es distintivo de los industriosos y racionales y sirve de basa (*sic*) a toda la teoría de la propiedad”<sup>54</sup> y “Si Dios no hubiese querido que la raza humana disfrutara del dominio sobre la tierra, entonces seguramente no habría causado que su florecimiento ni su supervivencia necesitaran de dicho dominio”<sup>55</sup>. El siguiente pasaje escrito por el propio Locke servirá para ilustrar mejor este punto:

Cualquiera que medite la diferencia que existe entre un acre de tierra dedicada al cultivo del tabaco o de la caña de azúcar, o sembrada de trigo o de cebada, y un acre de la misma tierra que pertenece a una determinada comunidad y que se encuentra sin cultivo alguno, descubrirá inmediatamente que las mejoras introducidas por el trabajo constituyen, con mucho, la parte mayor del valor de dicha tierra.<sup>56</sup>

Además, llegados a este punto, el trabajo se convierte en la medida de valor de las cosas. Todo está mediado por el trabajo. Por esto, el filósofo afirmó que las cosas valen un 10% por lo que son y otro 90% por el trabajo que hay detrás de ellas:

El pan, el vino y las ropas son cosas de uso diario y de gran abundancia; sin embargo, si el trabajo no nos proveyese de esta clase de artículos utilísimos, nuestro pan, nuestra bebida, y nuestras ropas serían las bellotas, el agua, las hojas o las pieles.<sup>57</sup>

Para Locke el trabajo no solo transforma los productos de la naturaleza, sino que también la vida misma. Por esto, se mostró franco al exponer que, sin el trabajo desarrollado, no nos alimentaríamos ni de vino ni de pan, sino de bellotas. En otros términos, la tierra por sí misma no tiene un valor considerable, pero puede llegar a tenerlo cuando se le aplica el trabajo humano.

---

<sup>54</sup> Joan Chumbita, *La propiedad privada como condición del ejercicio de los derechos políticos en la obra de John Locke*, p. 6

<sup>55</sup> Mathew H. Krammer, *John Locke and the origins of private property. Philosophical explorations of individualism, community, and equality*, p. 95

<sup>56</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 142

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 143



Locke no fue quien explícitamente dijo que el trabajo es la medida de valor común entre las diferentes mercancías, pero ciertamente se adelantó a sus sucesores al señalar que la producción es un proceso sumamente complejo, mediado por el trabajo humano:

En el pan que comemos no hay que calcular únicamente el esfuerzo del labrador, las fatigas del segador y del trillador y los sudores del panadero; también es preciso agregar a la cuenta del trabajo el de quienes domesticaron los bueyes, el de quienes arrancaron y fundieron el hierro y las piedras, el de los leñadores que derribaron el árbol y dieron forma a la madera empleada en el arado, en el molino, en el horno y demás utensilios, que son muchísimos, que se precisan para la transformación del cereal, desde que se sembró hasta que salió del horno convertido en pan. Todo eso entra en el trabajo y es su consecuencia; la naturaleza y la tierra proporcionan únicamente los materiales en bruto y que apenas tienen valor en sí mismos.<sup>58</sup>

De este modo, Locke nos ha llevado de la mano por el recorrido que hace el trabajo humano, desde la naturaleza misma hasta la creación del pan, mostrándonos este objeto en toda su complejidad.

Habiendo establecido la idea de propiedad sobre la tierra, Locke se encontraba listo para introducir el concepto de dinero, que es la pieza faltante para poder explicar el funcionamiento de una sociedad desigual en términos de propiedad. En un primer momento, el filósofo dejó ver que existe una correlación entre el aumento de recursos en un territorio y el uso del dinero:

En ciertas regiones, el crecimiento de la población y de los recursos mediante el empleo del dinero, hicieron que la tierra escasease y adquiriese cierto valor; entonces las diferentes comunidades establecieron los límites de sus distritos respectivos y regularon por medio de leyes, dentro de ellas mismas, las propiedades de los individuos y de la sociedad a que pertenecían. Así fue como el acuerdo y el trabajo y la industriosisdad habían iniciado.<sup>59</sup>

Así, ya no solo son las poblaciones quienes determinan el tamaño de las porciones de tierra a ocupar, sino que el dinero también lo hace, al generar un valor especulativo sobre la tierra y al mantener a los individuos cohesionados dentro del mismo territorio, hecho que, a su vez, provoca

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 144

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 145

el surgimiento de las leyes de regulación de la propiedad. Así, comienza a surgir la delimitación de los diferentes territorios políticos y, además, el respeto hacia la propiedad ajena, que representa la renuncia al derecho natural en el que la tierra es una posesión común:

Posteriormente, las ligas que se formaron entre los diversos Estados y reinos renunciaron, de una manera expresa o tácita, a toda pretensión y derecho a la tierra que se hallaba ya en posesión de los otros miembros de la liga, y al hacerlo renunciaron, por común acuerdo, al derecho natural común que primitivamente tenían a las tierras de dichos países. Así fue como, por convenio positivo, establecieron entre los pueblos la propiedad en las distintas partes del mundo.<sup>60</sup>

Así, es posible entender cómo la simple apropiación de una parcela de tierra llega a convertirse en la creación de un cuerpo político. Sin embargo, aún no queda claro cuál es el papel que ocupa el dinero dentro de este proceso.

Ahora bien, para poder comprender el papel que juega el dinero dentro de la vida humana desarrollada, partamos de la siguiente definición planteada por Locke: “El oro, la plata y los diamantes son artículos a los que la fantasía o un convenio entre los hombres han dado un valor que superan al que verdaderamente tienen como necesario para la subsistencia”<sup>61</sup>, lo que esto significa es que evidentemente la humanidad no puede ni vestirse ni alimentarse de estos artículos y sin embargo tienen un valor que es resultado del convenio mutuo entre los humanos.

Como ya se veía anteriormente, dentro del estado de naturaleza previo a la invención del dinero, el hombre contaba con al menos tres distintas opciones para aprovechar aquellos bienes que se encontraban en su posesión, sin llegar a cometer la ‘estupidez y falta de probidad’ que constituye el dejarlos perecer. En primer lugar, y resulta evidente, podía consumir aquello que su trabajo le había proporcionado; también, podía optar por regalar el excedente de sus propiedades sin que esto afectara el derecho de otros, y, finalmente, podía hacer un trueque por cualquier otra cosa que resultara de su interés (p. ej. ciruelas, de corta duración, por nueces, de larga duración). Sin embargo:

---

<sup>60</sup> *Ídem.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 146

Tampoco atropellaba el derecho de nadie si entregaba sus nueces a cambio de un trozo de metal, movido de la belleza de su color, o si cambiaba sus ovejitas por conchas, o una parte de lana por una piedrecita centelleante o por un diamante, guardando estas cosas para sí durante toda su vida; podía amontonar de estos artículos todos los que él quisiese; no se excedía de los límites justos de su derecho de propiedad por ser muchos los objetos que retenía en su poder, sino cuando una parte de ellos perecía inútilmente en sus manos.<sup>62</sup>

En la condición imperecedera del dinero reside el origen de la riqueza, de la producción a grandes escalas y la desigualdad, es decir, como el dinero, a diferencia de bienes como las nueces o las manzanas, no perece con el paso del tiempo, éste puede ser acumulado sin atropellar el derecho del otro ni el límite de suficiencia impuesto por la razón natural. Por ello, Locke concibió el dinero como:

Alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres, por mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera.<sup>63</sup>

Cabe señalar que el descubrimiento del dinero es de alta relevancia dentro del pensamiento de Locke, puesto que éste permitió que un hombre ensanchara sus posesiones, es decir, que dejara de estar ceñido por el límite de suficiencia, y que, además, el dinero despertó en él la ambición por poseer más, pues “el descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión de seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones”<sup>64</sup>.

