

JOHN LOCKE, LA LEY NATURAL Y EL CATOLICISMO

Juan Fernando Segovia

1. Introducción

En nuestros días, dentro del ambiente intelectual católico, hay una apreciación positiva de los aportes de John Locke (1632-1704) en el campo de las teorías morales, jurídicas y políticas. Esta valoración se afirma por el aporte del escritor inglés en el terreno de la ley natural y de los derechos humanos, sin tener en cuenta, generalmente, los presupuestos, los fundamentos y sus consecuencias. De ello resulta que se quieren hacer pasar por buenas las enseñanzas de Locke porque serían compatibles con las de la Iglesia Católica y de sus más sabios doctores, como Santo Tomás de Aquino. En este trabajo intentamos demostrar lo contrario: la absoluta incompatibilidad entre Locke y el catolicismo, centrándonos en la concepción de la ley natural, pues los derechos naturales, en la teoría lockeana, no son sino un componente o corolario de aquélla.

2. Locke y el iusnaturalismo clásico

Es casi un lugar común sostener que Locke es un continuador de la tradición clásica (antigua y cristiana) (1) y esco-

(1) La tesis de Locke iusnaturalista clásico ha sido repetida hasta el hartazgo. Puede verse, en este sentido, Richard I. AARON, *John Locke*, 2.^a ed., Londres, Oxford at Clarendon Press, 1965, págs. 271-272; James O. HANCEY, «John Locke and the law of nature», *Political Theory*, vol. 4, núm. 4 (1976), págs. 439-440; David C. SNYDER, «Faith and reason in Locke's *Essays*», *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, núm. 2 (1986), págs. 197-213 (lo considera casi un tomista); James TULLY, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pág. 300; Samuel ZINAICH, «The internal coherency of Locke's moral views in the *Questions concerning the law of nature*», *Interpretation*, vol. 29, núm. 1 (2001), págs. 55-73; etc.

lástica (católica) (2) de la ley natural, aunque esa pertenencia sufra la influencia del protestantismo y del contexto político intelectual del siglo XVII.

Para clarificar el panorama deben tenerse presentes las diversas escuelas y corrientes dentro del iusnaturalismo y el cambio operado por las nuevas doctrinas protestantes. Y en el caso de Locke, además, debe destacarse, una y otra vez, no sólo su anti-escolasticismo sino, sobre todo, su anti-catolicismo (3). En el contexto de la Europa moderna, protestante y anti-católica, Locke ocupa, en la historia de las doctrinas morales, un capítulo esencial, el de la última fase de la lucha entre nominalismo y racionalismo en ética. El empirismo –que en Locke hace referencia al modo de conocer del hombre–, y el voluntarismo –que es para Locke indicador del poder divino–, se combinan en su teoría moral para balancear imperfectamente la experiencia del placer y del dolor con la ley divina natural, y ajustar la propia sensación con la voluntad superior.

Y esto tiene consecuencias para la ley natural. Locke proporciona, desde esta perspectiva, al menos dos líneas de

(2) Hay varios estudios católicos complacientes con Locke, como los de Javier BONILLA SAUS, «La ley natural en Locke», *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 20, núm. 1 (2011), págs. 147-164; Jerry GAELA ESPERANZA, *John Locke and the natural law. Yesterday and today: a critical analysis*, extracto de tesis doctoral, Pamplona, 2006; Joaquín MIGLIORE, «John Locke y el problema de la ley natural», *Libertas*, núm. 32 (2000), págs. 185-224 (en http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/12_8_Migliore.pdf); Leopoldo PRIETO LÓPEZ, «Ley natural, fundamento del orden político en John Locke. A propósito de una sugerencia de Benedicto XVI», *Toletiana*, núm. 18 (2008), págs. 289-300; y del mismo, «La ley natural y el orden político en Locke», *Revista Española de Teología*, núm. 69 (2009), págs. 383-439. La malinterpretación, en la mayoría de los casos, muestra la actual deriva del pensamiento católico al liberalismo.

(3) John DUNN, *The political thought of John Locke*, Cambridge Cambridge University Press, 1969, págs. 262-267, sostiene que los dos *Tratados sobre el gobierno civil* fueron escritos para defender la libertad de una nación protestante contra las tendencias tiránicas de la ideología de los católicos. Y Richard ASHCRAFT, *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*, Princeton, Princeton University Press, 1986, afirma que Locke, durante toda su vida, nunca dudó que el catolicismo era una doctrina ridícula en teología (pág. 99); consideraba la política católica como una amenaza para Inglaterra (págs. 502-503), de ahí que justificara el uso de la violencia contra los católicos (págs. 100-101).

argumento a su favor: una teológica y otra secular. «El argumento teológico –afirma Hasnas– define la ley de la naturaleza como voluntad de Dios con respecto a la conducta humana, que los seres humanos pueden descubrir por los poderes de la razón que Dios ha impreso en su naturaleza a tal fin» (4). La ley de la naturaleza, bajo este aspecto, requiere probar que Dios existe, que ha creado a los seres humanos esencialmente racionales, que hay un deber de las criaturas de obedecer las órdenes de su Creador y que la razón puede derivar los principios generales de la conducta moral de su conocimiento de las naturalezas humana y divina. Es la versión de los *Essays on the law of nature* (5). Sin embargo, Locke tropezó en más de una ocasión con tales condiciones, no dando una respuesta convincente (6).

El argumento secular, en cambio, agrega Hasnas, «define la ley natural como la ley de la razón que ordena lo que es mejor en atención al interés de la humanidad» (7). Esta es la posición de Locke en los *Two treatises of government* (8).

(4) Cf. John HASNAS, «Toward a theory of empirical natural rights», en Ellen FRANKEL PAUL, Fred D. MILLER, Jr. and Jeffrey PAUL, (ed.), *Natural rights liberalism from Locke to Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pág. 119.

(5) John LOCKE, *Essays on the law of nature* [1664, 1954], ed. de W. von Leyden, Nueva York, Oxford at The Clarendon Press, 1970.

(6) Imposible resulta ocuparnos en detalle de estas dificultades, por lo que remitimos a Juan Fernando SEGOVIA, «Las Cuestiones de Locke sobre la ley natural. Examen crítico de sus principales argumentos», *Derecho Público Iberoamericano*, núm. 4 (2014), págs. 167-209.

(7) John HASNAS, «Toward a theory of empirical natural rights», *loc. cit.*, pág. 119.

(8) LOCKE, *Two treatises of government* [1690], London, 1768, II, II, § 6 («and reason, which is that law»); II, V, § 31: los límites de la ley natural al derecho de propiedad son los límites «set by reason»; II, II, § 32: Dios y la razón humana le mandan adueñarse de la tierra; II, VI, § 5: Adán «governs his actions according to the dictates of the law of reason which God had implanted in him»; II, VI, § 57: «The law, that was to govern Adam, was the same that was to govern all his posterity, the law of reason»; II, VIII, § 96: «the law of nature and reason»; II, VIII, § 118: «the law of right reason»; II, XV, § 172: «reason, which God hath given to be the rule betwixt man and man». Y en LOCKE, *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures* [1695], en *The works of John Locke*, Londres, Thomas Tegg, W. Sharpe and Son, G. Offor, G. y J. Robinson, J. Evans and Co., 1823, vol. VII, pág. 11 se reitera la asimilación: «for that this law was the law of reason, or, as it is called, of nature».

Vista desde esta perspectiva, Locke considera que la ley de la naturaleza puede ser derivada formalmente del simple axioma por el cual es irracional tratar desigualmente a seres iguales, puesto que parte de una proposición sustantiva implícita, según la cual todos los seres humanos son de igual valor moral (9). Esto le permite argumentar que el deber de preservar la vida de cualquier hombre supone el igual deber de preservar la vida de todos y, por lo tanto, el deber de preservar la humanidad (10), absteniéndonos de las acciones que perjudiquen la vida, la libertad y la propiedad de otros (11).

Las dificultades aparecen al intentar conciliar ambas concepciones de la ley natural (12). Está claro que aceptada la existencia de la ley natural, ésta no puede ser innata de acuerdo a Locke (13). Sin embargo, para él también es evidente la existencia de un Ser todopoderoso del que todo depende, hasta el punto que, como afirma Aaron, preferiría Locke abandonar el concepto de una ley de la naturaleza en lugar de negar la omnipotencia de Dios. «Dios es la fuente última de la ley [...] Y el único legislador universal es una deidad omnipotente» (14). El inconveniente, pasa por congeniar los dos extremos: la «naturalidad/secularidad»

(9) LOCKE, *Two treatises*, cit., II, II, § 4 (págs. 195-196).

