



Liberalismo lockeano

Claudio Oscar Amor

Intolerancia (¿tolerante?) y tolerancia (¿intolerante?)

La idea de tolerancia es tan idiosincrásica del ideario liberal como las de gobierno limitado, *checks and balances*, constitucionalismo y estado de derecho. No es de extrañar, entonces, que quien pasa por ser uno de los padres fundadores del liberalismo (o el patriarca de los *patres*), John Locke, haya prohijado este ideal –ni tampoco que haya combatido por él en la arena religiosa, *el* campo de batalla de la Inglaterra del Seiscentos–.

Lo que sí desconcierta es que el adalid de la tolerancia haya puesto un pie en la liza ideológica como paladín de la intolerancia. Entre fines de 1660 y finales de 1662, nuestro autor –a la sazón, un *scholar* de menos de treinta– garabatea dos escritos escolares breves, el primero en inglés, el segundo en latín (los que permanecieron inéditos por poco más de tres siglos y que Philip Abrams editó como *Tracts on Government*).¹ La *quaestio* a cuyo tratamiento, a la usanza escolástica usual, se aboca el jovenzuelo Locke configuraba a los ojos de sus contemporáneos –por nimia que pueda parecer para una mirada extemporáneamente profana como la nuestra– la «*Great Question*» del debate público de la época (una polémica que hizo polemizar a lo más granado de la *intelligentia* político-eclesiástica): «si el magistrado civil puede imponer y determinar legítimamente el uso de las cosas indiferentes referentes al culto religioso».² Tras saludar efusivamente el «feliz

1. Philip Abrams (ed.), *Tracts on Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967. Mark Goldie reeditó la edición de Abrams en *Political Essays*, Cambridge University Press., Cambridge, 1999. Las referencias en español remiten a «El ensayo inglés», *Deus Mortalis*, 1, Buenos Aires, 2002, pp. 291-339 y a «El ensayo latino», *Deus Mortalis*, 2, Buenos Aires, 2003, pp. 451-472.

2. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, p. 295.



retorno» (la «milagrosa» Restauración) de los Estuardo,³ este Locke desconocido para no conocedores toma partido por el partido del Estado. Es Edward Bagshaw –el condiscípulo de Oxford contra el que Locke dirige sus dardos–⁴ quien, en este juego de roles, hace las veces de Locke, del Locke de manual, el liberal que defiende la causa de Antígona (en contexto, las iglesias) en contra de la de Creonte (contextualizando, el Rey, el regente de la Iglesia de Inglaterra).

Toda una sorpresa: el primer Locke se muestra como un reaccionario hecho y derecho (más derecho –o de derechas– que hecho), que, supeditando (y, si procede, sacrificando) la libertad al orden, manifiesta que, cual Leviatán en persona, quien se halla al mando de un Estado debe tener necesariamente un poder «absoluto» y «arbitrario»⁵ –y, por consiguiente, plena *potestas* para expedirse sobre la conveniencia o inconveniencia de reglamentar el culto, así como sobre la conveniencia o inconveniencia de las reglas del culto–; un intolerante para el que detrás de toda prédica y de todo predicador acecha un grito de guerra. Un Locke hobbesiano, en suma (lo que es casi tanto como decir: un Locke desnaturalizado).

Una sorpresa trae otra. Apenas cinco años después de finiquitar el «Ensayo latino», el ya treinteañero Locke pergeña otro *Essay (about toleration*, en las ediciones póstumas), la primerísima versión de la primera *Epistola de tolerantia* que un Locke cincuentón y revolucionario dará a conocer (primeramente sin hacerse conocer) en sincronía con la *Glorious Revolution; Letter* que es, seguramente, la carta fundacional del liberalismo. Ahora sí, tenemos ante nosotros a un Locke genuinamente lockeano –a un Locke que es lo que debe ser–: un fanático (si cabe) de la tolerancia, que no divisa cruzados donde tiene a la vista clérigos.

«¿Cómo se ha producido este cambio?», se preguntará pasmado, con interrogación rousseauiano, el biógrafo lockeano tipo, ya absorto por el hecho de que el itinerario de su autor de cabecera siga una trayectoria inversa a la del bienpensante promedio: conservador en su primera juventud, progresista (que eso era ser liberal en tiempos de absolutismo a la Luis XIV) en su juventud madura y en su madurez. «¿En cuánto cambian las cosas?», inquirirá a renglón seguido: «¿ha de representarse el trayecto vital e intelectual de John L. con una línea quebrada que escinde en un Ello precoz y en un Ego (¿o un Superyo?) adulto al Mr. Hyde y al Dr. Jekyll (al Mr. Hobbes y al Dr. Locke) del Señor Locke?». «¿O el Locke hobbesiano tiene más de lockeano que lo que cierto catecismo hermenéutico sospecha (y con ello, cuando menos, ganado el Purgatorio) y el Locke lockeano

3. Mark Goldie (ed.), *op. cit.*, «The Preface to the Reader», p. 8.

4. El opúsculo de Bagshaw es de setiembre de 1660 y lleva por título *The Great Question Concerning Indifferent Things in Religious Worship*.

5. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, p. 296.



LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

más de hobbesiano que lo que muchos puristas quieren admitir (y su camino al Cielo no es tan llano)?».

No haremos un psicodiagnóstico exegético del John Locke que nació en 1632 y murió en 1704. Lo que intentaremos hacer es rastrear *continuum* (si lo hay) y discontinuidades (que las hay) entre los *Tracts* y el *Essay* y la *First Letter* a fin de explorar, a modo de *leading case*, de qué manera se conforma una mentalidad liberal a partir de una *forma mentis* anti-liberal.

I. La intolerancia (¿tolerante?) del Locke anti-liberal

1. Antes de entrar en el meollo de la «Gran Cuestión», algunas aclaraciones terminológicas. «Magistrado civil» es la traducción lockeana de «soberano a la Hobbes»: «su campo denotativo incluye a todo aquél que detenta un «poder supremo» en la *Commonwealth* (trátase, *more hobbesiano*, de «un hombre» –de un monarca–, trátase de una «asamblea de hombres», aristocrática o democrática).⁷ «Indiferencia» y «necesidad» adquieren significado por referencia a un orden prescriptivo jerárquicamente estructurado. La gradación comprende cuatro niveles de normatividad.⁸ En sentido descendente se escalonan las leyes «divinas» o «morales» –las «reglas de vida» con que el Creador rige pensamiento, palabra, obra y omisión de sus criaturas–, las leyes «políticas» o «humanas» –los mandatos de magistrados a súbditos–,⁹ las leyes «fraternas» o «de la caridad» –los imperativos a que nos somete el Padre al constreñirnos a velar por aquellos de nuestros hermanos no plenamente conscientes de la medida de su libertad cristiana y que entran en vigor cuando hay riesgo de que lo que hacemos los induzca a hacer lo que juzgan erróneamente pecaminoso¹⁰ y, por último, las leyes «privadas» o «monásticas», o sea los deberes que nos autoimpone ya por la mediación de la voluntad (los

6. A partir de aquí, y en atención a simples razones de economía expositiva, emplearé «magistrado» en lugar de «magistrado civil».

7. Como se ve, la definición de «magistrado» es operativa en regímenes políticos de signo diverso. Cf. John Locke, «El ensayo latino», *op. cit.*, p. 453.

8. *Idem*, pp. 459-461.

9. Aunque las leyes políticas configuran, *strictu sensu*, un subconjunto de las leyes humanas –vale decir, los mandatos que cualquier sujeto de norma no divino le dirige a quien se halla bajo su jurisdicción y que incluyen, v.g., las directivas de padres a hijos–, Locke circunscribe el uso del término a las prescripciones de magistrados a súbditos (dada su preeminencia normativa *vis-à-vis* los preceptos humanos no políticos y en vistas de que sólo ellas resultan pertinentes para el tratamiento de la cuestión a examinar). *Idem*, p. 459.

10. Los judíos conversos que se negaban a ingerir carne ofrendada a los ídolos y que tuvieron a mal traer a Pablo son ejemplos arquetípicos de cristianos amparados por la ley fraterna. Cf. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, n. 29 y n. 45.



compromisos derivados de contratos o votos), ya por intermedio del juicio (los preceptos de conciencia que sanciona nuestro legislador interior). Se llama «necesaria» a aquella disposición o acción que la ley de que se trata determina como obligatoria o prohibida; «indiferente», a lo que deja indeterminado (aunque susceptible de determinación por la injerencia de una autoridad de norma de rango inferior). Por «cosas necesarias de la religión» se entienden todas las formas de veneración (manifestadas en la interioridad o externamente manifiestas) que Cristo requirió de los que estuvieran prestos a cargar su cruz y seguirlo: que lo amasen y temiesen, que tuvieran fe en él, que lo homenajesen en conmemoraciones periódicas, que profirieran su nombre en público, que comulgasen de sus sacramentos y que tomaran parte en acciones de gracia y penitencia.¹¹ «Cosas indiferentes religiosas» connota, finalmente, las circunstancias –de lugar, ocasión, vestimenta, posición, gesto u ornato–¹² sin las cuales el culto necesario no se corporeizaría jamás en el terreno de la exterioridad, pero sobre cuya materialidad el Verbo divino no ha dicho palabra.