Para Locke, el dinero es tan importante que sin él prácticamente no es posible concebir el desarrollo de la sociedad. Si no existe un bien que acumular con las características del dinero, el hombre que vive de la recolección de los frutos que le da la tierra, no tiene motivo alguno para querer expandir sus propiedades ni de volverse rico:

---

<sup>62</sup> *Ídem.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 146-7

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 147

Si no existe nada que sea a la vez duradero, escaso y tan valioso como para ser atesorado, los hombres no mostrarían tendencia a ensanchar las tierras que ya poseen, por muy ricas que fuesen las que se ponían a su alcance. ¿Qué valor, pregunto yo, tendrían para un hombre diez mil o cien mil acres de tierras feraces, bien cultivadas y bien provistas de ganado vacuno, en regiones muy adentradas en el continente americano<sup>65</sup>, donde no se puede pensar en comerciar con otras partes del mundo, para de ese modo y mediante la venta de los productos de tales tierras hacerse con dinero?<sup>66</sup>

Como se ha podido notar, el motivo por el que un hombre quisiera incrementar sus posesiones es el hecho de que existe un medio de intercambio con las características del dinero. Además, hay que tomar en cuenta es que, para él, la existencia del dinero precede a la del pacto social y que, a su vez, su implementación es resultado del acuerdo mutuo entre la humanidad que ha convenido otorgarle un valor:

Pero puesto que el oro y la plata resultan de poca utilidad para la subsistencia humana en proporción a la que tienen los alimentos, las ropas y los medios de transporte, tienen ambos metales su valor únicamente por el consenso humano, aunque ese valor se rige en gran medida por el trabajo. Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independiente de sociedad y de pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión.<sup>67</sup>

Como bien lo ha mencionado el filósofo, es el consenso aquel que otorga un valor al dinero. Además, no es el derecho natural el que regula la cantidad de propiedad que cada uno posee, sino

---

<sup>65</sup> Como se ha venido exponiendo, Locke consideraba que el mundo vive en atraso hasta que el trabajo humano y el uso del dinero transforman las condiciones de vida y posibilitan la existencia de la riqueza. Así, como puede notarse en el siguiente pasaje, el filósofo imaginó que el continente americano era un lugar sumamente atrasado, sin uso del dinero y sin explotación de la tierra: “Pues bien: en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero. Pero que alguien descubra un producto que posea la utilidad para el uso y el valor del dinero y veremos inmediatamente que el hombre que vivía en de ese modo se lanza inmediatamente a ensanchar sus posesiones”. (*Ídem.*) En repetidas ocasiones, reiterará la asociación de ideas que se formó entre lo que él entendió como América y el atraso o falta de desarrollo.

<sup>66</sup> *Ídem.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 148

que lo es el dinero, lo que explica en cierto modo el origen de la desigualdad como falta de dinero, dinero que se ha originado como medio de intercambio cuyo valor reside en el consenso:

Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.<sup>68</sup>

Así, vemos como para Locke resultó claro que el dinero es aquello que posibilita la posesión de grandes extensiones de tierra, cuya explotación es en beneficio de la humanidad; pero que el medio en que la beneficia no es el desinterés, sino la ambición de poseer la mayor cantidad de dinero posible.

Finalmente, hay que tomar en cuenta que cuando Locke ha establecido que el hecho de que un hombre posea mayores extensiones de tierra de las que necesita para su subsistencia no atropella el derecho de nadie, no quiere decir que no lo atropella porque sea necesariamente justo que un hombre sea más rico que otro, sino porque el dinero puede acumularse sin que esto prive directamente a otro ser humano de alimento (como, por ejemplo, sí lo haría esconder unas nueces solo porque sí, mismas que terminarían descomponiéndose y que pudieron haberle servido como alimento a otro). En otros términos, hemos podido ver como para Locke “la introducción del dinero es el primer contrato establecido entre los habitantes del estado de naturaleza original, siendo el segundo la introducción del poder político”<sup>69</sup>. Y así es como Locke ha explicado el origen de la desigualdad económica.

---

<sup>68</sup> *Ídem.*

<sup>69</sup> Jukka Gronow, *Locke, Smith and Marx's Critique of Private Property*, p. 227

## SEGUNDA PARTE: Libertad religiosa

En la segunda parte de este trabajo se explicará el concepto de libertad religiosa presente en las obras *Ensayo sobre la tolerancia* (1667) y *Carta sobre la tolerancia* (1689) del filósofo inglés John Locke.

En el primer capítulo de esta segunda parte, se explicará qué es la tolerancia de acuerdo con el *Ensayo sobre la tolerancia*. Se explicarán los límites entre el Estado y la religión en función de la tolerancia, desde una postura que busca servir como punto medio entre la tiranía y la anarquía. También se ofrecerá la clasificación que hizo Locke de los distintos niveles de tolerancia y de los deberes del magistrado con base en ellos. Se defenderá que el culto religioso es objeto de tolerancia ilimitada en la medida en que éste no pretenda interferir con la permanencia del Estado y se explicará la postura de Locke en torno a las preguntas: ¿Es la tolerancia o es la imposición la vía más fácil para garantizar la seguridad y la paz? ¿Cuál es la eficacia que pueden llegar a tener la fuerza y la severidad para alterar las creencias de la humanidad?

En el segundo capítulo de la segunda parte, se revisará el concepto de libertad religiosa presente en la *Carta sobre la tolerancia* de Locke. Se explicarán los dos argumentos más importantes en esta obra del autor, el argumento teológico y el argumento político. Además, se revisará el concepto de Iglesia y que la pertenencia a una es voluntaria y personal, así como los límites de la ejecución de la ley eclesiástica.

### Capítulo tres: Libertad religiosa en el *Ensayo sobre la tolerancia*

En el presente capítulo abordaremos el concepto de libertad religiosa a través del tema de la tolerancia en la filosofía de Locke, por lo que se refiere a su primera etapa, es decir, el *Ensayo sobre la tolerancia* (1667). Como se revisa en los siguientes párrafos, en el *Ensayo* Locke entendió la tolerancia como un deber del magistrado, así como también explicó los distintos niveles en el que ésta ha de darse, esto es, en función del tipo de opiniones o acciones que estén involucradas.

En su *Ensayo sobre la tolerancia*, John Locke estableció los límites entre religión y gobierno, a la vez que permaneció congruente con su concepción del Estado como aquella entidad que ha sido establecida para la preservación del bien común (y de la propiedad). El *Ensayo* fue publicado en 1667, es decir, siete años después de su escrito más temprano sobre la tolerancia<sup>70</sup>. De acuerdo con Andrew Murphy, no es claro con exactitud qué motivó a Locke a tomar distancia de su texto más temprano, pero es posible notar como en éste “la atención cambió del problema de ‘lo que los sujetos están obligados a hacer (a obedecer) a la pregunta de qué obligaciones de obediencia un gobernante tiene justificado exigir’”<sup>71</sup>.

Asimismo, entre los acontecimientos ocurridos entre 1660 y 1667 en la vida del autor que pudieron influir en el ensayo se encuentran su salida de Oxford y entrada en el servicio de Shaftesbury; su visita a Cleves en 1665, donde fue testigo de diversas fes viviendo juntas de manera pacífica; un persuasivo sermón al que asistió entre 1665 y 1666, o el ejemplo de los disidentes ingleses, cuyo paciente sufrimiento impresionó a Locke<sup>72</sup>:

El contexto político es crucial aquí; los dos años que pasaron entre la muerte de Cromwell y la restauración de Carlos II volvieron a despertar los peligros de la anarquía en la mente de muchos. En 1660, las élites inglesas, reconociendo los peligros de la tiranía y la anarquía, estuvieron dispuestas a arriesgarse con lo primero para evitar lo segundo. Originalmente, Locke confió en que el rey ejerciera un acuerdo religioso moderado, y cuando éste falló en hacerlo, la confianza de Locke en la figura del magistrado como elemento de su propia teoría se vio probablemente debilitada. Las ideas esenciales sobre la tolerancia ya estaban mayormente preparadas desde 1667 aunque muchas de ellas esperaron por la elaboración final en la *Carta*.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Vid. Andrew R. Murphy, *The Uneasy Relationship between Social Contract Theory and Religious Toleration*.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 381

<sup>72</sup> *Ídem*.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 381-2

Como puede verse, el *Ensayo* de Locke, y esto también fue dicho explícitamente por el autor desde las primeras líneas, es un texto que busca mediar entre estas dos visiones de la política presentadas como opuestas: tiranía y anarquía, a saber, aquella que está en pro de la obediencia absoluta y aquella que está en pro de “una libertad en asuntos de conciencia, sin designar cuáles son aquellas cosas que tienen derecho a libertad, o mostrando los límites de la imposición y de la obediencia”<sup>74</sup>.

Ahora bien, lo primero que a Locke le interesó fue el poder diferenciar los distintos niveles de tolerancia, por lo cual realizó la siguiente clasificación de las acciones y las opiniones humanas con el fin de establecer en qué medida han de ser toleradas cada una:

Primero, todas aquellas opiniones y acciones que, en sí mismas, no conciernen ni al gobierno ni a la sociedad, y tales son todas las opiniones puramente especulativas y el culto divino. Segundo, aquellas que por su propia naturaleza no son buenas ni malas, pero atañen aun a la sociedad y a las relaciones recíprocas entre los hombres. Tales son todas las opiniones prácticas y las acciones que conciernen a cuestiones indiferentes. Tercero, aquellas que también importan a la sociedad, pero que son buenas o malas en su propia naturaleza, y éstas son las virtudes y los vicios morales.<sup>75</sup>

Solamente las opiniones especulativas y del culto divino (es decir, creer en cosas como “en la Trinidad, en el purgatorio, en la transustanciación, en las antípodas, en el reino personal de Cristo en la tierra, etc.”<sup>76</sup>) son aquellas que cuentan con “un derecho absoluto y universal a la tolerancia”<sup>77</sup>, pues: 1) las simples especulaciones no influyen en mis acciones en tanto que miembro de una sociedad, ya que de todos modos serían las mismas aunque yo me encontrara solo y aislado de los demás, por lo tanto no pueden perturbar ni al Estado ni a mi prójimo; 2) partiendo de que los hombres no tienen control sobre sus especulaciones (ya que sucede algo similar con la naturaleza de la inteligencia y la experiencia, esto es: “no puede aprehender las cosas sino como aparecen ante ella, más de lo que el ojo pueda ver en el arcoíris diferentes a los que ve, ya estén

---

<sup>74</sup> John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia*, p. 355

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 356

<sup>76</sup> *Ídem.*

<sup>77</sup> *Ídem.*



esos colores realmente ahí o no”<sup>78</sup>) se sigue que no pueden ceder el control a otro de algo que ellos mismo no controlan.