(10) LOCKE, *Two treatises*, cit., II, II, § 6 (pág. 198).

(11) LOCKE, *Two treatises*, cit., II, IX, § 123 (pág. 306).

(12) Como dice John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., pág. 195, ambas líneas de argumentación se conservan en el último Locke, la voluntarista (teológica) y la racionalista (natural o secular). Greg FORSTER, *John Locke's politics of moral consensus*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, pág. 37, a pesar de oponerse a Dunn, confirma este doble pivote de la ley natural en el que la revelación juega el papel de afirmar la existencia de la voluntad omnipotente de Dios, pues si la razón natural ayuda al hombre a conocer el contenido de la ley natural, sólo la revelación puede confirmar su carácter de ley moralmente obligatoria en tanto que impuesta por el poder divino.

(13) Cfr. LOCKE, *Essays on the law of nature*, cit., cap. III, titulado *An lex naturae hominum animis inscribatur? Negatur*. Perenne tesis lockeana, que se reitera, por ejemplo, en LOCKE, *An essay concerning human understanding* [1690], en *The works of John Locke*, cit., I, III, § 4: «no creo que pueda proponerse ni siquiera una regla moral, sin que un hombre pueda exigir justamente una razón, lo que sería perfectamente ridículo y absurdo, si fueran innatas, o al menos de suyo evidentes» (vol. I, págs. 36-37).

(14) Richard I. AARON, *John Locke*, cit., págs. 266-267.

de la ley natural y su origen divino, su «divinidad/eternidad».

En carta a James Tyrell, Locke sugiere una posible transacción: concebir la ley de la naturaleza como «una rama de la ley divina» (15). Nuestra razón puede así percibir qué es bueno para el hombre y obedecer la ley natural; sin embargo, en tanto ley, es obligatoria para el hombre, porque como toda otra ley, es mandato, en este caso divino. En tal sentido, es decir, en el de haber sido impuesta a nosotros por Dios –acota Aaron–, «podemos decir que la ley de la naturaleza es también una ley positiva. Este es el tipo de compromiso que Locke parece favorecer». Aaron sugiere que, examinada desde su costado racionalista («secular»), sin desconocer su origen divino, la ley natural está en perfecta consonancia con la razón humana y que aquélla alcanza hasta donde ésta llega (16). Para esto basta con alegar que Dios, sin dejar de ser libre, no actúa caprichosa sino razonablemente, de acuerdo a la razón (humana) (17).

Pero la solución no es tal, puesto que Locke no examinó –y por lo mismo tampoco resolvió– las dificultades de este planteamiento. De modo que hay que concluir, según Aaron, que la obediencia a la ley moral es debida en razón de que se trata de cumplir la voluntad de Dios, que establece recompensas a la obediencia e impone castigo a la desobediencia; y al hacerlo así, obedecemos también a nuestra naturaleza y tomamos a nuestra razón por guía (18). Para

(15) John W. YOLTON, «Locke on the law of nature», *The Philosophical Review*, vol. 67, núm. 4 (1958), págs. 485-486, cita la carta de Locke a Tyrrell, de 4 de Agosto de 1690. Según Locke, nadie puede negar el derecho de Dios a establecer lo bueno y lo malo para sus creaturas y, en consecuencia, fijar los deberes y los pecados que acarrearán la felicidad o la desgracia en virtud del Todopoderoso. LOCKE, *An essay concerning human understanding* cit., II, XXVIII, § 8 (vol. II, pág. 98).

(16) De modo que, contra la tradición anterior, la ley divinamente revelada (divina positiva), la ley natural y la ley de la razón han sido unificadas, más bien confundidas. Cfr. Greg FORSTER, *John Locke's politics of moral consensus*, cit., pág. 150.

(17) Cfr. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXI, § 49 (vol. I, pág. 269): «Dios mismo no puede elegir lo que no sea bueno; la libertad del Todopoderoso no es un obstáculo a que esté determinado por lo que es mejor».

(18) De hecho, en la carta a Tyrrell, Locke insiste en que para que

esto es indispensable que Locke afirme que nuestra razón es la revelación natural. Y efectivamente lo hace así (19).

La resolución, empero, está lejos de la enseñanza de la doctrina tradicional. Hay una gran distancia entre la tradición cristiana de la ley natural y la voluntarista/racionalista, teológica/secular, de Locke. En principio, porque no acepta que la creatura humana, a imagen de Dios, lleva impresa en su naturaleza la ley moral; y, además, porque reduce Dios a su voluntad, potencia o poder; voluntad que no tiene sino relativo correlato con las tendencias de la naturaleza humana. No puede decirse que Locke preserva la tradición de la ley natural porque difiere de ella en su noción de Dios, en su concepción de la humana naturaleza (20), al igual que en

una ley sea propiamente tal debe provenir de Dios legislador, y no haberlo hecho así habría sido el error de Hobbes.

(19) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., IV, XIX, § 4 (vol. III, pág. 149). La razón es la revelación natural, por medio de la cual el Padre eterno, fuente de la luz y de todo conocimiento, comunica a la humanidad esa porción de verdad que Él ha puesto al alcance de nuestras facultades naturales: la revelación es la razón natural ampliada por un nuevo conjunto de descubrimientos comunicados inmediatamente por Dios, conocimientos que la razón asiente como verdaderos, por los testimonios y pruebas de su origen divino. Por tanto, quien remueve la razón, para dejar sólo la revelación, quita la luz de ambas. Cfr. LOCKE, *Two treatises*, cit., I, IX, § 86 (págs. 101-102); II, V, § 25 (pág. 215). En otras ediciones este numeral es el § 24. Razón y revelación, en ese orden, porque para Locke la razón debe ser guía y juez de la revelación. La misma línea argumental se conserva en *The reasonableness of Christianity*, cit., págs. 142-144, 147, 157. Luego la voz de las Escrituras ratifica lo que razón descubre en sí misma, porque la Biblia no es sino «la voz de la razón confirmada por inspiración» (LOCKE, *Two treatises*, cit., II, V, § 31, pág. 220). Según Steven FORDE, «Natural law, theology, and morality in Locke», *American Journal of Political Science*, vol. 45, núm. 2 (2001), pág. 399, dada la razón, la revelación ha de coincidir con ella, por lo cual se vuelve irrelevante o es mera ratificación de la moral racional. Dios habló al hombre para que se gobierne por sí mismo, «por sus sentidos y su razón» (*Two treatises*, cit., I, IX, § 86, págs. 101-102).

(20) Para Locke las tendencias naturales del hombre son buscar el placer y rehuir del dolor, y no hacen a la moralidad: ésta necesita de un legislador que imponga esas tendencias como obligación y las confirme con premios y castigos. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (vol. I, págs. 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279, y vol. II, pág. 97). Sobre el hedonismo egoísta de Locke, Stephen DARWALL, *The british moralists and the internal «ought»: 1640-1740*, Cambridge, Nueva York y Melbourne, Cambridge University Press, 1995, cap. 6, págs. 149 y sigs.

su concepto de ley (21). Y como es la razón el colador de la revelación, la teología se ha convertido en esclava de la filosofía: *theologiae ancilla philosophia* (22).

3. La filosofía de Locke ante la escolástica católica

Tal es el principal acervo filosófico, jurídico y moral de Locke. De una parte, la definición voluntarista de la ley como acto de la voluntad de legislador (divino, humano) que impone premios y castigos (*vis coactiva*) (23). De la otra, la impenetrabilidad del orden del ser que viene doblemente fundada en el carácter oscuro y oculto de la ley natural (24) y en la inexistencia de ideas innatas en el alma humana (25).

(21) Si se insiste en el carácter voluntarista de la ley natural en Locke, dependiente de la voluntad divina, se debe complementar con la tesis según la cual la razón humana es capaz de acceder a esa voluntad. Ambos aspectos son parte de la misma voluntad divina creadora y no pueden considerarse separadamente. Cfr. Francis OAKLEY, «Locke, natural law and God, again», *History of Political Thought*, vol. XVIII, núm. 4 (1997), págs. 624-651; y W. Randall WARD, «Divine will, natural law and the voluntarism/intellectualism debate in Locke», *History of Political Thought*, vol. XVI, núm. 2 (1995), págs. 208-218.