2. Aclarados los tantos, demos otro mordisco a la manzana de la discordia. ¿Es potestad del magistrado promulgar leyes ceremoniales y exigir que todos sus súbditos –dirijan la mirada a Roma, Canterbury o Ginebra (¿y por qué no a Jerusalén o La Meca?)– se sometan a ellas? ¿Está en su poder sancionar regulaciones litúrgicas *positivas*, como sería demandar que las ofrendas que se dediquen en sus dominios se efectúen en *tales* ocasiones, en *tales* emplazamientos y bajo *tales* modalidades (ocasiones, emplazamientos y modalidades de los que la buena nueva evangélica no trajo ni noticia)? ¿Puede requerir tal cosa sin permitir la más minúscula desobediencia (ni del que se resiste a cumplir ni del que opone resistencia al castigo por incumplimiento)¹³ y sin admitir eximente o atenuante alguno (ni del que rehusar convertirse en piedra del escándalo,¹⁴ ni del que ha jurado testimoniar su fe otrora o allende, ni del que cree su perdición venerar a Dios de la forma decretada)? «*Affirmatur*», responde Locke negando el «*negatur*» de Bagshaw (que aboga por que la *potestas* en cuestión se deposite en cada cofradía y no alcance más que a sus cofrades).

11. John Locke, «El ensayo latino», *op. cit.*, p. 454.

12. Una definición enumerativa completa abarca (recita Locke de una cita de Bagshaw) «la reverencia en el nombre de Jesús, el [uso del] crucifijo en el bautismo, el sobrepelliz en el predicador, la genuflexión en el sacramento, determinadas formas de oración y otras cosas por el estilo». Cf. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, p. 298

13. En el léxico de los *Tracts*: la obligación de obediencia que se debe al magistrado *qua* autoridad ceremonial es tanto «activa» (lo que comporta sujeción a su poder «directivo») como «pasiva» (lo que conlleva subordinación a su poder «coercitivo»). Cf. John Locke, «El ensayo latino», *op. cit.*, p. 457.

14. La «ley de escándalo» es la denominación establecida, en la jerga en uso en tiempos de Locke, de lo que nuestro autor nomina «ley fraterna» o «caritativa».



LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

3. Recorramos el decurso probatorio que desemboca en el *affirmatur* de Locke. El «se afirma» es el último eslabón de un encadenamiento de premisas normativas (PN), engarzado con una cadena de premisas fácticas (PF). Enunciemos unas y otras:

PN₁: Analíticamente, es forzoso que el magistrado detente *alguna clase de potestas*: de no contar con ella, sería indistinguible del menos poderoso de sus súbditos.

PN₂: Analíticamente, es forzoso que el *dominus* detente, en su dominio, una *potestad superlativa*: un poder que no se rinda (ni rinda cuentas) ante contrapoder alguno (esté potenciado por un santo varón o por el más *non sancto* de los hombres). La espada pública es una sola espada, o es una espada sin filo.¹⁵

PN₃: La potestad magisterial es, antes que nada,¹⁶ *potestad legislativa*:¹⁷ para expresarlo rousseauianamente, es la ley, no la fuerza, la que distingue una asociación de una agregación y a un gobernante de un patrón de galeras.

PN₄: O bien la potestad legislativa del magistrado atañe *a las cosas indiferentes según la ley divina*, o bien no versa sobre nada:¹⁸ en relación con las cosas necesarias según la ley de Dios, Su Majestad sólo goza (so pena de invadir la esfera de incumbencia de su superior inmediato, el tallador de las Tablas de la Ley) de un mero poder ejecutivo.

PN₅: El poder ejecutivo del magistrado comprende tanto las cosas necesarias estatuidas por las «leyes divinas positivas» que el Señor revela en las Escrituras como las instituidas por las «leyes naturales» que el susodicho *Lord* devela, con grafía galileana, en el Libro de la *Physis*. Es que aunque difieren en lo que atañe a su modo de promulgación y a las condiciones definitorias de los sujetos de norma respectivos, ambas especies de leyes divinas son indiferenciables en lo atinente a su contenido normativo.¹⁹

15. Y a falta de una espada pública suficientemente filosa, «el Estado [mismo] no puede existir»: *idem*, p. 465.

16. La potestad magisterial es primariamente –mas no excluyentemente– potestad legislativa: el magistrado del primer Locke detenta asimismo –hobbesianamente a contramano del segundo Locke– atribuciones federativo-ejecutivas («la autoridad para [declarar] la guerra y [acordar] la paz» y «para acuñar moneda y recaudar gabelas y tributos», *idem*, p. 453) y judiciales (el derecho de «apelación última [y] de vida y de muerte», *ibid.*).

17. Ello es así sea cual fuere la forma de gobierno (*idem*, p. 465): todo un *locus* lockeano que encuentra lugar en los *Tracts* del 1660-1662 y en los *Two Treatises* de 1690.

18. *Idem*, pp. 463 y 465.

19. *Idem*, 459.





CLAUDIO OSCAR AMOR

PN₆: Las cosas necesarias según la ley divina que caen bajo el poder ejecutivo del magistrado pertenecen tanto al ámbito *interpersonal* (cual es el caso de la obligación de no robar) como al *autorreferente* (cual es el caso de la obligatoriedad de la castidad).²⁰

PN₇: Las leyes políticas dirigidas a regular cosas indiferentes según la ley divina, aunque carecen de obligatoriedad «material» (en tanto su contenido normativo no posee una necesidad intrínseca), obligan «formalmente» (en cuanto sus destinatarios están, *de iure*, sujetos, en su condición de súbditos, a la autoridad de quien las dicta), lo que basta para que el deber de obediencia que generan sea *plenamente exigible*.²¹

PN₈: Las leyes políticas dirigidas a regular cosas indiferentes según la ley divina son *incondicionalmente* obligatorias: supeditar su exigibilidad a la observancia de leyes fraternas o privadas implicaría subvertir el orden natural (natural *more iusnaturalista*) de superioridad y minar el ordenamiento legal del Estado (y, con ello, dinamitar el Estado mismo).