A pesar de que Locke acaba de afirmar que el hombre no tiene control sobre su inteligencia, en tanto que ésta se encuentra abierta a las diferentes impresiones que a ella pueden llegar, se toma un momento para distinguir que las especulaciones que acaba de mencionar no son lo mismo que la creencia en una divinidad en un sentido más amplio:

La creencia en una divinidad no ha de ser contada entre las opiniones puramente especulativas, ya que es el fundamento de toda moralidad, y aquella que influye la entera vida y las acciones de los hombres, sin la cual un hombre no ha de ser considerado sino una de las más peligrosas especies de bestias salvajes y por ello incapaz de toda sociedad.<sup>79</sup>

En otros términos, la creencia religiosa es para Locke parte fundamental de su antropología y fundamento de la moralidad, tanto así que en este mismo pasaje nos ha dado a entender que aquellos que no creen en una divinidad<sup>80</sup> son iguales que las bestias e incapaces de vivir en sociedad.

Además de las especulaciones, otra cosa que merece tolerancia ilimitada es: “el lugar, el tiempo y la manera de rendir culto a mi Dios”<sup>81</sup>, puesto que tales cosas están motivadas por intereses eternos que están fuera del alcance de la política (ya que ésta se limita a la preservación del bienestar en este mundo):

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 357

<sup>79</sup> *Ídem.*

<sup>80</sup> En cuanto al ateísmo, la postura de Locke es reprobatoria en todo momento, tanto en su *Ensayo* como en su *Carta*, pues, como vemos en el pasaje citado más arriba, el filósofo piensa que aquellas personas que no creen en una divinidad son incapaces de sociedad, pero en su *Carta* incluso va más lejos, diciendo que los ateos no pueden ser inducidos a cumplir con su palabra por medio de contratos o de la ‘buena fe’, pues su visión del mundo es incompatible con éstas, también que su creencia conduce al desorden y la confusión y que los ateos no merecen ser tolerados porque su creencia implica, según Locke, la destrucción de las demás religiones: “Los que niegan la existencia de un Dios, no deben tolerarse, porque las promesas, los contratos, juramentos, y la buena fe, que son los principales vínculos de la sociedad civil, no pueden inducir a un atea a cumplir su palabra; y que si se destierra del mundo la creencia de una divinidad, no puede menos de darse entrada franca inmediatamente al desorden y general confusión. Por otra parte, los que profesan el ateísmo no tienen derecho ninguno a la tolerancia sobre el capítulo de la religión, supuesto que su sistema las destruye todas” (John Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 420). Una pregunta filosófica que podría retomarse en alguna investigación futura sería acerca de la reivindicación de los ateos bajo el modelo de Estado lockeano, pues no me parece que esta cuestión se pueda despachar sin más como parece sugerir Locke en ambas obras.

<sup>81</sup> J. Locke, *loc. cit.*, p.357

Si yo observo el viernes con el mahometano, o el sábado con el judío, o el domingo con el cristiano; si rezo bajo ciertas fórmulas o no; si venero a Dios con las variadas y pomposas ceremonias del papista, o con las maneras más sencillas de los calvinistas; no veo nada en todo esto, si se hace sinceramente y en conciencia, que pueda por sí mismo hacerme, o el peor súbdito de mi príncipe, o el peor vecino de mis conciudadanos; a menos que yo quiera, por orgullo o presunción de mi propia creencia, y una secreta vanidad acerca de mi infalibilidad, arrogándome a algo así como un poder divino, forzar y compeler a los demás a que compartan mis ideas, o censurarlos o inferirlos algún daño si no lo hacen.<sup>82</sup>

Como se ha visto, Locke defendió la importancia del culto religioso al no considerarlo algo indiferente y al reconocer la diversidad en las maneras de practicarlo, en las que ni el más mínimo detalle es indiferente, aunque pudiera parecerlo (p. ej. el uso de cierta prenda o el orar de pie o arrodillado, o el encender una vela en determinado día del mes). Dichas particularidades en el culto son acreedoras a tolerancia ilimitada, pues quien las emplea piensa que de esta manera complace a su dios y no de otra, además de que tales métodos de adoración, mientras que no pongan en peligro la paz y tranquilidad en el Estado, no son de la incumbencia del magistrado.

En cuanto a las opiniones o principios prácticos, es decir, aquellos que tienen como propósito la regulación de nuestras acciones (p. ej. si el adulterio o la poligamia son lícitos o ilícitos), el filósofo consideró que “tienen asimismo un derecho a la tolerancia; pero sólo en la medida en que no tiendan a perturbar al Estado o no causen mayores inconvenientes que ventajas a la comunidad”<sup>83</sup>. Como en tales cuestiones ni la sociedad, ni el magistrado tienen infalibilidad, se sigue que éste no ha de legislar a menos que el bienestar y la seguridad del pueblo lo demande.

En este sentido, Locke clasificó en tres los niveles de acción que pueden ser empleados por el magistrado para la limitación de los principios prácticos, a saber: “La prohibición de publicar o divulgar cualquier opinión; forzar a la renuncia o abjuración de una opinión; obligar al asentimiento de la opinión contraria”<sup>84</sup>.

Primero, el magistrado tiene la capacidad de prohibir que una opinión sea publicada cuando ésta pretenda perturbar la paz y el orden en el Estado; sin embargo, no tiene sentido el obligar a un

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 359

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 360

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 361-2

hombre a renunciar a una opinión ni a aceptar una opinión contraria, puesto que tal cosa sólo generaría hipocresía (p. ej. ante la coerción, un súbdito podría falsamente jurar que renuncia a sus creencias, pero seguir llevándolas a cabo en lo más íntimo de su ser). En cuanto a las acciones que puedan derivarse de tales opiniones, éstas pueden ser prohibidas en la medida en que atenten contra la paz o la conservación de la sociedad.

Al mismo tiempo, incluso cuando el magistrado pretendiese forzarlos en dirección opuesta, los súbditos han de mantenerse fieles a sus creencias, pero evitando la violencia en lo posible y entendiendo y aceptando que su desobediencia puede ser castigada.<sup>85</sup>

Tercero, en cuanto a la cuestión de las virtudes morales y los vicios, Locke estableció que como tales acciones están directamente relacionadas con la vida en sociedad, entonces el magistrado ha de tolerar algunas de ellas, hasta cierto límite, es decir, siempre y cuando no alteren el orden o tiendan a la destrucción del Estado.

Por otro lado, existen casos particulares en los que las creencias religiosas son asumidas en conjunto con otras que poco tienen que ver con la creencia en una divinidad o con su culto y que pueden resultar perniciosas para la sociedad. Tal sería el caso de la religión católica, a la que Locke denominó continuamente como “los papistas” y que fue objeto de numerosas críticas en su *Ensayo*:

Ya que los hombres habitualmente adoptan, en su conjunto, los preceptos de su religión, y asumen en bloque todas las opiniones de su partido, sucede con frecuencia que confunden con su culto religioso y opiniones especulativas otras doctrinas absolutamente destructivas para la sociedad en la que viven, como resulta evidente con los católicos romanos que no son súbditos de ningún príncipe sino del papa. Así, éstos, al mezclar este tipo de opiniones con su religión, y reverenciarlas como verdades fundamentales, sometién dose a ellas en cuanto artículos de fe, no deben ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión, a menos que tenga la certeza de poder permitir lo uno sin que se difunda lo otro.<sup>86</sup>

Para Locke resulta de lo más nocivo el hecho de que los católicos se asuman como súbditos del papa y no de un príncipe, pues tal cosa pone constantemente en riesgo la estabilidad de un Estado, ya que el príncipe se encontraría en un constante peligro de usurpación por parte del papa y de sus

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 363

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 366-7

seguidores; por tanto, según el autor, los católicos son aquella excepción no merecedora de tolerancia y menos aun cuando “(por añadidura) a estas doctrinas peligrosas para el gobierno, se suma el poder de un príncipe vecino de la misma religión dispuesto en toda ocasión a alentarlos y secundarlos”<sup>87</sup>.