(22) Es la inversión del supuesto tomasiano, expuesto en *S. Th.*, I, q. 1, a. 5, ad. 2. Así como la revelación pareciera subsumirse en la razón (unificando fe y razón, como dice Greg FORSTER, *John Locke's politics of moral consensus*, cit., pág. 118), así la fe se asemeja a un acto racional de aquiescencia a una verdad superior, «*nothing else but an assent founded on the highest reason*», afirma LOCKE, en *An essay concerning human understanding*, cit., IV, XVI, § 14 (vol. III, pág. 113). La fe es, no una gracia divina, sino el asentimiento de la razón a una verdad extraordinaria que ella ha comprobado como cierta.

(23) John LOCKE, *Essays on the law of nature*, cit., cap. I. En el *Ensayo*, Locke define la ley como el decreto de un legislador supremo que establece recompensas y castigos para su cumplimiento o su inobservancia; en toda ley el elemento esencial es la coacción por la que se premia o castiga, porque lo conveniente (el placer) o lo inconveniente (el dolor) operan natural y espontáneamente, sin necesidad de ley alguna. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXVIII, § 5, 6 (vol. II, pág. 97).

(24) La ley natural «*it is itself unknown and its nature is concealed in darkness*». LOCKE, *Essays on the law of nature*, cit., pág. 137.

(25) Para Locke y el debate a lo largo del siglo XVII en torno a ideas innatas, cfr. Douglas GREENLEE, «Locke and the controversy over innate ideas», *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, núm. 2 (1972), págs. 251-264;

Locke quiere una ley natural sin naturaleza, al menos sin la naturaleza según la entendían los escolásticos (26). Aquí se funda su proyecto empirista de una teoría del conocimiento, acorde con las ideas voluntaristas protestantes de ese entonces (27); y su nominalismo en cuanto a las sustancias reales (28). Se agrega a esto la reducción de la ley natural, del orden moral, a una suerte de minimalismo, al deber/dere-

y Samuel C. RICKLESS, «Locke's polemic against nativism», en Lex NEWMAN (ed.), *Locke's Essay concerning human understanding*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, págs. 33-66.

(26) Como escribe Edward FESER, *Locke*, Oxford, Oneworld, 2007, pág. 165,

(27) Explica Knud HAAKONSEN, «Protestant natural law theory: a general interpretation», en Natalie BENDER y Larry KRASNOFF (ed.), *New essays on the history of autonomy. A collection honoring J. B. Schneewind*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2004, pág. 96, que el rasgo central de las teorías voluntaristas protestantes de la ley natural radica en que la razón humana, contrapuesta a la revelación, no puede acceder a la inteligencia divina sino a través de la experiencia (sensible, se entiende). Es por esto que, como sostiene el mismo autor, el voluntarismo es una filosofía antimetafísica que rechaza la ontología tradicional y la sustituye por la convención (es decir, el nominalismo). Knud HAAKONSEN, «Natural law without metaphysics. The protestant tradition», en Ana Marta GONZÁLEZ (ed.), *Contemporary perspectives on natural law. Natural law as a limiting concept*, Hampshire y Burlington, Ashgate, 2008, pág. 70. Véase Chris THORNHILL, *German political philosophy. The metaphysics of law*, Londres y Nueva York, Routledge, 2007, especialmente la introducción (págs. 1-28) y el cap. 1 (págs. 29-57), que expone el surgimiento de las ideas protestantes sobre la ley en oposición a la doctrina católica representada por el tomismo.

(28) El argumento de Locke sobre esencia nominal es el siguiente. Su empirismo reconoce lo que podría llamarse la constitución interna de las cosas; sin embargo, reforma radicalmente el discurso aristotélico acerca de la sustancia. A pesar de que puede suponerse que las sustancias reales existen, no podemos saberlo; hablamos de las sustancias, pero en nuestro conocimiento sólo podemos producir representaciones convencionales. Lo que llamamos sustancias son, de hecho, inferencias abstractas y variables recogidas de ideas sensoriales particulares. Las cosas se categorizan no por la sustancia real sino por la esencia nominal. Esta teoría, aplicada a la idea de la esencia humana, altera la doctrina sobre lo que constituye al ser humano. Vivimos en la creencia de que la naturaleza ha establecido estrictos límites entre los seres humanos y las otras especies, pero esto no es así: «Los límites de las especies, por los cuales los hombres las clasifican, están hechos por los hombres». LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., III, VI, § 37 (vol. II, pág. 235). Cfr. Edwin MCCANN, «Locke on substance», en Lex NEWMAN (ed.), *Locke's Essay concerning human understanding*, cit., págs. 157-191.

cho de autoconservación y de conservación de la especie (29) –una amputación de las tendencias de la naturaleza humana estudiadas por el Aquinate– y su transformación en una tabla de derechos naturales que, sustituyendo a la ley natural, sirven de viga sostenedora del derecho positivo. Todo lo cual pone a Locke en la órbita del naciente iusnaturalismo racionalista vía su voluntarismo moral, jurídico y político (30).

Es cierto que, en Locke, Dios y el orden natural no han desaparecido, pero se muestran detrás de un vidrio empañado que sólo permite suponerlos como presupuestos del orden moral y político. Locke no sugiere, en ningún momento, que sea nuestra participación racional en la ley divina la fuente de la ley natural, como afirmara Santo Tomás; la ley natural lockeana no persigue el bien común sino más bien el propio; es sólo un límite a nuestras disputas (31). Lo único que de cierto sabe el hombre es que existe una ley natural que prescribe acciones que deben cumplirse (32); que como hombres poseemos el deber/derecho de autoconservarnos y que por ello estamos dotados de derechos naturales. Dios y el orden natural son supuestos necesarios a lo que realmente importa a Locke: entender la

(29) LOCKE, *Two treatises*, cit., II, II, § 6 (págs. 197-198).

(30) En cuanto a la relación entre ley natural y razón es posible advertir en Locke una evolución hacia un marcado escepticismo, que, por la falibilidad de la potencia racional, busca refugio en el Evangelio (*sola Scriptura*), tal como ocurre en *La razonabilidad del cristianismo*. Sin embargo, incluso, bajo el imperio de la voluntad divina, el hombre no está sujeto a ninguna autoridad humana y debe actuar racionalmente, según su razón, regalo de Dios que asemeja el hombre a los ángeles (LOCKE, *Two Treatises*, cit., I, VI, § 58, págs. 65-66). Esta ambivalencia o ambigüedad estraga a las doctrinas protestantes de la ley natural, como señala Knud HAAKONSEN, «Divine/natural law theories in ethics», en Daniel GARBER and Michael AYERS (ed.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, vol. II, pág. 1325.

(31) J. B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press 1998, pág. 143.

(32) La autoridad de Dios para establecer reglas para los seres humanos, que Locke afirma repetidamente, se deriva de su superior sabiduría y de su poder, no de su bondad. «Las recompensas y los castigos de la otra vida, que ha establecido el Todopoderoso, para que se observe su ley, son de suficiente peso para determinar la elección [de los hombres], contra cualquier placer o dolor de esta vida». LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXI, § 70 (vol. I, pág. 286).

ley natural como ley moral de la libertad negativa, esto es, la centralidad de la persona, de la libertad del sujeto. Luego, aquel mínimo de la ley natural –que viene de una teoría reduccionista del conocimiento– concluye en un reduccionismo ético: todo conduce a los derechos subjetivos como centro del cual se irradian los principios y las normas que informarán las instituciones y las leyes.

Una vez puesto a Locke en el cuadro histórico de demolición del derecho natural clásico, entonces se llega a comprender que el oropel escolástico que él exhibe (33) no pasa de un adorno en el dintel de la entrada al derecho natural moderno. Es imposible ubicar a Locke en la misma tradición que engalana Santo Tomás de Aquino sin cojear (34). Un océano de cuatro siglos de desviaciones y errores los distancia irremediabilmente. Poner a Locke como moderno representante de la tradición escolástica o, más genéricamente, de las enseñanzas católicas acerca de la ley natural, prueba el desconocimiento de esa tradición y esa ley para el catolicismo, tanto como se malinterpreta a Locke, forzando una lectura imposible, maridando un absurdo consorcio (35).

Como escribe Zuckert (36), el cartesianismo reformado de Locke contiene una visión no teleológica de la naturaleza (37), una crítica de la doctrina de la sustancia (38), una

(33) Cfr. Édouard KRAKOWSKI, *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*, París, Jouve & Cie. Éditeurs, 1913.

(34) Cuando se dice que «las bases antropológicas de Locke son un claro ejemplo de la existencia de referencias tanto al *tomismo* como al *agustinismo*» (Diego A. FERNÁNDEZ PEYCHEAUX, «La justicia como pretensión política. John Locke entre el medioevo y la modernidad», *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, núm. 5 [2010], pág. 245), se va más allá del error o la torpeza, se cae en la mendacidad.