PN₉: La competencia del magistrado sobre las cosas indiferentes según la ley divina incumbe indistintamente a intereses *ultramundanos o mundanales*: «¿hay acaso algún pasaje sacro», se pregunta nuestro autor (tan proclive a demostrar que es tal lo que no puede mostrarse que no es de esa manera),²² «en que se establezca diferenciación alguna, a este respecto, entre lo sagrado y lo profano?».

PN₁₀: El magistrado sólo tiene competencia sobre las cosas indiferentes según la ley divina *que poseen relevancia pública*.²³

PN₁₁: El magistrado es, de entre quienes componen la sociedad política, el *único juez* de la relevancia pública de las cosas indiferentes según la ley divina: la universalización de esta prerrogativa judicial abriría las puertas –otra vez– a la anarquía: la vía de entrada al *bellum omnium contra omnes*.

PN₁₂: Aunque la fijación del criterio de relevancia pública que ha de regir la regulación de las cosas indiferentes se halla enteramente bajo el arbitrio del magistrado (y los súbditos, por cierto, no han de oponer reparo alguno), el mismo no es enteramente arbitrario ni escapa a todo escrutinio (a la mirada escrutadora de

20. Ambos ejemplos tienen la firma de Locke: *ibid.*

21. Sobre la distinción entre obligatoriedad material y formal, véase *idem*, p. 470.

22. En este caso, la inferencia resulta válida, toda vez que deriva de la aplicación de una norma de clausura que establece que todo lo que no ha sido prohibido por la ley divina positiva está *eo ipso* permitido.

23. *Idem*, pp. 457-458.





LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

Dios). Su aceptabilidad se decide en función de su conexidad con la consecución del propósito que persigue la institución de la soberanía –la paz de la población y el bienestar del pueblo– y con el acatamiento del *dictum* de «orden y decoro» que El Libro pone en boca de El Maestro.

PN₁: El conjunto de cosas indiferentes religiosas que poseen relevancia pública no constituye (al igual que ocurre con las seculares) una clase vacía: un oficio celebrado fastuosamente (o sin fasto) es (tanto como un mitin de minifundistas) un caldo de cultivo de conflictos inter-sectoriales (y sectarios) susceptibles de poner en riesgo la paz, y una peregrinación populosa (tanto como una estudiantina), una fuente posible de desorden e indecoro.

PN₂: El ejercicio, por parte del magistrado, de su potestad ceremonial desactiva factores latentes de guerra: de no actuar un agente externo de coordinación dotado de poder arbitral, la competitividad del mercado litúrgico se trueca en competencia, la competencia en rivalidad y la rivalidad en riña.

PN₃: El ejercicio, por parte del magistrado, de su potestad ceremonial no configura, él mismo, un factor de guerra: si cumple su misión con integridad –esto es: si vigila el bien común de todos los feligreses en vez de velar por el beneficio particular de esta feligresía o de aquella y si recrea el *éthos* ritual (la eticidad celebratoria que congenia con el genio nacional) en lugar de crear *ex novo* una moral litúrgica–, no agitará otras pasiones que las de quienes hacen de la agitación su *páthos*: una minoría minúscula imposible de aminorar, una enfermedad endémica (mas, ¡a Dios gracias!, inocua) de todo cuerpo político.

El *affirmatur* que es el *sequitur* de las premisas precedentes es el punto de máxima condensación hobbesiana en el cosmos del Locke hobbesiano: un universo que no deja espacio para una religiosidad espontánea, horizontal y desestatizada sino, apenas, para una religión de Estado, regimentada y vertical; un orbe cuyas esferas tocan una música monocorde, homofónica, monotonal, la cadencia de la cual se mueve al compás de un director de orquesta felliniano.²⁴

Un mundo, por otra parte, cuyo centro de gravedad es Cristo y cuya órbita no sobrepasa los lindes de la cristiandad: el culto exterior necesario que, en ejecución de su poder ejecutivo, el magistrado impone cultivar es el impuesto por la ley del Dios hecho hombre en Jesús, y el ritual indiferente sobre el que le es lícito legislar, el que la misma deidad dejó a su discreción para que lo dispusiera, amén de en aras de la paz y el bienestar de todos, en pro de «la utilidad de la

24. De un director de orquesta como el de la felliniana *Prova d'orchestra*.





iglesia»²⁵ (a la que «tenía derecho de gobernar»)²⁶. Insólitamente, el jovenzuelo Locke se pregunta si un magistrado puede ser cristiano;²⁷ debería preguntar antes bien se algún súbdito de su Estado juvenil puede no serlo (o no aparentar que lo es).

