

**John Locke, *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (edición de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux), Madrid, Biblioteca Nueva, colección Clásicos del pensamiento, 2011.
ISBN: 978-84-9940-231-4**

Publicar notas, entradas de diarios, cartas, borradores incompletos y otros manuscritos menores puede ser cuestionable en estos tiempos inflacionarios. Locke fue, además, cauteloso y parco como autor. Publicó de forma anónima y tardía sus textos. Solía revisar los manuscritos mucho antes de decidirse, y los revisaba de nuevo antes de cada re-edición. Nunca le interesó pasar a la historia como polígrafo.

Por si estos argumentos pudieran ocasionar alguna reticencia hacia el volumen que ahora comento, sus editores, Blanca Rodríguez López y Diego Fernández Peychaux, nos recuerdan que el propio autor dejó dicho en su epitafio que para conocerlo no había sino que "interrogar a sus escritos". No es necesaria mayor justificación, ni la hay mejor.

La traducción presente del "Ensayo sobre la tolerancia" (precursor en más de veinte años de la célebre *Carta sobre la tolerancia*) y otros escritos y fragmentos de Locke, incrementa el volumen total de la obra de Locke disponible en castellano, proporciona una más cuidada versión de textos ya traducidos, y añade en todo caso información bibliográfica e histórica valiosa. Los traductores/editores son en exceso modestos al afirmar en la presentación que "es arriesgado sostener que la publicación de estos escritos puede, de algún modo, alterar la comprensión general de la obra de John Locke". Es obvio que estos textos no *revolucionan* la comprensión de la obra de Locke; pero indudablemente sí la *alteran*. Basta con seguir el desarrollo de los estudios sobre Locke para observar cómo el progresivo desvelamiento de estos textos (por ejemplo el descubrimiento y edición de los diarios de sus años en Francia) ha transformado algunas ideas heredadas sobre la intencionalidad de los escritos políticos de Locke.

Antes de ir al contenido del volumen, hay que dejar constancia de su valor como herramienta para el estudio. Las obras mayores de Locke han tenido ediciones críticas en castellano, pero no era el caso con estos fragmentos que tanto han influido en la historiografía e interpretación contemporáneas. Hay que mencionar también que la introducción y las notas de los editores constituyen una excelente iniciación al pensamiento político, ético y religioso de Locke. El aparato crítico, en fin, convierte a este volumen en un instrumento de primer orden para investigadores y estudiantes. Y si se me permite la broma,

ya que vivimos en la exaltación de los textos cortos –el *Twitter*, los *blogs*– rescatar las entradas de diario de un filósofo y consejero político como Locke, es como traer al presente una especie de blog personal. Esos pensamientos “tuiteados” por el autor a la posteridad –muchas veces, seguro, al calor de una discusión, una sugerencia, o una noticia recién recibida– pueden dar juego en las aulas universitarias actuales, que difícilmente soportan textos muy largos, no digamos tratados filosóficos. Lejos de tratarse de textos que, por breves, pudieran considerarse fragmentarios, o sólo para especialistas, muchos de ellos son más bien resúmenes de ideas clave de Locke sobre temas como religión y tolerancia, resistencia al poder, o fundamento de la obligación moral. Varios de ellos permiten un jugoso comentario y algunos, como el curiosísimo “Ensayo sobre la Ley de pobres”, de modo ameno y aleccionador, no sólo para estudiantes de filosofía, sino también de historia, economía, psicología o antropología.

Hay que felicitar además a los autores y la editorial, Biblioteca Nueva, por la selección y por el cuidado en la edición. Locke era realmente peculiar, en ocasiones bastante idiosincrático, en su uso del inglés. Y algunos de los textos traducidos no eran posiblemente más que notas para sí mismo, con lo que abundan en sobreentendidos, carecen de estilo, y no recibieron corrección alguna.