(35) Léase, para evacuar toda duda, a Michael P. ZUCKERT, «Do natural rights derive from natural law? Aquinas, Hobbes and Locke on natural rights», en *Launching liberalism. On lockean political philosophy*, Lawrence, University Press of Kansas, 2002, págs. 169-200.

(36) Michael P. ZUCKERT, *Launching liberalism*, cit., págs. 15-16.

(37) La naturaleza como fenómeno, como lo externo creado por Dios, es un concepto que se mueve dentro de la dirección de la nueva teología protestante. ZUCKERT, *Launching liberalism*, cit., pág. 190.

(38) Para Locke, el esencialismo escolástico no hace sino confundirnos al momento de conocer las cosas naturales. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., III, III, § 17 (vol. III, pág. 183).

nueva conceptualización de la moral y una nueva teología natural, una novedosa doctrina de la personalidad, etc. La crítica al innatismo lleva a concebir al hombre como un animal moldeable por la disciplina y la ley (39); o, en el mejor de los casos, la noción de *tabula rasa* supone la absoluta libertad del individuo para conocer el mundo a través de la experiencia personal, rechazando tanto el ser de las cosas –fundamento de la ontología clásica– como el saber acerca de ellas –la autoridad y la tradición (40). Cada individuo no sólo tiene el derecho a partir de cero sino que está obligado a ello para no ser esclavo de la tradición (41).

Necesariamente debe Locke rechazar las ideas innatas porque su admisión comportaría conceder que el conocimiento se funda en el ser y en la naturaleza, que la naturaleza tiene un ser dado por Dios y, en consecuencia, que la realidad no se sostiene ni se justifica a sí misma, no es autónoma (42). Más aún, niega también Locke que la naturaleza de las cosas sea causa, siquiera segunda, de la moralidad y la política, sustituyéndola por la voluntad ora humana, ora divina. Luego no existe la conciencia moral, sino que ésta se construye a través del conocimiento sensitivo. La ley natural, que está separada de la naturaleza (43), se vuelve antinatural, irreal.

(39) James TULLY, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, cit., pág. 67.

(40) LOCKE, John, *Essays on the law of nature*, cit. cap. II, descarta «la revelación sobrenatural y divina» porque el conocimiento no viene de la iluminación celestial «sino [de] lo que un hombre que está dotado de entendimiento, razón y sentidos puede investigar y examinar con la ayuda de la naturaleza y de su propia sagacidad». Afirma que «la tradición no es el modo primario y seguro de conocer la ley natural», porque lo que se conoce por tradición «no será lo que nos dicta la razón, sino lo que nos dictan los hombres».

(41) «Nada puede ser tan peligroso, como el establecer principios sin cuestionarlos o examinarlos; especialmente si fuesen concernientes a la moral, que influye en la vida de hombres y confiere una predisposición a todas sus acciones». LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., IV, XII, § 4 (vol. III, pág. 82).

(42) Ernst CASSIRER, *La filosofía de la ilustración*, México, FCE, 1984, pág. 145.

(43) La moral como la política son, para Locke, «modos mixtos», formados arbitrariamente sin correlato con lo existente; no tienen fundamento en la naturaleza. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., III, V, § 3 y 10 (vol. II, págs. 196 y 202-203).

El empirismo epistemológico de Locke es compatible con su racionalismo, tanto como el voluntarismo jurídico es conforme a ese racionalismo, porque la razón es el medio con el que el hombre cuenta para conocer a Dios y su ley, es la vía ordinaria que el hombre posee para distinguir la verdad del error (44). Así es que en Locke se mezclan y conviven una concepción voluntarista de la ley y la moralidad (45) [causa eficiente, en tanto que las causas finales no son cognoscibles (46)]; una versión racionalista de la ley natural como la ley de la humana razón y de la libre voluntad (47);

(44) Lo asentó Locke en su *Diario*, 3 de abril de 1681, en Mario SINA, *Introduzione a Locke*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1982, págs. 52-53.

(45) El fundamento de la moral no está en la bondad intrínseca sino en la voluntad extrínseca. LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., I, III, 6 (vol. I, pág. 38): el verdadero fundamento de la moral sólo se encuentra en la voluntad y la ley de Dios, «que contempla al hombre sumido en tinieblas, que tiene en su mano los premios y castigos y el poder suficiente para hacer rendir cuentas al más orgulloso de los ofensores». Y es así porque el conocimiento intelectual de la naturaleza no dice nada respecto de la verdad moral, sólo habla de cierta tendencia activa a buscar la felicidad. «La naturaleza, confieso, ha puesto en el hombre un deseo de felicidad y una aversión a la desgracia. Son éstos, ciertamente, los principios prácticos innatos, los que (como corresponde a los principios prácticos) continúan operando constantemente e influyen sin cesar en todas nuestras acciones». Tales principios son inclinaciones del apetito hacia el bien, no impresiones de la verdad en el entendimiento. *Ibid.*, I, III, 3 (vol. I, pág. 36)

(46) John LOCKE, *Of ethics in general* [1706], en Lord KING, *The life and letters of John Locke with extracts from his journal and common-place books*, Londres, Henry G. Bohn, 1858, cap. 3, pág. 311, afirma que el bien y el mal morales dependen de la intervención de la voluntad de un agente inteligente y libre que les ha dotado de placer y dolor, no por una consecuencia natural, sino por su poder. Se puede aceptar la idea de Stephen DARWALL, *The british moralists and the internal «ought»: 1640-1740*, cit., pág. 37, que estamos ante una concepción jurídica, forense (legal) de la moralidad, que se define por la autoridad o el poder de gobernar imponiendo obligaciones que operan como motivaciones internas en el agente que debe obrar.

(47) Pues como afirma Stephen DARWALL, *The british moralists and the internal «ought»: 1640-1740*, cit., pág. 37, la única forma en la que Dios puede hacer conocer sus mandatos es proporcionando a los agentes motivos racionales para obedecerlos. De acuerdo a esto, Knud HAAKONSEN, «Natural law without metaphysics. The protestant tradition», cit., pág. 72, escribe que era elemental a la empresa intelectual protestante el esfuerzo para entender lo que el orden de la naturaleza humana es capaz de sí, sin

y un positivismo ulterior, que concluye en una postulación de la ley humana, especialmente la constitucional, como producción del orden en la sociedad civil. Todo esto, en una composición que remata en la idea de una moral y una política consensuales, como quiere Forster (48).

El carácter anti escolástico del pensamiento de Locke –que es también el del iusnaturalismo moderno (49)– es evidente para quien recorre su filosofía. Como dice Feser en una reciente introducción –no precisamente crítica–, Locke «niega que podamos conocer la esencia real de las cosas, y las supuestas esencias que podamos conocer son creaciones de la mente humana exclusivamente», y, por lo tanto, «no reflejan necesariamente una realidad metafísica objetiva». Además, su adhesión a la concepción corpuscular y mecanicista de la explicación científica (50), «implica una negación de la existencia de significados objetivos o fines naturales». En suma, «al rechazar la epistemología y la metafísica de la escolástica en particular y del aristotelismo en general (51), Locke rechazó también los fundamentos del

más suposiciones sobre las intenciones divinas que las afirmaciones absolutamente minimalistas de la religión natural. Por tanto, la lógica argumentativa consistía en centrarse en la voluntad humana como «el factor explicativo clave en la comprensión de los esquemas de valor que componen el mundo cultural de la humanidad».

(48) Greg FORSTER, *John Locke's politics of moral consensus*, cit., *passim*.

(49) Lo advierte claramente Richard TUCK, «The “modern” theory of natural law», en Anthony PAGDEN (ed.), *The languages of political theory in the Early Modern Europe*, Londres, Cambridge University Press, 1987, págs. 99-119. Sobre Locke, véase Christopher Hughes CONN, *Locke on essence and identity*, Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003, en especial las conclusiones acerca de su ontología anti-esencialista y relativista.

(50) Véase Peter C. MYERS, *Our only star and compass. Locke and the struggle for political rationality*, Lanham y Oxford, Rowman & Littlefield, 1998, cap. 3, págs. 67 y sigs.