El filósofo consideró que cuando un determinado grupo representa un peligro para el gobierno, el magistrado tiene que utilizar medios políticos o de autoridad en favor de la paz dentro del reino y remarca que este ejercicio de poder no es una persecución religiosa, pues no es un motivo netamente religioso el que puede convertir a un grupo como el de los papistas en enemigos, sino una doctrina que confundieron como parte de su culto religioso (es decir, creer en la infalibilidad del papa y rendir obediencia ciega a éste).

Para aportar a su argumento anterior y aclarar que aquello que puede motivar la suspensión de la tolerancia no es meramente una cuestión religiosa, Locke fue aún más lejos al afirmar que incluso la vestimenta puede ser limitada si propiciara la creación de un grupo estrecho y numeroso que pusiera en peligro la estabilidad del Estado:

Lo mismo ocurriría si una cierta moda en el vestir, distinta a la del magistrado y a la de aquellos que simpatizan con él, se extendiera y convirtiera en la divisa de una parte considerable del pueblo, de tal forma que originara una muy estrecha correspondencia y amistad de unos con otros. ¿No encontraría bien su causa en esto los celos del magistrado, que le llevaran a prohibir bajo pena la moda en cuestión, y no por ilegítima, sino por el peligro que podría representar? Así, una capa laica puede tener el mismo efecto que una cogulla eclesiástica o que cualquier otro hábito religioso.<sup>88</sup>

Lo que Locke parece haber sugerido aquí es que el magistrado tiene la facultad de ejercer su poder cuando parezca que el bienestar común y la permanencia del Estado están en riesgo, ya que “en tal situación él puede tratar de reprimir, debilitar o disolver cualquier partido de hombres unidos por la religión o por cualquier otra cosa por el peligro manifiesto hacia su gobierno”<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 367

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 368

<sup>89</sup> *Ídem.*

Sin embargo, inmediatamente después, el filósofo hizo un matiz sobre lo anteriormente expuesto, y se preguntó si realmente todo grupo que sea distinto en colores y opiniones es un peligro para el Estado, encontrando que la respuesta es no:

Y si el ejemplo de la antigua Roma (en la que opiniones, dioses, y formas de culto tan diferentes fueron promiscuamente toleradas); es de algún valor, tenemos razón al imaginar que ninguna religión puede resultar sospechosa de una mala voluntad hacia el Estado hasta que el gobierno, primero, por un trato parcial hacia ellos, diferente al que practica respecto del resto de los súbditos, declare sus malas intenciones a quienes profesan cierta religión y haga así de ello una cuestión de Estado. Y si algún ser racional concibe que la fuerza y coerción puedan en algún momento ser la vía correcta para expulsar del mundo una opinión o religión, o para acabar con una asociación de hombres unidos por la profesión de aquella, me atrevo entonces a afirmar que esto es lo peor, el último recurso a emplear, y al que debe acudir con la mayor de las cautelas.<sup>90</sup>

Esta aclaración es un momento clave en el *Ensayo*, pues nos permite: 1) hacer notar que no es verdadero que un grupo por el mero hecho de existir y de ser diferente del resto es en automático un peligro, y 2) afirmar cuál es el sentido de defender la tolerancia a la luz de las desfavorables consecuencias del ejercicio represivo del poder estatal.

Además, la represión injustificada desvía al magistrado de gobernar conforme al bien mayor antes descrito, ya que “trae sobre el hombre aquello cuya liberación constituía el único motivo para entrar a formar parte del Estado, esto es, la violencia”. Asimismo, Locke desaprueba que la represión inmediata resulte un remedio pertinente en contra de la insubordinación, pues, como en la medicina, antes de amputar un dedo ulcerado, con amenaza de gangrena, primero ha de probarse la eficacia de remedios menos agresivos para curar el mal, misma cosa que sucede en la política:

Los partidos y las facciones crecen lenta y gradualmente, tienen su tiempo de infancia y debilidad, tanto como de plena madurez y fuerza, y no devienen terribles de manera instantánea, sino que conceden tiempo suficiente para experimentar otros remedios, sin que el retraso entrañe peligro.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 369-70

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 370

En consecuencia, el ejercicio gradual del poder por parte del magistrado también es parte de la tolerancia.

Ahora bien, en lo que podríamos clasificar como la segunda parte del *Ensayo*, luego de haber expuesto cómo habría de funcionar la tolerancia con base en los distintos niveles de la acción y de la opinión humana, así como de las condiciones y el momento bajo las que ciertas acciones pueden ser objeto de represión, la atención se enfocará en situar la problemática dentro de su contexto particular:

A la hora de considerar así la situación presente de Inglaterra, no hay sino una pregunta que hacer acerca de todo este asunto: ¿Es la tolerancia o es la imposición la vía más fácil para garantizar la seguridad y la paz, y promover el bienestar de este reino?<sup>92</sup>

Como se acaba de revisar, hay ciertos casos en los que el magistrado no tiene el deber de ser tolerante, motivo por el cual Locke se preguntó en qué tipo de situación está viviendo Inglaterra y qué ha de hacerse al respecto. Lo primero que señaló es que Inglaterra es un país mayormente dividido en dos partidos: papistas y fanáticos. Tal división le esclareció la cuestión inmediatamente, pues, como ya se vio, para Locke, los papistas son nocivos para el Estado y no deben ser toleradas sus ideas destructivas:

No debe ser tolerada la propagación de algunas de sus peligrosas opiniones, puesto que son absolutamente destructivas para todos los gobiernos, excepto para el del papa; y el magistrado estará obligado a actuar contra todo aquel que difunda o publique cualquiera de aquellas opiniones en la medida en que sea capaz de impedirlo (esta idea, aclara Locke, no sólo aplica a los papistas sino a todo aquel que busque la destrucción al propagar sus ideas).<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 372

<sup>93</sup> *Ídem.*

Además, de acuerdo con él, los papistas no deben gozar de tolerancia porque “allí donde tienen poder se consideran obligados a negársela a los demás”<sup>94</sup>. No es aceptable que alguien cuente con una libertad y al mismo tiempo pretenda quitársela al resto. Más aún, el filósofo subraya que un gobierno nunca podrá llegar a confiar en los papistas, pues éstos obedecen ciegamente a un papa a quien consideran infalible:

Considerándolos así como enemigos irreconciliables, de cuya fidelidad no puede uno estar nunca seguro desde el momento en que deben una obediencia ciega a un papa infalible que tiene las llaves de su conciencias prendidas de su cintura, y puede, según la ocasión, dispensarlos de los juramentos, promesas y obligaciones que tengan hacia su príncipe, especialmente si éste es (desde su punto de vista) un hereje, y armarlos para levantarse contra del gobierno, pienso que no deben gozar del beneficio de la tolerancia, porque ésta no puede nunca disminuir su número mientras que una actitud de contención puede que sí, o, al menos, que no aumente como ocurre generalmente con todas las demás creencias, que crecen y se difunden cuando son perseguidas.<sup>95</sup>

Es claro que, para Locke, al menos en este *Ensayo*, la intolerancia en contra de los papistas tiene todo el sentido del mundo, pues los concibió como a un grupo que pone en peligro la permanencia del Estado constantemente y que, además, son intolerantes hacia los otros. A esto, añadió Locke que la represión de los papistas generaría unión entre los partidos protestantes y disidentes “cuando se den cuenta de que estamos realmente separados del enemigo común, que lo es tanto de nuestra Iglesia como de todas las profesiones protestantes, y dispuestos en contra suyo”<sup>96</sup>.

Finalmente, la tercera y última parte del *Ensayo* se centra en preguntarse cuál es la eficacia que pueden llegar a tener la fuerza y la severidad para alterar las creencias de la humanidad.

En todo caso, algo así como el exterminio podría llegar a borrar una creencia de la tierra, pero la fuerza no puede modificar las convicciones más profundas que hay en los hombres. Por el contrario, el uso de la fuerza con este propósito le genera enemigos al Estado:

---

<sup>94</sup> *Ídem*.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 373

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 374

Si los perseguís los haréis a todos de un solo partido e interés en contra vuestra, los tentáis de librarse de vuestro yugo y de aventurarse por un nuevo gobierno, en el que cada uno alberga la esperanza de alcanzar el poder para sí o la de conseguir un mejor tratamiento bajo el de otros.<sup>97</sup>

Cuando el uso de la fuerza demuestra su ineficacia, surgen otros medios que podrían resultar mucho más efectivos para el convencimiento, como la cortesía o la amistad:

Aun cuando la fuerza no pueda dominar las creencias de los hombres, ni implantar ninguna nueva en sus corazones, todavía pueden hacerlo la cortesía, la amistad y la delicadeza en el trato. Muchos hombres cuyas ocupaciones o pereza les impiden el análisis de sus opiniones, adoptan muchas de éstas, incluso en materia de religión, sobre la base de la confianza, pero nunca las toman de persona alguna de cuyo conocimiento, amistad y sinceridad no estén ellos bien seguros; lo que es imposible que encuentren en quien les persigue.<sup>98</sup>

Como se puede notar, el convencimiento aquí propuesto supone una actitud de amistad respecto con los demás que, en última instancia, no podría buscar la imposición pues ahora se entiende que las convicciones humanas son tan íntimas que la coerción externa es incapaz de cambiarlas.