A cambio del trabajo exigido por esta circunstancia, la obra transmite la frescura y simplicidad, a veces las contradicciones sin depurar, de las ocurrencias originales. Un mérito indudable de los tenaces traductores.

Por lo que respecta a su contenido, el libro consta de dos escritos que podemos calificar como “mayores”: el “Ensayo sobre la tolerancia” que abre la selección, y el “Ensayo sobre la Ley de pobres” que la cierra. Ambos están muy vinculados al momento social y político que Locke vive y en el que en parte interviene, primero como consejero y amigo de su protector, Lord Ashley (luego Conde, o *Earl* de Shaftesbury), y después directamente, al ser nombrado, en 1696, miembro del “Consejo de comercio y plantaciones” (*Council for Trade and Plantations*).

El resto de los textos no tienen en principio una connotación política tan directa, ni la entidad de los mencionados. No obstante, su datación ayuda a entender cómo el proceso intelectual de Locke estuvo influido por los vaivenes políticos en su país –que lo obligaron, no olvidemos, a catorce años de exilio– tanto como por sus propias convicciones religiosas y políticas. La crítica ha puesto de manifiesto cómo los diarios y notas de Locke ayudan principalmente a entender la composición de los *Tratados sobre el gobierno civil* y a completar sus ideas sobre la ética, que tienen un papel relativamente menor tanto en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* como en los escritos políticos.

De los escritos que he descrito como “mayores”, el “Ensayo sobre la tolerancia” es filosóficamente más relevante. El texto sobre la ley de pobres no nos ilumina tanto sobre el pensamiento de Locke como sobre las costumbres y la realidad socio-económica en la Inglaterra de finales del siglo XVII. Se me permitirá no detenerme demasiado en el mismo. Baste decir que, para haber pasado a la historia como el padre del liberalismo, Locke ofrece recomendaciones brutalmente paternalistas en relación a los pobres. La clave, naturalmente, es que si bien su visión del poder político está asentada sobre las ideas de consentimiento y derechos individuales, su visión moral general es la de un calvinista de formación escolástica, para quien el bien común es la razón de ser de los gobiernos y la fuente de legitimidad de sus acciones. El bien común exige que todas las personas contribuyan con su esfuerzo a la riqueza del Estado; mientras que los pobres y vagabundos representan únicamente una carga para los demás, debido a las legítimas obligaciones de socorro o caridad que generan. Así pues, las recomendaciones de Locke son estrictas: el papel de los magistrados es disponer lo necesario para que tales personas, sean hombres, mujeres o niños, trabajen o sean educados para hacerlo, por las buenas o por las malas (con azotes si es necesario), a cambio de un salario o sin él, y en caso de rebeldía, sean enviados a servir en la flota de Su Majestad, o deportados.

Mas son, como decía, el “Ensayo sobre la tolerancia”, junto con los fragmentos sobre economía, autoridad, obligación política, lealtad, y moralidad, los que merecen una atención detenida.

Quizá las mayores novedades que se deducen de los textos aquí recogidos tienen que ver con la teoría moral. En cuestiones políticas, como la obediencia a la autoridad, los límites del poder, la tolerancia religiosa y otras similares, los textos nos permiten sobre todo reconocer ciertas ideas clave de Locke en sus primeras formulaciones, así como la fuente de algunas de las contradicciones que se han señalado en sus obras. En coherencia con esto, voy a dejar primero algunos apuntes sobre el contenido político de los textos, para centrarme luego en lo relacionado con la teoría moral.