4. El eterno retorno heraclíteo: la identidad de los opuestos torna aquí en la faz (casi imperceptiblemente) tolerante que exhiben las facciones (prominentemente) intolerantes del Locke hobbesiano. Delineemos sus rasgos:

(i) Al actuar como autoridad eclesiástica, el magistrado no actúa como autoridad dogmática (el «arte de la separación» walzerianamente liberal en todo su esplendor: el poder escindido de la verdad):²⁸ no es hábil (o no lo es en mayor grado que el más sumiso de sus súbditos) ni está habilitado (bajo reproche de usurpación) para pronunciarse sobre la existencia o inexistencia de vínculos causales entre la celebración de tales o cuales prácticas litúrgicas en tales sitios, ocasiones y modalidades y la obtención de las llaves del Reino. Si bien el contenido de los intereses sometidos a regulación es sacro, lo que los somete a regulación es su dimensión profana—su potencial de riesgo para la paz y el bienestar general—: el magistrado es pontífice *qua* príncipe, no príncipe *qua* pontífice, y su política religiosa no es otra cosa que política, pura política. El monarca del Locke hobbesiano ha sido lockeanamente destronado (¿y por qué no hobbesianamente destronado?) de su trono epistémico, del solio del Rey-Filósofo (o, para ser precisos, del sitial del Rey-Teólogo). «Al Cesar lockeano lo que es del Cesar lockeano» no es un santo y seña de césaropapismo.

El destronamiento del magistrado entroniza a los súbditos. El buen ciudadano que hace a su pesar lo que el magistrado le ordena que haga no es por ello mismo un mal creyente: al dar al Cesar lo que es del Cesar no deja de dar a Dios lo que es de Dios. Si su voluntad dice «sí», su juicio dice «no»: ha perdido su libertad exterior sin desperdiciar su libertad interior (la única que lo libra, cristianamente, de la esclavitud del pecado y del yugo de la ley mosaica). Si no es libre de cubrir su cabeza, es libre de pensar que una cabeza descubierta es un sello en su pasaporte, no su pasaporte al Paraíso. Para ponerlo kantianamente: obedece, mas razón (cree razonadamente, en todo caso) cuanto quiere. Al actuar como se le conmina a actuar, obra (para seguir en tren kantiano) «como si»: ora *como si* estuviera orando; *realiter*, sus palabras son puro palabrerío, un mero blablá que habla,

25. *Idem*, p. 455.

26. *Ibid.*

27. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, p. 295.

28. Cf. Michael Walzer, «El liberalismo y el arte de la separación», en: *Guerra, moral y política*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 93-104.





LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

únicamente, de su adoración por el Dios en la tierra, no de su adoración por el Dios ultraterreno.

(ii) Con todo su poder, el magistrado es impotente para hacer que la conformidad de los súbditos al culto exterior uniforme impuesto por él imprima su forma al «culto interno» que se impone al «espíritu», el único «verdadero y esencial». ²⁹ Es que la fuerza (la única arma del que está armado con la espada pública) sólo puede tocar lo palpable, no lo intangible (como si el sable no le hubiera abierto camino a la cruz y la cimitarra a la media luna): si los cuerpos son suyos, el alma (el punto de encuentro de cada creyente con el Dios en el que cree) no le pertenece.

Refugiado en su *Civitas Dei* lockeana –en su «ciudadela interior» berlineana–, el fiel que es también un fiel súbdito no tiene nada que temer del *Deus mortalis* que atemoriza a los mortales. ³⁰

(iii) El magistrado es juez de qué cosas indiferentes religiosas poseen relevancia pública (y son, por consiguiente, materia de regulación), mas no lo es (ya se anunció al enunciar P₁₂) de lo que justifica su juicio: reciba su investidura de Dios mismo o del pueblo, los términos de la misma ponen un término a la arbitrariedad de su arbitrio.

Por lo demás, tener la potestad de intervenir no es intervenir sin más trámite: un magistrado prudente advertirá que, de vérselas con súbditos acendradamente escrupulosos –para los que el culto interior se exterioriza en un código ritual al que no le sobra ni le falta una coma–, extremar la uniformidad litúrgica puede avivar el extremismo (primeramente religioso, ulteriormente político) y trocar fieles apacibles y ciudadanos pacíficos en soldados de Dios.

Y –más de lo mismo– el magistrado imprudente no se las lleva de arriba frente al de arriba: si pretende ligar lo que no tiene lazos para atar (si da a pensar que manda lo que manda porque es necesario y no que es necesario porque lo manda), o si lo enlaza al beneficio personal o sectorial, aunque nadie ha de quitarle su vida de rey, le espera una mala vida en la otra vida. ³¹

El cauto feligrés y cauteloso ciudadano podrá contar con que la precaución del príncipe no lo pondrá en el trance de escoger entre la fe y la ciudadanía.