En síntesis, Locke ha ofrecido una serie de argumentos de índole político para defender que la búsqueda de la uniformidad en materia de culto religioso sólo traerá consecuencias desfavorables al gobierno, pudiendo culminar en su caída.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 378

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 377



## Capítulo cuatro: Libertad religiosa en la *Carta sobre la tolerancia*

En este capítulo, continuamos analizando el concepto de libertad religiosa a partir del tema de la tolerancia, pero ahora en un segundo momento que corresponde a la *Carta sobre la tolerancia* (1689), en donde tomando distancia del *Ensayo*, Locke desarrolla primero un argumento teológico en pro de lo que él concibió como el ‘auténtico cristianismo’, y luego establece y define los límites y alcances del poder civil y de la autoridad eclesiástica.

En la *Carta sobre la tolerancia* Locke atiende el problema que la división entre las diferentes sectas supone para la paz, ya que el hecho de que unas constantemente busquen dominar sobre las otras no puede tener consecuencias positivas para nadie:

Locke pensaba la tolerancia en clave religiosa y su obra se dirige a un mundo de rivalidades eclesiásticas y de sectas a veces extravagantes. Pero era bien consciente de que las polémicas religiosas son, ante todo, «señales de la lucha de los hombres contra sus semejantes por el poder».<sup>99</sup>

Es decir, en el fondo de la intolerancia yace el deseo de poder y dominación y el texto de Locke propone la manera de poner fin a dichos conflictos, utilizando dos argumentos principalmente, uno teológico<sup>100</sup> y otro político.

Por un lado, y como se explicará más adelante, el argumento político fue formulado con la intención de defender la tolerancia como aquello que es posible a través del principio de separación entre la autoridad política y la autoridad religiosa:

Se trata de un principio radical porque seculariza el ámbito de lo político al hacer la justificación de la autoridad política independiente de las doctrinas de la iglesia establecida,

---

<sup>99</sup> José Ignacio Martínez García, *La tolerancia de Locke: Una religión de Estado*, p. 52

<sup>100</sup> Para profundizar en la importancia del cristianismo en Locke como parte de su argumento a favor de la tolerancia Vid. Richard Vernon, *Lockean Toleration: Dialogical not Theological?*, p. 228: “No Podemos comprender a Locke sino como a un pensador Cristiano, y que Locke mismo nos dice que la igualdad política solamente es concebible sobre fundamentos particularmente religiosos, postulado que tiene implicaciones problemáticas para la política actual”.

y de cualquier otra iglesia, y al limitarlo a encargarse de lo civil, es decir, de los asuntos temporales.<sup>101</sup>

Ahora bien, para poder entender mejor el principio de separación propuesto por Locke, habrá que tomar en cuenta las circunstancias, pues la *Carta sobre la tolerancia* (1689) fue escrita poco más de 20 años después que el *Ensayo* (1667), tiempo durante el cual las cosas no se desarrollaron en favor de la tolerancia:

Esta estrechez de espíritu<sup>102</sup>, que se manifestó por todas partes, fue sin duda la principal causa de nuestras miserias y de los disturbios que reinaron entre nosotros. Tenemos necesidad de emplear medios curativos más generosos que aquellos de que hicimos uso hasta el presente.<sup>103</sup>

Como puede notarse en el pasaje, la *Carta* de Locke es un texto en el que su autor fue capaz de reconocer tanto los errores propios como los errores políticos y sus remedios ineficaces: “el tono no es el acento político que marca al *Ensayo*, sino que es la voz de Locke que habla como un filósofo moral que ha vivido y sufrido las consecuencias del fanatismo religioso”<sup>104</sup>.

Locke comenzó su *Carta* con su argumento teológico y estableció que la tolerancia es ‘distintivo de la verdadera Iglesia’, porque la antigüedad de los títulos, la pompa o la ortodoxia son motivadas por el deseo de que tienen los seres humanos de dominar sobre otros y no por una auténtica fe cristiana:

El fin de la verdadera religión es una muy diferente cosa: ella no se instituyó para establecer una vana pompa exterior, ni para poner a los hombres en proporción de llegar a la dominación eclesiástica, ni para exigir con la fuerza; sino que nos fue acordada más bien para movernos a vivir según las reglas de la virtud y piedad. Cuantos quieren alistarse bajo las banderas de Jesucristo, deben desde luego declarar la guerra a sus vicios y pasiones. En balde toma uno el título de cristiano si no se esfuerza a santificar y corregir sus costumbres; si no es dulce, afable

---

<sup>101</sup> Selina Chen, *Locke's Political Arguments for Toleration*, p. 173

<sup>102</sup> Vid. María Nieves Saldaña, *Tolerancia religiosa y libertad de expresión en la Inglaterra del siglo XVII: Milton vs Locke*.

<sup>103</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 383

<sup>104</sup> Leonidas Montes L., *De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el “nombre general” de propiedad en John Locke*, p.151

y benigno. ‘Que todo hombre que pronuncia el nombre del Señor, se aparte de las sendas de la iniquidad’ (*Tim 2, 19*).<sup>105</sup>

Como podemos notar, el primer argumento fue edificado sobre lo que él entendió como un ‘cristianismo genuino’, y en esta parte de la *Carta* las referencias a la Biblia son continuas, por ejemplo, Locke citó el siguiente versículo: “Cuando os hayáis convertido, decía nuestro Salvador a San Pedro, afirmad a vuestros hermanos (Lc, 22, 32)”<sup>106</sup> con la intención de negar que el cristianismo puede ser transmitido por medio de la violencia<sup>107</sup>, a la vez que reafirmó su distinción entre los que son auténticos cristianos y los que no, pues “es imposible que los que no han abrazado el cristianismo en lo íntimo del corazón, se ocupen con buena fe de atraer hacia él a los otros”<sup>108</sup>.

En adición a esto, el filósofo consideró contradictorio y no cristiano el hecho de que una secta sea manifiestamente intolerante en contra de otra y a la vez tolere el vicio entre sus seguidores, “mientras que son crueles e implacables para con los que no son de su opinión, se manifiestan indulgentes con los vicios y desarreglos que se encaminan a la ruina del cristianismo”<sup>109</sup>. En suma,

---

<sup>105</sup> J. Locke, *Op. Cit.*, p. 385

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 386

<sup>107</sup> Para profundizar en el tema del rechazo a la violencia en la *Carta* de Locke, así como en el debate que con éste sostuvo Proast, cuya postura es opuesta a la de Locke y buscó derrumbar lo planteado por Locke sobre la base de que la coerción en materia religiosa podría estar justificada en cierto contexto, *vid.* Alex Tuckness, *Locke's Main Argument for Toleration*, p. 116: “Cuando Locke afirmó que los magistrados no podrían utilizar la fuerza en asuntos de religión porque tal autoridad no se les había conferido, Proast respondió que Locke estaba asumiendo lo que estaba en disputa. Él sostuvo que al final del día, el argumento de Locke dependía del éxito del argumento de la creencia genuina, el postulado de que la fuerza no podría ayudar en la obtención de la salvación. Proast sostuvo que mientras que la fuerza podría no cambiar directamente las creencias, podría hacerlo ‘indirectamente y a la distancia’. La fuerza podría utilizarse para obligar a las personas a asistir a los sermones que los convencieran de aceptar la religión verdadera. Proast no apoyó todos los métodos de persecución, sino solamente aquellos que parecían favorecer el esparcimiento del Cristianismo ortodoxo”. Asimismo, para continuar profundizando en las posibles respuestas al argumento de Proast *vid.* Gregory Conti, *Lockean toleration and the victim's perspective*, p. 84: “Cómo podría Locke estar tan en contra, se preguntaba Proast, de una política de modelaje de la opinión en materia religiosa a través del uso de la fuerza, cuando el Sistema escolar Inglés moldeó el carácter y el intelecto de los jóvenes varones con castigos corporales (...) Proast imaginó que Locke no expulsaría la fuerza fuera del salón de clases, cualquiera que fuera su pensamiento acerca de la iglesia. Pero Locke, quien fue un ex pupilo de una ‘muy severa escuela’ y quien arrastró durante toda su vida la amargura de su escolarización, fue tan consecuente al expulsar la coerción de la religión y la educación como su adversario al defender la coerción en ambos ámbitos (...) Tanto en los niños como en los adultos observamos lo que para Locke era una verdad importante: que la fuerza no hace más que convertir una creencia o incluso una tarea educativa que no estamos dispuestos a aceptar, que no nos convence ni nos atrae, en algo que nos resulta positivamente odioso y doloroso”.