El “Ensayo sobre la tolerancia” muestra por primera vez las ideas que luego harían famoso al Locke abogado de la tolerancia religiosa y la libertad de credo en sus “Cartas”. Al parecer, este ensayo, que supone una revisión de las ortodoxas y escolásticas posiciones reflejadas en *Two Tracts on Government*, está compuesto tras el viaje que realiza Locke al continente, como secretario de Sir Walter Vane, enviado para una misión diplomática ante el Elector de Brandemburgo. Federico Guillermo I de Brandemburgo, fundador de hecho del reino de Prusia, había

iniciado una política que permitió la convivencia, en el norte de Alemania, de miembros de diversas confesiones protestantes. Locke debió contemplar el envidiable progreso y paz de que gozaban en aquel momento las tierras que visitó (parte de lo que hoy es Holanda, Valonia, y Renania del Norte-Westfalia). Su espíritu pragmático comenzó a buscar la justificación racional para la tolerancia religiosa, un estado que, unido a la libertad de comercio, tal como se practicaba en Holanda, manifiestamente proporcionaba mayores beneficios al reino. Naturalmente, Inglaterra no era un pequeño condado de artesanos protestantes protegidos por un Señor calvinista, como los que observó Locke en Alemania, sino uno de los grandes reinos de Europa, cuyo monarca era a la vez cabeza de la iglesia nacional, en incierta guerra semi-permanente con las monarquías católicas apoyadas por el Papado. El enfoque de Locke es, por tanto, oblicuo. El "Ensayo sobre la tolerancia" no es tanto un alegato a favor de la libertad religiosa, como una reflexión sobre la naturaleza del legítimo poder del soberano, sus límites, y el mejor modo de ejercerlo en beneficio del reino.

El modo de defender la libertad de conciencia y culto de los "fanáticos" (los protestantes no anglicanos) y a la vez justificar la persecución de los católicos, es excluir completamente de las competencias del gobierno civil los asuntos de fe. El bien que cada uno pueda lograr para su alma en otro mundo no concierne al gobernante de éste, cuya esfera se limita a lo que podemos esperar mientras vivimos. Locke aplica categorías de análisis que anticipan los argumentos utilitaristas. La tolerancia se justifica por un cálculo de costes y beneficios probables: el magistrado civil no puede tener certeza de estar ayudando a la salvación de las almas con sus decretos, y si por ventura yerra, puede hacer un mal infinito al impedir la salvación de los verdaderos fieles.

Al centrar la esfera de acción del magistrado civil exclusivamente en el bienestar terrenal, Locke pone las bases de su pensamiento futuro, que es el germen a su vez de toda la tradición liberal moderna. La única justificación del poder es el bien para la comunidad, la defensa de los bienes materiales de sus miembros –lo que llama en general "propiedades", y que incluye la vida, el cuerpo, la salud y las posesiones– en la medida en que forman parte de la *Commonwealth*, la comunidad de bienes y personas que conforma el Estado.

Este anticipo de la tradición utilitarista aparece también, por cierto, en la propia concepción de la tolerancia, que puede juzgarse por estas palabras: "incluso en las cosas de este mundo, sobre las cuales el magistrado tiene autoridad, nunca hace más de lo que concierne al bien público, y sería injusto si impusiera a los hombres la vigilancia de sus asuntos civiles privados, o los obligase a la persecución de sus propios

intereses privados; *sino que sólo los protege de ser invadidos e injuriados por otros* (lo cual es una tolerancia perfecta)” (cursiva mía). Aquí, si bien el fundamento de la no-intromisión todavía está lejos de la concepción individualista de Mill, ya se prefigura el terso principio del daño, al señalar que el “interés privado” no es justificación de ninguna obligación civil.

Hay que señalar una cautela, sin embargo: la apelación al bien público carece todavía de las connotaciones que adquiere en Bentham. Locke es deudor de la tradición escolástica, y eso aparece con claridad en los escritos anteriores a la década de 1680. Si su visión del bien público hubiese ido un paso más allá, si lo hubiese concebido como compuesto del bien, o felicidad, de cada uno de los individuos, entonces posiblemente habría sido capaz de elaborar una ética sistemática –increíblemente adelantada a su tiempo e incoherente con su visión calvinista de la virtud, claro. Si Locke no logró construir tal ética sistemática fue porque no había salido de la constelación escolástica en que el bien público se identifica con la prosperidad del reino como un todo; y éste todavía se define como una comunidad natural cuya cabeza es el soberano. Locke rechaza, al menos a la altura de 1667, el tipo de individualismo metodológico que Hobbes introdujo en Filosofía Política.