(51) Locke está dispuesto a marchar con el rebaño, como ya apuntó Leo STRAUSS, *Natural right and history* [1950], 7.^a imp., Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1971, pág. 220. En el manuscrito *Sobre la ética en general*, Locke escribe que la filosofía moral escolástica y clásica parte de una serie de definiciones que solamente nos dice cómo llamar a las cosas. Lo que sucede, agrega, es que a nosotros se nos han enseñado «a hablar correctamente según la moda del país en el que estamos». LOCKE, *Of ethics in general*, cit., cap. 3, pág. 309. Tal como entiende Ross

enfoque de la ley natural medieval y con ello cualquier posibilidad de utilizar tal enfoque como base de una doctrina de los derechos naturales» (52). Se entiende que la Santa Sede haya puesto en el *Index* dos de las principales obras de Locke, atendiendo a sus errores filosóficos y teológicos –heréticos en algunos casos (53)–, que acaban desacreditando todo intento de conciliar lo inconciliable.

4. Individualismo y bien común

Dos tópicos que alejan definitivamente a Locke de la doctrina tradicional de la ley natural son su individualismo y la distorsionada noción de bien común.

El individualismo de Locke

El recurso a la sociabilidad, en lugar de jugar un papel fundamental en el establecimiento de la comunidad política como lo tiene en la doctrina clásica, en la concepción moderna es un elemento de la naturaleza humana de importancia secundaria, relacionado con el negocio real de la autoconservación y la seguridad individuales (54). El punto es clave en la filosofía de Locke. Algunas interpretaciones, contestando al alegado individualismo de los iusnaturalistas modernos, sostienen el constante énfasis de estos en la sociabilidad. Es cierto, pero si la filosofía moderna reclama de conceptos claros y precisos, no equívocos ni análogos, los filósofos deberían valerse de un lenguaje pulido, un arsenal

HARRISON, *Hobbes, Locke, and confusion's masterpiece*, Nueva York, Cambridge University Press, 2003, pág. 182, no necesitamos de definiciones ni de deducciones. En lugar de esto, precisamos de leyes que realmente obliguen, del poder de crear obligaciones. La ley moral es una ley real, vinculatoria, porque posee un legislador (que habla nuestro idioma, agregamos nosotros).

(52) Edward FESER, *Locke*, cit., pág. 110.

(53) Cf. Gustavo COSTA, «La Santa Sede di fronte a Locke», *Nouvelles de la République des Lettres*, núm. I-II (2003), págs. 37-122.

(54) Anthony PAGDEN, «Human rights, natural rights and Europe's imperial legacy», *Political Theory*, vol. 31, núm. 2 (2003), págs. 171-199.

conceptual exacto. Habida cuenta de ello, si sociabilidad no es lo mismo para Grocio que para Adam Smith, en cada uno significará algo diferente y hasta distinto. Y, en Locke, no hay ninguna conceptualización de lo que es la sociabilidad como no sea la búsqueda del propio interés, la autoconservación (55) y el no dañar a otro (56). Su significado está muy alejado de lo que denotaba la naturaleza social del hombre en la metafísica política clásica (57).

No todos parecen entenderlo así. Por caso, Tully (58) afirma que el argumento lockeano sobre la sociedad civil tiene dos dimensiones: contra los voluntaristas, es afirmación de que la sociedad no es convencional, que se sostiene en la naturaleza humana, y que el hombre no tiene una libertad ilimitada; y contra Filmer, afirma que la vida en la sociedad política es libre y no una situación de sometimiento o servidumbre. Tully, que no ha advertido la contradicción entre las dos dimensiones (59), incluso concluye que esa es la doctrina del libro primero de la *Política* de Aristóteles (60).

(55) Para Peter C. MYERS, *Our only star and compass. Locke and the struggle for political rationality*, cit., pág. 124, la sociabilidad humana en Locke no significa más que la experiencia de indigencia, el deseo de seguridad tanto física como emocional o psicológica.

(56) Greg FORSTER, *John Locke's politics of moral consensus*, cit., pág. 214, defensor de Locke, escribe que el comportamiento interesado en sí mismo de los individuos puede entenderse como que da lugar a incentivos sociales para promover la conservación de la vida humana. ¡Vicios privados, virtudes públicas!

(57) Locke rechaza la idea tradicional de la ley natural como un orden de la conducta humana, esto es: como un reflejo moral del orden metafísico del universo revelado al hombre por Dios al crearlo; en su lugar adopta la concepción de una ley natural nominalista hecha un catálogo de derechos individuales expresados del interés individual en sí mismo, del auto-interés individual, como afirma Heinrich A. ROMMEN, *The natural law. A study in legal and social history and philosophy* [1936], Indianapolis, Liberty Fund, 1998, pág. 79.

(58) James TULLY, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, cit., pág. 303.

(59) En cuanto a la primera, porque Locke es un contractualista y la sociedad no brota de la natural tendencia a la sociabilidad; respecto de la segunda, porque sin llegar a ser una servidumbre, la libertad civil está limitada por la ley estatal, como Tully tantas veces ha insistido.

(60) Ruth W. GRANT, «Locke's political anthropology and lockean individualism», *Journal of Politics*, vol. 50, núm. 1 (1988), págs. 51 y sigs., sos-

Puestos en este plano, en el nivel de la filosofía política y jurídica, afirmar que el hombre es por naturaleza un ser social es muy distinto a sostener que, siendo individuo, tiene inclinación a vivir con los demás o vive con otros (61). No se trata de identificar sociabilidad con cierto altruismo individualista sino de expresar la existencia de una natural tendencia a un bien común –social y político– superior al bien o interés particular o individual, porque es mejor que éste y lo incluye. Esto el iusnaturalismo moderno no lo hace, porque pone al interés individual, los derechos individuales y los bienes particulares por sobre la comunidad política.

En el lenguaje tradicional se afirma que el hombre es por naturaleza un animal social y político entendiendo que la perfección de la persona humana se alcanza solamente en la convivencia social y política, que la persona es apta para esa vida en común porque así ha sido dispuesto conforme a su naturaleza, porque se la ha «infundido» de modo natural «la vocación de vivir en sociedad» (62). Significa que la naturaleza humana creada por Dios contiene la finalidad de vivir con otros para constituir un bien común. Por lo mismo, de esta naturaleza social –en tanto que la comunidad es perfecta del hombre (63)– se deduce que éste le debe a ella todo aquello «sin lo cual no puede existir la sociedad humana» (64). Por lo tanto, la autoridad política es natural y no convencional, como ocurre con los pensadores modernos (65).

tiene, contra Tully, que el individualismo de Locke da forma a una teoría normativa que tiene como contradictor no a la comunidad sino a la jerarquía, al patriarcalismo (Filmer).

(61) Se advierte este equívoco en varios estudiosos de la obra de Locke, que tienden a identificar el carácter relacional (como diría John A. SIMMONS, «Locke's state of nature», *Political Theory*, vol. 17, núm. 3 [1989], págs. 449-470) o sociable del estado de naturaleza con la naturaleza social del hombre, concepto que nunca afirma Locke en la plenitud que adquirió, por caso, con Aristóteles. Cfr., entre otros, Federico FIORENTINI, «Con e oltre Thomas Hobbes: lo stato di natura in John Locke», *Annali del Dipartimento di Filosofia (Nuova Serie)*, vol. XIV (2008), págs. 66-68.

(62) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Et.* I, lect. 1; *S. th.*, II-II, q. 129, a. 6, ad. 1.

(63) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Et.* I, lect. 1: «el individuo es por naturaleza parte de una pluralidad, por la cual obtiene la ayuda para vivir bien».

(64) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 109, a.3, ad. 1.

(65) Al rechazar Locke la doctrina de las especies naturales (como vimos

Nada de esto hay en Locke y, por más que se esfuerzen en poner la sociabilidad en el centro de su doctrina de la ley natural, nunca querrá decir lo mismo que en la filosofía tradicional. Para Locke la sociedad es convencional; para él no hay ningún bien superior a los derechos individuales (66), a la propiedad individual (67). El individualismo es, para los seguidores de Locke, un elemento positivo y fundamental de su doctrina (68). Y su concepto de bien público no puede sino remitirse al aseguramiento de los derechos individuales o al agregado de los intereses de cada individuo. El lugar de la natural sociabilidad es ocupado por el trabajo, la natural laboriosidad. El mismo Locke lo ha ratificado en un texto hallado entre sus notas: «Debemos considerar como una señal de la bondad de Dios –escribió– que haya puesto en nosotros la necesidad de trabajar en esta vida» (69). Y, según acota Dunn, Locke entiende que cada hombre que trabaja enérgicamente en su vocación (*calling* en la teología calvinista), durante esta vida, está observando la ley de la razón (70).