Libertad de conciencia sin objeción de conciencia ni libertad de cultos (pero sin mala conciencia): en ello se cifra el balance de tolerancia e intolerancia (desequilibradamente intolerante) del jovencísimo Locke.

29. John Locke, «El ensayo inglés», *op. cit.*, pp. 299-300.

30. *Idem*, p. 315. La misma línea argumentativa se continúa en *An Essay on Toleration* (en: Mark Goldie, *op. cit.*, p. 108) y en *A Letter Concerning Toleration*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, p. 19.

31. John Locke, «El ensayo latino», *op. cit.*, p. 471.



II. *La tolerancia (¿intolerante?) del Locke liberal*

1. El segundo Locke hace las paces con el enemigo del primer Locke: a la pregunta del millón replica «*negatur*». «Se niega» afirma que la pormenorización de las minucias del culto –el dónde, el cuándo, el cómo– está al cuidado de los que curan de las almas (las feligresías y sus fieles) y que el magistrado –cuya cuita, biopolíticamente, son los cuerpos– no tiene nada que hacer con esa nadería.

¿Nada? ¿Ni siquiera instituir estatutos *negativos* (establecer en qué lugar, en qué momento y de qué modo *no* es permisible glorificar a Dios)? No hace falta: el conjunto de cosas indiferentes religiosas que poseen relevancia pública configura una clase vacía, afirma el Locke del 67-90 (negando PF₁ y renegando del Locke del 60-62). Para hacer inteligible esta aserción, hay que entender de qué modo Locke reformula su propio (¿era quien lo formuló él mismo?) criterio de pertinencia.

«El magistrado tiene derecho a reglar (es más: posee la obligación de hacerlo) todo aquello que no deje a la paz en paz» (P₁₂). Lo dicho por el Locke de veintitantos no suena bien a los oídos del Locke treinteañero (menos, a los del cincuentón): no es inusual (al contrario, uso y costumbre) que para pacificar el conjunto se haga la guerra a una de sus partes (al son del consabido sonsonete quirúrgico: hay que extirpar el tumor del tejido social). A fin de precaverse de los pacificadores guerreros, el Locke 2 –la cautela en persona– añade una *addenda* al decálogo del Locke 1: especificando *more iusnaturalista* el criterio de relevancia pública aducido por su *alter ego* como base justificatoria de la intervención gubernamental legítimamente «preceptiva», redefine «asegurar la paz» como «garantizar a los particulares la protección de sus intereses seculares (“*civil concerns*”)³² fundamentales, atrincherados frente a actos lesivos de terceros tras el perímetro de derechos inviolables». Derechos que (para seguir envueltos en la atmósfera misteriosa que nos rodea) son al mismo tiempo uno y tres: el derecho de propiedad que, trinitariamente, se triplica en vida, libertad y bienes.

El añadido que encierra este agregado –que vuelve más restrictivas las *condiciones* de aplicación del criterio de relevancia pública– va acompañado, paradójicamente, de una ampliación del *rango* de aplicabilidad de la pauta: además de operar como estándar de legitimidad del ejercicio por parte del magistrado de su poder legislativo concerniente a las cosas que la ley de Dios cataloga de indiferentes, cumple ahora igual función en referencia al ejercicio de su poder ejecutivo relativo a las cosas que dicha ley clasifica como necesarias.

32. *John Locke, A Letter..., op. cit.*, p. 17.



LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

Estos realineamientos traen aparejados un rediseño estructural de la ingeniería normativa que da soporte a la maquinaria estatal y a sus mecanismos de intervención. En efecto:

(i) si sólo posee relevancia pública lo que puede ser causa de que unos vulneren los derechos básicos de otros, las cosas indiferentes religiosas quedan *ipso facto* fuera de jurisdicción estatal.³³ Es que

(a) sitios, ocasiones y modalidades del culto divino pueden proporcionar, a lo más, *pretextos* (razones extrínsecas) para que actúen de modo lesivo hombres cuyos *motivos* (cuyas razones intrínsecas para obrar de tal manera) no proceden de su filiación religiosa, sino de su «naturaleza humana depravada y ambiciosa». Es el que *empuñen* la espada, no el que la esgriman *en nombre de la fe*, lo que los pone bajo el filo de la *public sword*.³⁴

(b) las circunstancias del culto religioso no incumben al comercio entre hombre y hombre (o entre súbditos y soberano), sino que atañen a la rendición de cuentas que cada criatura humana le debe a su Creador.³⁵

(ii) si son valederas las razones recién aducidas en sustento de la tesis fáctica de que el conjunto de cosas indiferentes religiosas que posee relevancia pública constituye una clase vacía, valen también en relación con las cosas necesarias religiosas (con el culto mismo, amén de con las circunstancias del culto), por lo que cabe inferir otro tanto en referencia a ellas. Esto echa por tierra P; si el magistrado tiene autoridad para ejecutar las leyes divinas naturales, está desautorizado para dar ejecutoriedad a las leyes divinas positivas.