<sup>108</sup> *Ídem.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 387

la intolerancia tal como se ha descrito, no puede provenir de la caridad, del amor o la benevolencia, sino del ansia de dominar:

Si alguno sostiene que debemos forzar a los hombres, por medio del hierro y fuego, a recibir ciertos dogmas y a conformarse con este o aquel culto externo, sin atender de modo ninguno a su modo de vivir; si, para convertir a los que él supone errantes en la fe, los reduce a profesar de boca lo que ellos no creen, y que les permite aun la práctica de las cosas que el Evangelio prohíbe; no podemos dudar de que tenga ganas de ver una numerosa asamblea, unida en la misma profesión que él. Pero que su principal fin sea componer con ello una Iglesia realmente cristiana, es una cosa totalmente increíble.<sup>110</sup>

De esta manera, Locke ha mostrado que aquellos llamados cristianos que persiguen a otros grupos basados en la ortodoxia de su religión, no se comportan en realidad de un modo afín con la doctrina verdaderamente cristiana.

Ahora bien, el segundo argumento en la *Carta* es un argumento de filosofía política sobre los límites de los poderes terrenal y espiritual que en los propios términos de Locke consiste en “(distinguir) *lo que mira al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión, y señalar los justos límites que separan los derechos del uno y otro*”<sup>111</sup>.

En cuanto a la cuestión del gobierno civil, Locke definió al Estado como “una sociedad de hombres instituida con la única mira del establecimiento, conservación y desenvolvimiento de sus intereses civiles”<sup>112</sup>. A su vez, por intereses civiles nombró “a la vida, a la libertad, la salud del cuerpo; la posesión de los bienes exteriores”<sup>113</sup>. En función de lo anterior, es deber del magistrado la protección de los intereses civiles “por medio de la imparcial ejecución de leyes justas, a todo el pueblo en general y a cada uno de los súbditos en particular”<sup>114</sup>.

Llegados a este punto, lo que a Locke le interesó demostrar es que la jurisdicción del magistrado se termina en los bienes temporales y que el límite de toda autoridad civil es la conservación de estos. Los motivos que ofreció para sostener esto son, primero, que Dios nunca

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 388

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 389

<sup>112</sup> *Ídem.*

<sup>113</sup> *Ídem.*

<sup>114</sup> *Ídem.*

encomendó al magistrado el cuidado de las almas, segundo, que tampoco podrían aceptar los individuos preceptos de fe ajenos, y, finalmente, tampoco el pueblo puede consentir en otorgar dicha facultad al magistrado pues “toda la esencia y fuerza de la verdadera religión consisten en la persuasión absoluta e interior del ánimo: y la fe no es ya fe, cuando no creemos”<sup>115</sup>.

En este sentido, Locke estableció que la potestad del magistrado se halla ceñida a la fuerza exterior, pero la religión es una persuasión interior del ánimo y, en consecuencia, por más violencia, castigos o privaciones que un ser humano reciba en el exterior, esto no podrá modificar sus creencias:

La autoridad del magistrado no se extiende hasta el grado de establecer, con sus leyes, artículos de fe, ni formas de culto religioso. Porque las leyes no tienen vigor ninguno sin las penas, y las penas son totalmente inútiles, por no decir injustas, en esta ocasión, supuesto que ellas no pueden convencer el entendimiento.<sup>116</sup>

Además de que la ley y el castigo no tienen efecto sobre el entendimiento, Locke expuso que a pesar de la gran diversidad de ideas religiosas (entre los príncipes y entre los individuos), solamente existe un camino hacia la verdad (no sabemos cuál con exactitud<sup>117</sup>, por lo que se

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 390

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 391

<sup>117</sup> En su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke expone que la idea de Dios va más allá de las facultades humanas y que nos hemos formado una idea de ese ser por medio de las ideas simples que llegan a nosotros: “Carecemos de todo conocimiento que vaya más allá, y mucho más acerca de la constitución interna y de la verdadera naturaleza de las cosas, porque andamos ayunos de las facultades que puedan alcanzar esa meta (...) Porque si examinamos la idea que tenemos del incomprensible y supremo Ser veremos que la adquirimos del mismo modo, y que las ideas complejas que poseemos, tanto de Dios, como de los espíritus separados, están formadas de ideas simples que recibimos de la reflexión” (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pp. 295-6). Ahora bien, de acuerdo con Locke, si bien la idea de Dios rebasa las facultades humanas, de esto no se sigue que Dios no exista y plantea un argumento basado en la demostración de la propia existencia por medio de la certeza de que somos seres pensantes para defender esto: “Para mostrar que somos de conocer, es decir, capaces de tener la certidumbre de que hay un Dios, y para mostrar cómo podemos alcanzar semejante certeza, me parece que no es preciso ir más allá de nosotros mismos y de ese conocimiento indubitable que tenemos acerca de nuestra propia existencia” (J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, p. 621). Los argumentos del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, no se contraponen con los planteamientos de la *Carta*, pues en dicha obra Locke reconoce que si bien Dios existe, no podemos tener un conocimiento pleno acerca de qué Dios es el correcto, cuya implicación política es que la fe es libre y no puede ser determinada por los gobernantes: “Si consideramos la diferencia y contrariedad que se tienen en materia de religión, y que los príncipes no están menos divididos en esto que en el punto de sus intereses temporales, es menester confesar que el camino de la salvación, tan estrecho ya, lo sería todavía más. No habría ya más que un solo país que siguiera esta senda, y todo lo restante de la tierra se hallaría obligado a seguir a sus príncipes en la vía de la perdición. Lo que hay de más absurdo todavía, y que concuerda malísimamente con la idea de una divinidad, es que los hombres deberían su felicidad o eterna desdicha a los lugares de su nacimiento” (J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, p. 391).

reconoce que cada forma de culto es, según quien la profesa, el mejor modo posible de agradar a Dios) y que, en consecuencia, aquellos príncipes cometerían un sinsentido al pretender imponer cada uno su propia religión entre sus súbditos, puesto que los obligarían a practicar algo que podría ser equivocado, haciendo que la salvación eterna quedase determinada por el lugar de nacimiento y no por la fe.

Ahora bien, en la segunda parte de su argumento político Locke estableció los límites de la autoridad eclesiástica partiendo de la siguiente definición del concepto Iglesia: “*Una sociedad de hombres que se juntan voluntariamente para servir a Dios en público, y tributarle el culto que juzgan serle agradable, y propio para hacerles conseguir la salvación*”<sup>118</sup>.

El filósofo pensaba que la Iglesia es voluntaria porque nadie es miembro por nacimiento, pues de serlo así la afiliación religiosa tendría que entenderse como un cierto determinismo heredado de nuestros padres. Además, la única cosa que ata a un hombre a una Iglesia dijo Locke, es la ‘esperanza de la salvación’, por lo que éste es plenamente libre de dejarla atrás en el momento que así lo considere.

En cuanto a la autoridad y de las leyes dentro de una Iglesia, Locke reconoció que estas son necesarias en el sentido de que evitan el desorden y permiten establecer cosas cómo dónde y cuándo han de reunirse:

No hay, digo Iglesia o cuerpo ninguno, que pueda durar por mucho tiempo, si no está gobernada por algunas leyes, y si todos los individuos no consienten en la observancia de algún orden. Es menester convenir en el lugar y tiempo de las juntas; establecer estatutos para admitir o excluir a algunos individuos: no debe omitirse tampoco la distinción de los oficios, ni la regularidad en la dirección de los negocios, ni cosa ninguna de cuanto concierne al decoro y demás cosas de esta naturaleza.<sup>119</sup>

Ahora bien, teniendo en cuenta que la Iglesia es una asociación de pertenencia voluntaria y que “el derecho de hacer leyes no puede pertenecer más que a la sociedad misma, o a lo menos a los que ella autoriza de común acuerdo para ocuparse de esto, que es lo mismo”<sup>120</sup>, Locke consideró

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 392

<sup>119</sup> *Ídem.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 393

que también dentro de la religión el poder reside en la comunidad, incluso cuando exista un representante designado (pues, ¿quién lo ha nombrado sino la comunidad misma?).

Por otro lado, el filósofo consideró injustificado que las sociedades religiosas emprendan persecuciones, puesto que éstas tienen como fin el servir a Dios y alcanzar la vida eterna y no los bienes exteriores (que están bajo la jurisdicción del magistrado).

Además, la ejecución de las leyes eclesiásticas tiene como límite la excomunión, esto es, la separación de un individuo de la comunidad; pero esto nunca ha de llevarse a cabo por medio de insultos o de violencia contra el cuerpo o los bienes de la persona excomulgada, ya que la ejecución de la fuerza únicamente compete a la autoridad civil: “Si un hombre se desvía del camino recto, es una desgracia para él, y no un perjuicio para nosotros; y no debemos despojarle de los bienes de esta vida a causa de que le suponemos desdichado en la venidera”<sup>121</sup>.

Asimismo, las iglesias están obligadas a tolerarse entre sí, pues cada una es ortodoxa respecto de las otras y ninguna puede ser investida con poder civil alguno. En cuanto a los empleados de las Iglesias (“*que se distinguen de los demás hombres, que les agrada llamar seglares, por los títulos de Obispos, Diáconos, Ministros o cualesquiera otros parecidos nombres*”<sup>122</sup>), la tolerancia exige que su autoridad permanezca dentro de los límites de la Iglesia y nunca interfiera en asuntos civiles, además han de buscar instruir a los pueblos en la paz y amistad con los demás hombres para que de este modo exista la tolerancia.