Así no lo hubiera escrito, el trabajo como rasgo constitutivo (sustancia) de la persona, es una consecuencia de las ideas lockeanas. En el trabajo, que proporciona lo que necesita para vivir, «el hombre revela su verdadera naturaleza», pues los hombres –observa Rahe– «poseen una asombrosa capacidad para maquinarse su futura conservación y están separados de los demás animales por su capacidad de trabajar metódicamente hacia ese fin». La previsión y la habilidad para predeterminar el futuro, tanto como la capacidad para obtener lo necesario para la subsistencia actual, constituyen los rasgos de humanidad que separan a estas criaturas de las

supra nota 28), característica de la antigua ciencia aristotélica, niega también la naturalidad de la autoridad política, que no es por naturaleza sino por convención, igual que la separación entre las especies. Cfr. Peter C. MYERS, *Our only star and compass. Locke and the struggle for political rationality*, cit., pág. 108.

(66) Steven FORDE, «Natural law, theology, and morality in Locke», cit., pág. 404.

(67) James TULLY, *An approach to political philosophy: Locke in contexts*, cit., pág. 302.

(68) John W. YOLTON, «Locke on the law of nature», cit., págs. 477-498.

(69) *Apud* John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., pág. 232, n. 3.

(70) John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., pág. 253.

bestias, haciendo posible que los hombres sean a la vez civiles y racionales (71). Y resulta indiferente que esta magnificación del trabajo provenga de una visión capitalista de la vida o de una concepción teológica de la vocación humana; pues puede ser, como cree Dunn, que se trata de la fe calvinista de Locke la que funda la sobrevaloración del trabajo (72), pero es innegable que tal estima desmedida está también en las ancas ideológicas del liberalismo capitalista (73).

Sobre el bien común

Si el hombre no es por naturaleza social y político, no hay bien común político. Si los hombres entran en la vida política artificialmente, por medio de una convención, el bien común político es sustituido por intereses o derechos individuales considerados particularmente o agregados. En Locke no hay un concepto de bien común semejante al de

(71) Paul A. RAHE, «The political needs of a toolmaking animal: Madison, Hamilton, Locke, and the question of property», en Ellen FRANKEL PAUL, Fred D. MILLER, Jr. y Jeffrey PAUL, *Natural rights liberalism from Locke to Nozick*, cit., págs. 15 y 19. Cfr. LOCKE, *Two Treatises* cit., I, VI, § 58; II, VII, § 79-80; II, III, § 26; *Some thoughts concerning education* [1693], en *The works of John Locke*, cit., vol. IX, § 103-105, 110 (págs. 93-94 y 100-102).

(72) John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., págs. 250-251, afirma: «Si queremos entender *por qué* el trabajo debe ser el título de [un hombre] industrioso y racional, es esencial recordar que el deber del trabajo es central no sólo para el sistema capitalista de producción e intercambio, sino también a la doctrina calvinista de la vocación. La eficacia moral de la vocación, como definición de los componentes terrenales del deber humano, fue lo que Locke asumió en sus escritos de madurez». Este autor (*ibid.*, págs. 214-261), intenta responder a la crítica que Locke justifica la apropiación ilimitada, mostrando que el concepto de trabajo es un componente central de la doctrina religiosa puritana de la vocación, *calling*. La doctrina importa que, en principio, Dios convoca a todos los hombres al trabajo en este mundo para la salvación en el otro; en tal sentido todos los hombres son iguales ante los ojos de Dios. Puesto que la salvación es un asunto privado de cada individuo, y la doctrina de la vocación es individualista, nadie puede interferir con las acciones de los otros. Según Dunn, si la vocación es una actividad religiosa, el trabajo individual también lo es; es una actividad religiosa dirigida hacia las recompensas, no de este mundo, sino del porvenir. La propiedad individual garantiza que cada individuo obtenga los medios necesarios para permanecer fiel a su vocación. La misma confusión de Calvino, en suma.

(73) Cfr. Michael P. ZUCKERT, *Launching liberalism*, cit., págs. 164-165.

la tradición católica; su idea de un bien público es, a lo sumo, negativa, en el sentido de que la ley natural no autorizaría un actuar egoísta (74). Sin embargo, se contradice con el mismo concepto hedonista de felicidad del *Ensayo sobre el entendimiento humano* y, con el carácter expansivo del derecho de propiedad del *Segundo Tratado*. Si con esto no bastara, está la disputa en torno a Carneades de los *Ensayos sobre la ley natural* que resuena la misma campana (75).

Es más, en su primera carta sobre la tolerancia, Locke no tiene prurito alguno en limitar la política al aseguramiento, preservación y desarrollo de los intereses civiles de la sociedad, intereses civiles que, a su vez, se definen como «la vida, la libertad, la salud y la indolencia del cuerpo; y la posesión de cosas externas, tales como dinero, tierras, casas, muebles y similares» (76). Es decir, el supuesto bien común se reduce a intereses que se pueden pesar, medir y contar, intereses principalmente materiales calculados con criterios utilitaristas. El bien público o de la gente se confunde con los intereses individuales (la propiedad sobre uno mismo y sobre bienes exteriores) y constituye el propósito de la sociedad civil (77).

Locke va incluso más allá. Para él, la idea del sumo bien es falsa. En el *Ensayo* escribió que la vieja pregunta por el bien supremo, *summum bonum*, la pregunta por la vida que hace más feliz a las personas, es vana, inútil, *hopeless*, porque

(74) Es la tesis de Dunn, seguida por muchos otros (entre ellos, Tully): la verdad ética racionalmente entendida, no se reduce a la práctica de autoconservación o a un hedonismo individualista. John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., pág. 24.

(75) LOCKE, *Essays on the law of nature*, cit., cap. VIII.

(76) LOCKE, *A letter concerning toleration* [1690], en *The works of John Locke*, cit., vol. VI, pág. 10.

(77) Dice John W. YOLTON, «Locke on the law of nature», cit., pág. 496, que en la carta sobre la tolerancia Locke sostiene que compete al gobierno, además de la seguridad de la propiedad privada, la preocupación «for the peace, riches, and public commodities of the whole people» (LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 43); sin embargo, el párrafo no pierde el acento individualista y utilitarista, y es una muestra del pragmatismo lockeano, porque todo gobierno debe interesarse por la paz, la riqueza y el bienestar del pueblo. Locke no elabora ninguna concepción seria sobre esta base; y no es extraño que sus defensores sólo pueda alegar pasajes sueltos, ocasionales.

diferentes personas encuentran su felicidad en una variedad de estilos o modos de vida diferentes (78). La consecuencia, por tanto, es el relativismo moral, la heterogeneidad de fines, aun dentro de las prescripciones de la ley natural o de la ley divina. O, si se quiere, una sociedad centrada en la preservación de los derechos e intereses individuales, especialmente la propiedad privada, porque el fin, la causa final constitutiva de la sociedad civil, es la preservación de la propiedad (79).

Cabe, finalmente, reconocer con Schneewind (80) que la referencia al bien general o al bien público no debe llamarnos a engaño, porque Locke no adhiere a la idea de un bien común sustantivo, en tanto y en cuanto la ley da a cada uno lo que desea o busca, a saber: la seguridad, pues eliminada toda voluntad arbitraria, cada uno puede hacer libremente la propia voluntad (81).

5. Locke y el catolicismo

Demostrado que la ley natural de Locke está en las antípodas de la católica, queremos cerrar con una suerte de catálogo de las principales razones por las cuales existe una incompatibilidad absoluta entre las enseñanzas de Locke y las de Iglesia Católica. Un sector de autores católicos ha hecho de Locke, equivocadamente –según se dijo–, un escritor que, lejos de confrontar la doctrina católica sobre la ley natural, estaría de acuerdo con ella. El error, nos parece,

(78) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXI, 55 (vol. I, págs. 273-274). No existe un bien sumo, pero sí pareciera existir un sumo mal que, como en Hobbes, es la muerte: «*death be the king of terrors*», afirma LOCKE, *Some thoughts concerning education*, cit., § 115, (pág. 107).

(79) LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, IX, § 124 (pág. 306): «El máximo y principal fin, pues, de los hombres al unirse en una república, y sometiéndose a un gobierno, es la preservación de sus propiedades».

(80) Jerome B. SCHNEEWIND, *The invention of autonomy: a history of modern moral philosophy*, cit., pág. 143.