Leyes divinas positivas que, dicho sea de paso y sea lo que fuere que Locke diga en contrario, no son coextensibles con las leyes divinas naturales, toda vez que imponen la obligación de hacer cosas a que estas últimas no obligan (v.g., a comulgar con la comunión cristiana) y prohíben lo que no declaran prohibitivo (v.g., negar en publico que Jesús sea el Cristo).

33. «El culto religioso [...] no conlleva *en su propia naturaleza* referencia alguna a mi gobernante o a mi vecino y así, *necesariamente*, no produce ninguna acción que perturbe a la comunidad.»: John Locke, *An Essay...*, *op. cit.*, p. 138. Las cursivas son nuestras.

34. Locke no hace frente a un contraejemplo de peso: el de aquéllos que, según su más sincera e íntima convicción, están persuadidos de que, conforme a la interpretación más genuina de sus verdaderos intereses religiosos (a los que confieren, al igual que hace nuestro autor, un valor eminente en relación a sus intereses seculares), poseen razones *intrínsecas* –en su leal saber y entender, suficientemente justificatorias– para realizar prácticas rituales que, como efecto no buscado, acaban violentando derechos de terceros.

35. El uso de lenguaje mercantil no se debe al que suscribe, sino a aquél sobre quien escribe (cf. *ibid.*): en el ex estudiante de la *Christ Church* se prefigura el futuro comisionado de *Trade and Plantations*.



Esta conclusión recibe un apoyo independiente a partir de la asunción por parte del autor de una postura epistémica selectivamente escéptica: mientras la ley natural es eminentemente «inteligible y evidente» para toda criatura racional,³⁶ la ley divina positiva (que interpela y compele solamente a las criaturas racionales que, más allá de toda razón –o, Tertuliano *dixit*, en contra de ella–, creen que lo escrito en las Escrituras es palabra de Dios) carece de una claridad e inteligibilidad tal (en este caso: de una certeza interpretativa apodíctica, inmune a toda reinterpretación) como para que no resulte “dudoso saber cuál es” el «único modo de llegar al cielo».³⁷

Lo que constituía un interrogante sin sentido para Locke *the first* –«si un magistrado puede ser cristiano» (*qua* magistrado, se entiende)– se torna una interrogación significativa para Locke *the second*. Una respuesta negativa como la que seguramente daría marca la divisoria de aguas entre un Estado confesional (un Estado perfeccionista que regula la vida de sus súbditos en concordancia con la «regla perfecta de vida» del Evangelio) y el Estado laico: la fuente de la que emana el Estado liberal.

(iii) Si sólo posee relevancia pública lo que implica la probabilidad de daño a terceros (el *harm principle* de Mill *avant la lettre*), las acciones que no entrañan perjuicio eventual más que para el propio agente se sustraen de la competencia del gobierno. Embistiendo contra toda forma de paternalismo, secular o religioso, el segundo Locke arremete en contra de P₆:

¿Puede ser razonable que quien no puede obligarme a comprar una casa me fuerce a correr el riesgo de comprar el cielo a su gusto? ¿Que el que no puede prescribirme legítimamente reglas para preservar mi salud me imponga métodos para salvar mi alma? ¿Que quien no puede elegirme esposa me escoja una religión?³⁸

A la base de este anti-patriarcalismo religioso (que anticipa el anti-patriarcalismo político que el autor declinará en clave anti-filmeriana en los *Treatises* de 1690), se encuentra una generalización de la posición epistémica anti-elitista del primer Locke: si éste pone en duda que el magistrado posea un acceso especialmente calificado al conocimiento de las relaciones de causalidad presuntamente exis-

36. John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo 3010, Bernal, Buenos Aires, 2005, p. 26 y n. 33.

37. Ello suponiendo que haya un solo modo: si existen innumerables vías para mantenerse sano o para hacerse rico, ¿por qué no pensar que hay un sinnúmero de caminos que conducen a la salvación? Nuestro autor parece desplazarse del escepticismo al relativismo en *A Letter...*, *op. cit.*, p. 45.

38. John Locke, *An Essay...*, *op. cit.*, p. 138. Cf., en igual sentido, *A Letter...*, *op. cit.*, p. 43.



LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

tentes entre ciertas propiedades adventicias de la práctica de honrar a Dios y el que Dios se sienta honrado, el segundo Locke extiende su reserva a los atributos inherentemente constitutivos del culto y, todavía más, a los artículos de fe que le dan a éste una contextura dogmática adecuadamente articulada.³⁹

Más aún: no es sólo que el magistrado no está en mejor posición que el más ignoto (e ignaro) de sus súbditos para conocer la verdad religiosa (si es que existe algo como ello);⁴⁰ es que está en peor situación: si a menor interés, menor conocimiento, el magistrado sabe menos qué es lo que salva al súbdito que lo que éste (eminentemente interesado en eludir el resultado catastrófico a que se expone de no dar con la respuesta correcta) es capaz de saber por su cuenta. Un punto arquimédico del edificio liberal: no hay mejor juez de los propios intereses que uno mismo.