Ahora bien, pasando a los límites que Locke estableció para el poder civil en materia religiosa, el primer punto que dejó claro es que el magistrado no tiene ningún deber de encaminar a sus súbditos en aquello que él considere como una verdadera religión:

Si ha de decirse la verdad, el nacimiento hace superiores en autoridad a los príncipes con respecto a los demás hombres; pero son iguales por naturaleza: y el derecho o arte de gobernar a las naciones no lleva consigo el conocimiento cierto de las otras cosas, y mucho menos el de la verdadera religión.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 396

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 398

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 402

Por otro lado, en términos de la búsqueda de la vida eterna, un súbdito nunca debería seguir a un príncipe, incluso cuando éste pareciera tener la razón, puesto que en la otra vida resultaría imposible el reparar cualquier daño ocasionado: “por más celo que intentemos manifestar en la salvación de los hombres, no podemos precisarlos jamás a salvarse a pesar suyo; y, en resumidas cuentas, convendrá siempre acabar abandonándolos a su propia conciencia”<sup>124</sup>.

Lo que sí es deber del magistrado es tolerar a las distintas Iglesias, tanto en lo concerniente al culto exterior como en lo concerniente a la doctrina. En otros términos, el magistrado no ha de interferir en nada concerniente a la religión a menos que exista daño en contra del bienestar público, o bien en contra de la propiedad o vida de los particulares:

La ley no puede impedir a ninguna reunión religiosa, ni a los sacerdotes de secta ninguna, el destinar a un uso santo lo que es permitido a todos los demás súbditos en la vida común y civil. Si uno puede comer pan en su casa, o beber vino, estar sentado o arrodillado, sin que haya delito, el magistrado no puede vedar esta práctica en la Iglesia, aunque el pan y vino se expliquen en ella por los misterios de la fe, y por los ritos del culto divino. Pero cuanto puede ser perjudicial al Estado, y que las leyes prohíben en beneficio común de la sociedad, no debe admitirse en los ritos sagrados de las Iglesias; únicamente es menester cuide bien de no abusar de su autoridad, y de no oprimir la libertad de ninguna Iglesia socolor del bien público.<sup>125</sup>

Nuevamente, Locke insistió en la permanencia del gobierno como el bien más importante a resguardar, y si bien se ha trazado un límite entre Iglesia y Estado, éste puede desdibujarse cuando se trata de proteger el bien público (p. ej. un magistrado tendría la facultad de prohibir la matanza de corderos, incluyendo el sacrificio en sentido religioso, cuando su existencia esté en riesgo y esto suponga, a su vez, un perjuicio para el bienestar común).

En los párrafos posteriores, el filósofo comenzó a concluir su texto examinando algunas cuestiones y objeciones adicionales que pueden presentarse a la doctrina de la tolerancia. Primero, se le presentó la cuestión de la idolatría, es decir, el definir si ésta ha de ser perseguida o tolerada por el magistrado. Locke respondió que, en primera instancia, la idolatría es una idea relativa, que varía de una religión a otra, mismo motivo por el que rechazó que la idolatría deba ser extirpada

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 405

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 409-10



por ser un pecado, pues afirmar una cosa tal daría al magistrado la facultad de usar la espada en contra de cualquier cosa que éste juzgase pecaminosa.

Finalmente, luego de haber examinado las anteriores cuestiones, el filósofo recapituló lo expuesto en el siguiente enunciado: *Que todo consiste en acordar los mismos derechos a todos los ciudadanos de un Estado*<sup>126</sup>. Todos son libres de practicar el culto del modo que mejor les parezca sin que esto suponga perjuicio alguno en su contra. Asimismo, nos recuerda que la llamada autoridad eclesiástica no ha de tener poder alguno sobre los asuntos civiles y que tienen como límite, además, el no conspirar contra el Estado ni refugiar a rebeldes ni delincuentes.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 423 (La cursiva es mía)

## CONCLUSIONES

Lo que hicimos a lo largo de los cuatro capítulos que conforman esta tesina fue hacer una exposición monográfica de los tres conceptos de libertad que fundamentan el pensamiento político de Locke. Así, en el capítulo uno se esbozó el concepto de libertad política, primero, desde la idea de que es posible considerar que Locke es un iusnaturalista moderno, y luego se vio que sus *tratados sobre el gobierno civil* pueden ser entendidos como un texto anti absolutista y anti derecho divino.

Ya entrando a la exposición directa del texto, se hizo notar la necesidad que tuvo el autor por encontrar un nuevo fundamento del poder político, distinto del absolutista, pues éste se basaba en la violencia y la dominación y que para llegar a un fundamento tal, antes hay que analizar el estado de naturaleza.

Se vio que en el estado de naturaleza todos los hombres gozan de la misma libertad y que a la vez existe una ley natural que rige entre todos los seres racionales: nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones. También se ha explicado en qué condiciones Locke justificó la ejecución de la ley natural y, por otro lado, también se explicó que el estado de naturaleza y el estado de guerra no son lo mismo.

Así, cuando la única protección de que gozan los hombres en el estado de naturaleza es la ley natural, que solo es un principio racional, la inseguridad irrumpe y por ello va a dar paso al estado social, es decir, que se establece un convenio por el cual, cediendo su derecho a la ejecución de la ley natural los hombres instituyen una autoridad común que elabora y ejecuta leyes en función del bien público. Pero la conformación de un gobierno no es la negación de los derechos o libertades naturales del hombre, en última instancia lo que los hombres convinieron entregar fue solo capacidad de impartición de justicia por propia mano (ejecución de la ley natural), pero no aquellas libertades de que ya gozaban por naturaleza.

Se explicaron las características del gobierno según Locke: una ley establecida por el consenso común; un juez reconocido, imparcial y con autoridad suficiente que delibere entre lo justo y lo injusto, y un poder suficiente que respalde y sostenga las sentencias cuando éstas sean justas.

Se aclaró que para el filósofo la base del poder político es el consentimiento mutuo que se da entre los individuos para someterse a un gobierno común y que por lo tanto, la comunidad es en última instancia el repositorio del poder y por tanto tiene la facultad de revocar un mal gobierno.

En el capítulo dos se revisó el concepto de libertad económica a partir de la idea de propiedad y de dinero. Para llevar esto a cabo primero se explicó que, para Locke, el mundo por naturaleza no se encuentra repartido en iguales proporciones ni pertenece únicamente a un solo monarca universal. Él se interesó por derrumbar el fundamento divino también en lo económico y no solo en lo político.

Así, ante la pregunta de qué es aquello por lo cual puede decirse que un hombre es dueño de algo es el trabajo, el cual es para Locke el primer derecho de propiedad del que puede hablarse. Se abordó el concepto de restricción de suficiencia, esto es, que en el estado pre dinerario la propiedad está limitada por el principio de no acumular más de lo que cada quien es capaz de consumir para su propio sustento antes de que los bienes de la naturaleza se descompongan inútilmente.

Asimismo, se vio cómo Locke fue avanzando en su exposición hacia formas más desarrolladas de apropiación como las parcelas de tierra y se preguntó de qué manera se da el hecho de que en el mundo real hay quienes poseen grandes extensiones de tierra y quienes no poseen nada ¿Cómo sería sensato parcelar más tierra de la que un hombre necesitaría para su propia subsistencia? Aquel que se apropia de una parcela no solamente lo hace en beneficio propio, sino que a su vez beneficia a la humanidad entera y el incremento poblacional explica el incremento sobre la apropiación y explotación de la tierra, es decir, para Locke la tierra por sí misma no tiene un valor considerable, pero puede llegar a tenerlo con la aplicación del trabajo humano.

Se explicó que incluso antes del dinero, para el filósofo el trabajo es la medida de valor presente en las cosas, es decir, que antes de ponerles un valor monetario a las cosas podemos medirlas en horas de trabajo pero sobre todo podemos entender que sin el trabajo humano ni el pan ni las vasijas ni las botas de cuero y etcétera serían lo que son; sin la aplicación del trabajo no serían sino un montón de materiales en simple estado natural.

Sin embargo, por convenio, los hombres establecieron el dinero, es decir algo raro e imperecedero que permitió la acumulación sin restricciones, dando paso a una nueva etapa en el desarrollo social, la dineraria. Además, no es el derecho natural el que regula la cantidad de

propiedad que cada uno posee, sino que lo es el dinero, lo que explica en cierto modo el origen de la desigualdad como falta de dinero. Así, se vio cómo para Locke el primer contrato o convenio que se dio entre el género humano fue la introducción del dinero y el segundo el establecimiento del poder político.