(81) LOCKE, *Two treatises of government*, cit., II, VI, § 57 (pág. 242): «*A liberty to dispose, and order as he lifts, his person, actions, possessions, and his whole property, within the allowance of those laws under which he is, and therein not to be subject to the arbitrary will of another, but freely follow his own*».

proviene de la influencia cada vez más marcada del personalismo en el pensamiento católico. Así, por caso, el Cardenal Ratzinger había ya señalado, aunque más moderadamente que en otras obras anteriores (82), que el liberalismo –en la línea de Locke– representa la afirmación del primado de la persona sobre las decisiones jurídico-positivas del Estado (83). Ahora bien, si de lo que se trata es de defender a la persona humana contra el Estado moderno, los católicos tienen sobrados argumentos en el magisterio de la Iglesia y en la doctrina de los mejores pensadores católicos desde la Revolución Francesa hasta ahora. Recurrir a Locke es sembrar la confusión y colaborar a la desorientación política católica de nuestros días.

Locke, como buen liberal, como protestante hijo de su época, fue un librepensador especialmente en materia religiosa, que se apartó inclusive de las principales denominaciones reformadoras que agitaban la isla. Heterodoxo y herético entre los protestantes, sospechoso de toda suerte de desviaciones teológicas, no podía menos que desarrollar tesis religiosas, éticas y jurídico-políticas contrarias a las católicas.

A) La incompatibilidad nace, primero, en atención a *la teología dogmática*, dado que:

1.º Locke reduce los atributos divinos prácticamente a la omnipotencia, a Dios como legislador (84); y su concepto de Dios está rodeado de ribetes racionalistas, gnósticos, deístas y heréticos protestantes (85).

(82) Para una crítica de las tesis de Ratzinger en su libro *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Milán, Paoline, 1992, véase Danilo CASTELLANO, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 89 y sigs.

(83) Joseph RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005, págs. 204-211. Véase la apreciación crítica de Miguel AYUSO, «Laicidad y derechos humanos», en Danilo CASTELLANO y Federico COSTANTINI (eds.), *Costituzione europea, diritti umani, libertà religiosa*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005, págs. 135 y sigs.

(84) Huelgan las probanzas, pero como muestra véase LOCKE, *Two treatises*, cit., II, XI, § 135, *in fine* (pág. 317).

(85) En general, sobre las ideas religiosas de Locke, véase: A. BOEHM, «Locke, John», en A. VACANT, E. MANGENOT, y E. AMANN (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, París, Librairie Letouzey et Ané, 1926, tomo IX, 1.ª parte, col. 850-864; John C. HIGGINS-BIDDLE, «Introduction», en John LOCKE,

2.º La cristología de Locke desconoce o duda de la divinidad del Mesías; niega la Santísima Trinidad y rebaja los dogmas de la fe a sólo uno, al reconocimiento de Cristo como Mesías (86).

3.º Locke recorta y limita la Revelación; su racionalismo teológico es propio de una religión naturalista antes que de la católica. La razón, escribe Locke, es para el hombre «su única estrella y brújula» (87), porque «la razón es la revelación natural» y «la revelación es la razón natural» (88), de modo la razón juzga de la revelación (89). Hay un modo de pensar y de argumentar en Locke por el cual lo que era trascendente se convierte en inmanente, lo que era de origen divino, de índole teológica, deviene racional y meramente secular. Antes que una iniciativa en pos de conciliar revelación y razón, la mentalidad lockeana vive tendiendo puentes que llevan al racionalismo teológico y el naturalismo religioso. En síntesis, Locke da pie a que su librepensamiento religioso pueda girar del calvinismo al socinianismo; sus ideas acerca de Dios y los dogmas cristianos contienen rasgos arminianos, unitarios, deístas y gnósticos. Todo lo cual compone un cuadro de creencias heterodoxas y personales dentro de las sectas protestantes de su tiempo, que tiene por núcleo su concepción liberal del cristiano virtuoso más allá de toda conformidad con cualquiera denominación (90).

B) Su *eclesiología*, en segundo lugar, es incompatible con la católica por la negación de la autoridad del Papa y de la

The reasonableness of Christianity. As delivered in the Scriptures, Nueva York, Oxford University Press, 1999, págs. XV-CXV y John MARSHALL, *John Locke. Resistance, religion and responsibility*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

(86) Véase de John LOCKE, en el inédito *Adversaria Theologica*, unas anotaciones sobre los argumentos en pro y en contra de las verdades cristianas, reproducido en Peter KING, *The life and letters of John Locke with extracts from his journal and common-place books*, cit., págs. 336-340.

(87) LOCKE, *Two treatises*, cit., I, VI, § 58 (pág. 66).

(88) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., IV, XIX, § 4 (vol. III, pág. 149).

(89) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., IV, XIX, § 14 (vol. III, pág. 156).

(90) Victor NUOVO, *Christianity, antiquity, and enlightenment. Interpretations of Locke*, Dordrecht, Springer, 2011, cap. 1.

Iglesia (que se deduce de su permanente rechazo a la tradición) y la declarada intolerancia religiosa y política para con el catolicismo. La Iglesia Católica, como otra cualquiera, es una mera asociación voluntaria privada, no una institución divina (91).

C) En tercer término, *la antropología lockeana*, choca en diversos aspectos con la católica, de manera singular en los siguientes:

1.º Por su negación, contra la Revelación (92), de que Dios haya impreso en el alma humana los principios naturales de la moralidad, por su oposición al innatismo. La tesis de Locke es que en el alma humana no existen ideas innatas, que es una *rasa tabula*, que se va llenando «por la observación y el razonamiento» (93). Lo que colisiona con la concepción cristiana que universalmente acepta que de la ley natural se tiene natural conocimiento al estar inscrita por Dios en el alma humana al crearla (94).

2.º Por su negación del pecado original, que lógicamente lleva a afirmar la bondad natural del hombre; e importa un repudio al concepto de gracia santificante (95).

3.º Por su reducción del concepto de persona a la autoconciencia. La idea de persona indica un ser inteligente y pensante, dotado de razón y reflexión, «que puede considerarse a sí mismo como el mismo»; es decir, la identidad personal reside en el tener conciencia, en «la mismidad de un ser racional» (96). Porque posee racionalidad, a diferencia

(91) Todo lo cual puede verse en LOCKE, *The reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, cit., págs. 1-158; y en *A letter concerning toleration*, cit., págs. 1-58.

(92) *Sal.* 36, 31; *Is.* 51, 7; *Jer.* 31, 33; *Rom.* 2, 14-15; etc.

(93) LOCKE, *Essays on the law of nature*, cit., III, pág. 137.

(94) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, I-II, q. 90, a. 4, ad. 1.

(95) En *La razonabilidad*, por ejemplo, es clara la negación del pecado original y de la reparación, la creencia que el individuo es insensible después de la muerte y que permanece así hasta la resurrección de los muertos; también expresa su escepticismo acerca de la verdadera naturaleza del alma, el rechazo de la doctrina de la elección y la necesaria perseverancia de los santos, etc. Por eso JOHN MARSHALL, *John Locke. Resistance, religion and responsibility*, cit., concluye definiéndolo como un unitario herético.

(96) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXVII, §

de otros vivientes, la persona es un ser que tiene conciencia de sí; y porque es racional puede, que es una actividad de la mente que permite idear [tener o elaborar ideas (97)], superar la barrera de la percepción sensorial (98). A quien tiene conciencia de sí, a la persona, la llama «yo», *the self*, «el sí mismo» (99), agente inteligente, dice Locke, capaz de vivir bajo la ley, de ser feliz o desdichado. La persona hace referencia al misterio de «esa cosa pensante que está dentro de nosotros, y que contemplamos como nuestro *sí mismo* [*nosotros mismos*]» (100).

4.º Por la doctrina de la auto-creación del hombre mediante el trabajo, ligada a la teoría de la propiedad sobre uno mismo (*self-ownership*), que chocan con la tradición católica y el magisterio de la Iglesia. En efecto, todo el capítulo quinto del *Segundo Tratado*, sobre la propiedad, contiene la sugerencia que los seres humanos son propietarios de sí mismos porque son los hacedores de ellos mismos y poseen lo que han hecho; luego, «*human making, not divine making, is the first moral fact*», es decir, el primer hecho moral no es la divina hechura, la creación del hombre por Dios, sino la realización humana por el hombre mismo, la auto-creación del hombre por el trabajo (101).

5.º Porque la libertad e igualdad naturales, tal como se exponen en el *Segundo Tratado*, son opuestas a la teología y la filosofía católicas.

8, 9, 10, 20 (vol. II, págs. 52-57, 64). Cfr. K. Joanna S. FORSTROM, *John Locke and personal identity. Immortality and bodily resurrection in seventeenth-century philosophy*, Londres y Nueva York, Continuum, 2010, cap. 1 y 6, págs. 6-28 y 116-131.

(97) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, I, § 1 (vol. I, pág. 82).

(98) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, V y VI (vol. I, págs. 111-112).