Tampoco se había formado en esa época la idea de derechos individuales con que solemos caracterizar la posición del Locke de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*. En el “Ensayo sobre la tolerancia” llega a decir que el magistrado puede ordenar *cualquier* modo de transmisión de la propiedad que, siendo equitativo y universal, le parezca mejor. Esta tesis se sigue de la idea de que el magistrado tiene un campo de acción civil en que el bien del estado es la única medida de su legitimidad.

Los textos de Locke de esta época dejaban, por tanto, varios cabos sueltos. Así es de modo literal, ya que el “Ensayo sobre la tolerancia” termina con un catálogo de asuntos que el autor “no puede tratar en ese momento”. La concepción del bien común y la limitación del poder civil en asuntos de religión parece que debería conducir a una visión convencional, laica, de los derechos civiles individuales. Sin embargo, como sabemos, Locke defiende en sus obras más maduras el carácter natural de los derechos (y poderes políticos) individuales. El magistrado civil, y la propia comunidad política, no tiene como misión establecer derechos, sino proteger y regular los derechos que los individuos ya poseen por el hecho de ser criaturas de Dios y miembros de su pueblo, que es único y comprende toda la humanidad.

Schneewind ha argumentado, en cierto modo frente a la tesis clásica de MacPherson, que las conclusiones de Locke se derivan de sus convic-

ciones calvinistas y su adhesión a la teoría del derecho natural y la obligación de Grocio. También Rodríguez López y Fernández Peychaux destacan el "individualismo calvinista" de Locke frente a su supuesto "individualismo posesivo" como clave para interpretar las ideas expuestas en estos textos escritos entre 1667 y 1690. De hecho, la crítica ha desacreditado las viejas interpretaciones sobre el objetivo puramente legitimador de los escritos políticos de Locke publicados después de la revolución inglesa de 1688.

Todo esto hace que sea especialmente interesante leer las ideas de Locke sobre el origen de la obligación moral. Su esquema político maduro evoluciona desde el escolasticismo hacia una visión individualista del derecho natural. Y ese derecho natural es parte de la estructura moral de los seres humanos: una auténtica ley (obligatoria), y no una mera recomendación de prudencia en la que basar las convenciones civiles para la convivencia. Si esto es así, ¿por qué no escribió Locke un tratado sistemático de ética, que estableciese bases firmes para la obligación moral, que serían a su vez el cimiento de la obligación política y la justificación moral del poder soberano?

Parte de la respuesta podemos encontrarla en algunos fragmentos sobre moralidad, ética y obligación recogidos en este volumen.

El interés de tales fragmentos puede resumirse en que muestran de una manera evidente que Locke no pudo resolver satisfactoriamente la incoherencia –puesta de manifiesto por Schneewind– que le planteaba su compromiso teísta y calvinista en conjunción con unas ideas sobre el fundamento de la moralidad basadas en el hedonismo empirista de Gassendi. El hedonismo empirista (las alusiones al placer y el dolor son elocuentes) aparece por doquier. Sin embargo, por otro lado, la fidelidad al credo cristiano puritano se deja ver en su desigual tratamiento del catolicismo frente a los "fanáticos": Locke encuentra argumentos persuasivos para tolerar todas las confesiones protestantes, pero halla fácilmente un contra-argumento o cautela para no tolerar a los católicos. Esa fidelidad teísta era más coherente con la idea de Grocio sobre la obligación y ambas premisas conducen a que el discurso empirista sobre el placer quede complementado con una teoría de la obligación basada en la intervención *necesaria* de un legislador supremo con poder para castigar. Así escapa Locke de un hedonismo ético, pero al precio de poner en riesgo también su empirismo, y condenado a una incoherencia entre su filosofía teórica y práctica.