En el tercer capítulo se expuso el concepto de libertad religiosa a partir del primer trabajo sobre la tolerancia de Locke, el *Ensayo sobre la tolerancia*. Vimos que la finalidad con que el filósofo hizo el *Ensayo* fue establecer los límites entre religión y gobierno; además de que buscó plantear una propuesta intermedia entre dos visiones opuestas de la política, tiranía y anarquía. Asimismo, se expuso la diferenciación de los distintos niveles de tolerancia, por medio de la clasificación de las acciones y opiniones humanas para llegar así a establecer cuáles son los deberes del magistrado en función de la tolerancia.

El culto religioso es objeto de tolerancia ilimitada; las opiniones o principios prácticos tienen un derecho limitado a la tolerancia en la medida en que no tiendan a perturbar al Estado o no causen más desventajas que ventajas a la comunidad; hay creencias que asumidas como un conjunto pueden ser nocivas para la sociedad (como las de los católicos, a quienes Locke denominó a lo largo de su texto como ‘los papistas’).

En cuanto a las dos grandes preguntas que Locke buscó atender, es decir: ¿Es la tolerancia o es la imposición la vía más fácil para garantizar la seguridad y la paz? ¿Cuál es la eficacia que pueden llegar a tener la fuerza y la severidad para alterar las creencias de la humanidad? Se ha visto que la imposición no es la vía para garantizar ni la seguridad ni la paz y que la fuerza nunca podrá modificar las creencias de una persona, porque, aunque se le obligara a ésta a jurar que ya no cree más en su propio Dios, en lo más íntimo de su alma podrá albergar la creencia que prefiera sin que el hierro pueda cambiarlo. Por eso Locke apostaba más a un convencimiento amistoso antes que a la violencia por motivos religiosos.

En el cuarto y último capítulo, continuamos analizando el concepto de libertad religiosa a través del tema de la tolerancia, pero ahora en la *Carta sobre la tolerancia* en la que Locke se interesó por atender el problema que la división entre las diferentes sectas supone para la paz, ya que el hecho de que las diferentes sectas constantemente busquen dominar sobre las otras no puede tener consecuencias positivas para nadie; el texto tiene dos partes o argumentos: 1) *argumento teológico*: que la tolerancia es distintiva de la verdadera Iglesia, el cristianismo no puede ser

transmitido por medio de la violencia, ¿por qué eres intolerante con otras sectas pero toleras el vicio entre tus seguidores?, la intolerancia proviene del ansia de dominar y no del amor o la benevolencia y que aquellos cristianos que persiguen a otros grupos basados en la supuesta ortodoxia de su fe no son verdaderos cristianos; por otro lado, en su 2) *argumento político*: Locke delimitó lo que entendía por Estado, y estableció que la jurisdicción del magistrado se limita los bienes temporales y el límite de la autoridad civil es su conservación. En otros términos, el magistrado no tiene ningún deber de encaminar a sus súbditos en aquello que él considere como una verdadera religión, lo que sí debe hacer un magistrado es tolerar a las distintas Iglesias en el culto exterior y en la doctrina. Sin embargo, todavía el bien más importante que resguardar es la permanencia del gobierno y el límite entre Iglesia y Estado puede desdibujarse si se trata de proteger el bien público.

En la segunda parte de este argumento, Locke planteó su definición de Iglesia: “*Una sociedad de hombres que se juntan voluntariamente para servir a Dios en público, y tributarle el culto que juzgan serle agradable, y propio para hacerles conseguir la salvación*”<sup>127</sup>, la Iglesia es voluntaria y nadie es miembro por nacimiento, sí son necesarias las leyes y la autoridad dentro de una Iglesia, pero el poder reside en la comunidad incluso cuando ésta hubiese ya designado un representante, el fin de una sociedad religiosa es servir a Dios y alcanzar la vida eterna, no la persecución ni los bienes exteriores, el límite de la ejecución de una ley eclesiástica es la excomunión, las iglesias están obligadas a tolerarse entre sí y no pueden ser investidas de poder civil alguno.

Luego de haber examinado los tres diferentes conceptos de libertad en la obra de John Locke, el lector cuenta con una visión integral de su pensamiento político. Comúnmente cuando se refiere al pensamiento político de este autor, la atención sólo se centra en la cuestión del estado de naturaleza y el pacto social que se da entre los individuos para establecer un gobierno. Sin embargo, aquí se han presentado, además de dicha cuestión tan importante, también los conceptos de propiedad y de dinero, así como sus argumentos principales a favor de la tolerancia religiosa. Así, es posible contar con una idea más amplia de cuál es el papel que el gobierno tiene que desempeñar, pues como vimos, una característica importantísima del gobierno es la de legislar en

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 392

favor del bienestar común y el aseguramiento de la libertad de todos los individuos, política, económica y religiosa.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Locke

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (Edmundo O’Gorman, trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_, *Complete Works in Ten Volumes*. USA, Cosimo Classics, 2008.

\_\_\_\_\_, “Ensayo sobre la tolerancia” y “Carta sobre la tolerancia”, en *Ensayo sobre el entendimiento humano, Segundo tratado sobre el gobierno, Escritos de tolerancia*, trad. de Amando Lázaro Ros. Madrid, Gredos, 2015. (Col. Grandes Pensadores).

\_\_\_\_\_, “Segundo tratado sobre el Gobierno”, en *Ensayo sobre el entendimiento humano, Segundo tratado sobre el gobierno, Escritos de tolerancia*, trad. de Amando Lázaro Ros. Madrid, Gredos, 2015. (Col. Grandes Pensadores).

### Bibliografía secundaria

Bobbio, Norberto, “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (Fernández Santillán, J., trad.), México, Grijalbo, 1985.

Chen, Selina, “Locke’s Political Arguments for Toleration”, en *History of Political Thought*, vol. 19, no. 2, pp. 167-185. Imprint Academic Ltd, 1998.

Chumbita, Joan, “La propiedad privada como condición del ejercicio de los derechos políticos en la obra de John Locke”, en *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

Conti, Gregory, “Lockean toleration and the victim’s perspective”, en *European Journal of Political Theory*, vol. 14(1), pp. 76-97. SAGE, 2015.

Copleston, Frederick. *Historia de la Filosofía* (2ª ed., vol. V, A. Doménech, trad.). Barcelona, Ariel, 1993.

Fernández Santillán, José F. *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política* (M. Bovero, presentación). México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

- García Valenzuela, Víctor Hugo, "Locke: Propiedad y Gobierno", en *Revista de Historia*, vols. 9-10, pp. 31-40. Universidad de Chile, 1999-2000.
- Goldwin, Robert A., "John Locke", en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política* (10ª reimpresión, García Urriza, L, Sánchez, D. L., Utrilla, J. J., trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Gronow, Jukka, "John Locke, Adam Smith and Karl Marx's Critique of Private Property", en *The Formation of Marxism*. Leiden, The Netherlands, Brill, 2016
- Hamilton, W. H., "Property. According to Locke", en *The Yale Law Journal*, vol. 41, no. 6, pp. 864-880. The Yale Law Company Inc, 1932.
- Kramer, Matthew H., *John Locke and the Origins of Private Property. Philosophical Explorations of Individualism, Community, and Equality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Layman, Daniel M., "Sufficiency and Freedom in Locke's Theory of Property", en *European Journal of Political Theory*, 17(2), pp.152-173, 2018.
- Martínez García, José Ignacio, "La tolerancia de Locke: Una religión de Estado", en *Derechos y libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, año no. 2, no. 5, pp. 51-64. Universidad Carlos III de Madrid, 1995.
- McPherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Juan-Ramón Capella, trad.). Madrid, Trotta, 2005.
- Montes L., Leonidas, "De la tolerancia, su contexto y una posible relación con el 'nombre general' de propiedad en John Locke", en *Revistas de Ciencia Política*, vol. XXIV, no. 2, pp. 142-158. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2004.
- Murphy, Andrew R., "The Uneasy Relationship between Social Contract Theory and Religious Toleration", en *The Journal of Politics*, vol. 59, no. 2, pp- 368-392. The University of Chicago Press on behalf of the Southern Political Science Association, 1997.



- Nieves Saldaña, María, “Tolerancia religiosa y libertad de expresión en la Inglaterra del siglo XVII: Milton vs. Locke”, en *Historia Constitucional*, no. 21, pp. 695-729. Universidad de Oviedo, 2020.
- Sabine, George Holland, *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Tuckness, Alex, “Locke’s Main Argument for Toleration”, en *Nomos, Toleration and its limits*, vol. 48, pp. 114-138. American Society for Political and Legal Philosophy, 2008.
- Tully, James, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. New York, Cambridge University Press, 2006.
- Uzgalis, William, "John Locke", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2022. URL <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/locke/>
- Varnagy, Tomás, “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, A. A. Borón (comp.), pp. 41-76. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2000.
- Vernon, Richard, “Lockean Toleration: Dialogical not Theological?”, en *Political studies*, vol. 61, pp. 215-230. Political Studies Association, 2013.