(99) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXVII, § 26 (vol. II, pág. 69).

(100) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXVII, § 27 (vol. II, pág. 70): «*that thinking thing that is in us, and which we look on as ourselves*».

(101) Michael P. ZUCKERT, *Natural rights and the new republicanism*, Princeton, Princeton University Press, 1994, pág. 278. Coincide Janet COLEMAN, «Pre-modern property and self-ownership before and after Locke. Or, when did common decency become a private rather than a public virtue?», *European Journal of Political Theory*, vol. 4, núm. 2 (2005), pág. 138.

6.º Finalmente porque el estado de naturaleza lockeano en nada se asemeja al estado de inocencia enseñado por la Iglesia Católica. Dunn asimila el estado de naturaleza de Locke al estado de inocencia de los teólogos, y, siendo un simple axioma de teología (de teología natural saturada de Revelación), no sería materia de investigación antropológica sino un tópico de reflexión teológica; por lo mismo, no es una condición asocial (no precede psicológica ni lógicamente a la sociedad) sino ahistórica, que no pretende mostrar qué o cómo son los hombres sino los derechos y los deberes que éstos tienen como creaturas de Dios (102).

La semejanza, empero, es forzada, artificiosa. El estado de inocencia no es pre político, como enseña santo Tomás de Aquino (103). No puede decirse seriamente que el estado de naturaleza sea la condición primaria en la cual Dios puso originalmente a la humanidad; las *Escrituras* y la tradición no resisten un escrutinio en esa dirección. Si se insiste en entender el estado de naturaleza como axioma teológico, no puede serlo en el sentido de la interpretación tradicional sino el de una deformada lectura protestante; un mito o una invención teológicos de motivaciones políticas y no religiosas.

D) *La metafísica lockeana*, empirista, nominalista, que niega las sustancias, rechaza el ser como algo dado y cognoscible –como ya se señaló–, es un cuarto argumento que lo enfrenta con las enseñanzas tradicionales del catolicismo.

E) *La ética* de Locke, en quinto lugar, es contraria a la católica, dado que:

(102) John DUNN, *The political thought of John Locke*, cit., págs. 97, 103, 110-111 (en general, cap. 9).

(103) El estado de inocencia de la teología católica no equivale al estado de naturaleza lockeano, que es pre-político y pre-jurídico. En la concepción aristotélico-tomista, el gobierno es connatural a la condición humana y no una construcción artificial. Además, el estado de inocencia existió históricamente. Incluso Suárez, que explora la hipótesis de lo que habría sucedido si el estado de inocencia no se hubiese perdido, afirma que habría habido gobierno político, leyes e instituciones para velar por el cumplimiento de los preceptos naturales. Cfr. John ANGLIM, «On Locke's state of nature», *Political Studies*, vol. XXVI, núm. 1 (1978), pág. 81. Ya STRAUSS, *Natural right and history*, cit., págs. 215-216 y 222, indicó que la teoría de Locke poco tiene que ver con las enseñanzas de la Biblia y que incluso es ajena a Hooker.

1.º La moral lockeana es hedonista, casi similar a la epicúrea, y por lo mismo subjetivista y relativista. Hay que insistir que su concepción de la moral es en términos claramente hedonistas, en la cual el bien y el mal son intercambiables con el placer y el dolor [mejor dicho: con lo que procura placer y con lo que provoca dolor, respectivamente (104)]; base especulativa que permitiría dotar al conocimiento moral de una certidumbre matemática (105), coincidente con su proyecto de una ética deductiva, aunque dependiente siempre de lo que cada uno entienda por felicidad, referida a la voluntad y la libertad de un agente libre (106). Esto es, subjetivismo moral.

2.º La moral de Locke es voluntarista, ya que sólo acepta obligaciones morales provenientes de una autoridad con poder para establecerlas y rodearlas de premios y castigos, según se vio.

3.º El individualismo de Locke –lo hemos explicado– se riñe con la moral católica basada en la naturaleza social del hombre.

4.º Existe en Locke una desvinculación (o, al menos, no ha establecido el nexo) entre la ley natural y las virtudes morales. Locke no funda la moral en la virtud o perfección del bien que se logra, sino en la obligación impuesta por un superior que debemos cumplir (107).

F) Sexto, más concretamente, en cuanto a *la ley natural*, hay que tener en cuenta los siguientes argumentos que ratifican la incompatibilidad que hemos predicado:

1.º Locke niega la vía práctica de acceso a la ley natural a partir de las tendencias de la naturaleza humana y argumenta en los *Ensayos sobre la ley natural* en contra de su posible conocimiento por el hombre partiendo de esas inclinaciones naturales.

(104) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XX, § 2; II, XXI, § 42, 43, 52, 62; II, XXVIII, § 5; etc. (vol. I, págs. 231, 262-263, 263-264, 270-271, 279, y vol. II, pág. 97).

(105) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., IV, IV, § 7-9 (vol. II, págs. 387-390).

(106) LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., I, III, § 6 (vol. I, págs. 38-39).

(107) Véase *supra* notas 45, 46 y 47.

En su momento señaló Strauss que el parecido entre Locke y Santo Tomás no pasaba de una semejanza que escondía profundas diferencias: «Donde Tomás de Aquino habla de la inclinación natural del hombre a conocer la verdad en relación con Dios, Locke habla de la propensión del hombre a contemplar el poder y la soberanía de Dios en su obra; donde el de Aquino habla de la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad [...], Locke habla de cierta propensión natural (del hombre) a entrar en sociedad» (108). Es decir, lo que en el Aquinate son tendencias al bien arraigadas en la humana naturaleza, en Locke son solamente propensiones, aficiones, simpatías, instintos, intereses, preferencias personales; y tampoco se las califica como buenas. Cuando Santo Tomás señala la tendencia a la verdad y a Dios, inseparables de la religión, Locke admite nada más que el empeño racional a regodearse en la Divinidad según sus obras. Por último, si Santo Tomás señala la naturaleza social del hombre como una inclinación virtuosa, Locke la describe como un interés del hombre en asociarse.

2.º Son evidentes las confusiones en torno a la naturaleza de la ley natural [a la que llama oscura y oculta, a la que confunde con ley de la opinión o la reduce a la ley divina positiva (109), etc.]; en todo caso, la ley natural es ineficaz para llevar a los hombres a una vida moral natural.

3.º Por la marcada impronta voluntarista de Locke en la conceptualización de la ley.

4.º Y por la arbitraria reducción de los preceptos de la ley natural a sólo uno o dos (autoconservación/no dañarse a sí mismo, conservación de la especie/no dañarla).

G) Finalmente, *su filosofía moral, jurídica y política* está en contradicción con las enseñanzas de la Iglesia, especialmente:

(108) Leo STRAUSS, «La ley natural en la teoría de Locke», en *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, pág. 270.

(109) Cómo se ve en LOCKE, *An essay concerning human understanding*, cit., II, XXVIII, § 7 (vol. II, pág. 98). Véase nuestro trabajo «John Locke y la ley de la moda. De la teología a la sociología de la ley natural», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, en prensa.

1.º Su concepción de los derechos naturales, de la libertad negativa, la propiedad y la libertad de conciencia y religión, es inaceptable desde un punto de vista católico (110).

2.º La doctrina del estado naturaleza apolítico es incompatible con la enseñanza tradicional, que afirma la naturaleza social y política del hombre; pero también en atención a su corolario: el contractualismo político, hijo del convencionalismo voluntarista.

3.º Por último, atendiendo a las consecuencias que de todo lo anterior se derivan en los terrenos político, jurídico y moral, esto es el positivismo jurídico, el rechazo a la doctrina del bien común y su primacía, etc. Porque, de un modo o del otro, la interpretación de lo natural queda en manos de lo positivo, esto es: la definición del alcance de los derechos naturales o de la ley natural, lo mismo que la definición del bien público, es atribución del poder político, único intérprete de la ley, de los intereses del *Commonwealth*, y, por tanto, fuente del derecho. Como dice acertadamente Danilo Castellano, Locke es un iuspositivista por vía hermenéutica (111).

¿Podemos tomar a Locke como autor de referencia para el catolicismo y valernos de sus doctrinas para fundar la moral, la política y el derecho católicos? Evidentemente no. En verdad, ese «tradicionalismo» de Locke no es sino una fachada (112).

(110) Aunque tras el Vaticano II la enseñanza respecto de la última haya cambiado y generado conocida controversia.

(111) Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 70.

(112) Como dice Michael P. ZUCKERT, *Launching liberalism*, cit., pág. 17.