Algunos textos de este libro muestran, incluso a través de textos incluidos y borrados, cómo Locke fue consciente de las consecuencias (para él indeseadas) de abrazar el empirismo al estilo de Gassendi. Y

cómo intentó solucionarlo con un expediente vagamente tomista que claramente es un parche en su teoría moral.

Para Locke, la experiencia es suficiente para informarnos de qué acciones, o caracteres, son virtuosos. Pero esto es poco más que una clasificación de acciones, normas o criterios, que no podría convertir a sus principios en obligatorios. La obligatoriedad procede de reconocer que, además del eventual placer (físico o espiritual) que llevan anexo estas acciones, por así decir, como indicación para que nuestro intelecto las reconozca como buenas, estas acciones están de acuerdo con una ley natural que sólo puede ser resultado de la voluntad de un legislador supremo con poder para castigar su incumplimiento. Aquí, todo discurso filosófico concluye. Locke se limita a repetir que esto es evidente para todo el que observe la naturaleza. El texto titulado "De la ética en general", fechado en 1686 es una de las expresiones más elaboradas en este sentido. Otros, como "Obligación de las leyes penales", o "Ley de la Naturaleza", de la década de 1670, contienen también elementos de esta interpretación. Tanto en relación con temas jurídicos, como morales, se desliza la idea de que hay un elemento de fe inevitable a la hora de abordar los primeros principios de filosofía práctica. Expresamente lo afirma así en el fragmento titulado "Fe y razón", donde reconoce que incluso la naturaleza de la voluntad (la humana y la divina, hay que entender) escapa al estudio empírico y, por tanto, es terreno para la fe.

En "De la ética en general" se muestran nítidamente las grandes contradicciones contenidas en el pensamiento práctico de Locke. El texto trata de cohonestar las ideas eudaimonistas de origen escolástico, interpretadas de modo empirista (definiendo el bien y el mal natural), con la autoridad divina como fuente última de obligación y, por tanto, excluyendo la certeza empírica. Escribe Locke, por ejemplo (p. 162): "estas nociones o estándares de nuestras acciones, [...] dependen de algo que está fuera de nosotros y por tanto no se hicieron por nosotros sino para nosotros, son las normas establecidas para nuestras acciones por la voluntad declarada o las leyes de otro, quien tiene poder para castigar nuestras aberraciones. Estas son propia y verdaderamente las normas del bien y del mal..." y continúa en el párrafo siguiente (p. 163): "pero como no podemos llegar al conocimiento de estas normas sin, en primer lugar, dar a conocer un legislador para toda la humanidad, con el poder y la voluntad de premiar y castigar y, en segundo lugar, sin mostrar cómo ha declarado su voluntad y su ley, entonces, en este momento sólo debo suponer esta norma, hasta que pueda hablar en un lugar más adecuado de estas cosas, *viz.* Dios y la ley de la naturaleza."

Prescindir de la certeza empírica implica, para Locke prescindir de todo acceso racional a la fuente de la ley natural (o fundamento de la obli-

gación), con lo que su posición es puramente voluntarista. La filosofía moral de Locke le abocaría a una empresa teológica. La obligación moral depende en última instancia de poder probar que hay un Dios creador y omnipotente. Locke abandona este proyecto y deja un flanco abierto en su teoría política. Estos fragmentos inacabados muestran exactamente hasta dónde llegaron sus reflexiones y por qué se detuvieron allí.

En definitiva, la obra preparada por Blanca Rodríguez y Diego Fernández Peychaux será ya imprescindible para quien desee estudiar el pensamiento de Locke escribiendo y trabajando en castellano. Aporta claves interpretativas necesarias para entender parte de la historiografía más reciente y poder discutirla. Y nos abre a los lectores de español una época entera (las décadas de 1660 a 1690) en el desarrollo de las ideas de esta figura clave de la filosofía y la política modernas.

Pedro Francés Gómez

Filosofía Moral, Universidad de Granada