La cautela lockeana agrega agua a este molino: aun si se supusiera que el magistrado sabe más sobre lo que salva al súbdito que lo que éste puede saber por sí, en caso de que yerre (y, como la infalibilidad no le es dada a ningún pontífice, ni siquiera al Sumo, es altamente probable que se equivoque), no hay recompensas corpóreas ni incorpóreas con que pueda reparar su error y resarcirlo por perder su alma. La moneda que acuña en su reino no tiene valor de cambio en el Reino, ni sus títulos (por señoriales que sean) intitulan a sentarse a la diestra del Señor.⁴¹

Y aun si no yerra (si el falibilismo falla como argumento en contra del paternalismo), la verdad sobre la fe no es necesariamente la verdad *de cada fiel*: que la veracidad de una creencia religiosa sea creíble para el creyente –a la luz de la iluminación interior de su conciencia– es *conditio sine qua non* de su efectividad salvadora (otra variante del argumento de la ineficacia). El *endorsement principle*, otra piedra pétrea de la edificación liberal: si el súbdito no endosa la opinión de su magistrado de que tal es el camino recto, esa vía no lo llevará al Paraíso.⁴²

Antes bien, lo depositará en el Infierno. La intromisión del magistrado en terreno vedado, a más de frustra, es autofrustrante: hacer que los súbditos hagan lo que, según su juicio consciente como fieles íntegros a su fe, juzgan ingrato para aquél a quien quieren dar gracias añadirá a sus otros pecados (¿quién está libre de él?) el de hipocresía (el anatema grabado en los sepulcros blanqueados de los fariseos).⁴³

39. John Locke, *A Letter...*, *op. cit.*, p. 49.

40. Cf. lo dicho pocos párrafos más arriba sobre el coqueteo de Locke con el escepticismo teológico.

41. *Ibid.*

42. «...ninguna religión que no creo verdadera puede ser verdadera o provechosa para mí»: John Locke, *A Letter...*, *op. cit.*, p. 55.

43. *Idem*, p. 19.



2. Cotejar el repertorio fáctico del Locke no lockeano (o lo que resta de él: ya se dijo lo que había que decir de PF₁) con el del Locke lockeano suministra un *explanans* más exhaustivamente explicativo de la conversión del primero en el segundo:

(i) A contramano de PF₂, Locke ha desarrollado a esta altura una confianza anticipatoriamente smitheana en la aptitud del mercado litúrgico para alcanzar por sí mismo su punto de equilibrio –en que la competencia (y aun la competitividad) ha de traer consigo un refinamiento de la artesanía ritual, no la sofisticación del arte bélico–. La negativización de la potestad magisterial es una máxima de eficiencia: si el *desideratum* es un óptimo ceremonial, ¿por qué empeñarse en regular lo que, librado a su propia dirección, es una vía expedita a la frontera de Pareto?

(ii) En la desacreditación de PF₂, una incursión por el *Ensayo sobre el gobierno civil* aporta otro elemento crucial: en la voz del magistrado (si es efectivamente tal, y no una persona pública degradada, por incumplimiento de su mandato magisterial, a simple particular) se oye ahora *siempre* la voz del pueblo, que no es la de Dios sino la de la mayoría. Un alivio para los más (¿quién convalidará como legislador político lo que invalide como legislador privado?; ¿quién que esté en su sano juicio jurará hacer por la Patria lo que juramentado no hacer ante Dios?), un motivo más de inquietud para los menos: el juez imparcial ha devenido juez y parte. Esto es: se ha trocado en un factor de guerra (o se ha tornado un actor más activo: el magistrado que habla sólo por sí habla también por boca de su obispo o pastor o rabino; promulga tal como comulga). La negativización de su potestad es una máxima de protección a terceros: se minimiza el daño de la minoría reduciendo al mínimo el poder de la mayoría (o del uno *supra totos*) para infligirlo.

Por otro lado, la creencia de que existe algo así como un «*overlapping consensus*» sacramental que el magistrado saca a la superficie al emitir su dictamen ritual (parecer que daba crédito a la factibilidad de un veredicto neutral) se manifiesta, al calor de la explosión de credos (de la implosión de ortodoxias en heterodoxias y de heterodoxias en heterodoxias de heterodoxias...) como una muestra de credulidad sociológico-religiosa.

Lo que subyace a estas dos reformulaciones es un diagnóstico revisionista –una autodiagnosis incriminatoria– de lo que, en los tiempos heroicos, trastocó mercado ultramundano en palestra mundana: si la puja inter-eclesiástica derivaba en pugna se debía en buena medida a que el plan de batalla de los que no tenían paz era un calco del plano maestro diseñado por el Locke imberbe como carta de pacificación: el ideario de las sectas era la ideología del que, para poner fin al ida y vuelta de razones entre tal sector y tal otro, le daba la razón a uno (no importa a cuál: lo importante era que fuese *a uno*). La ideología de la unidad parmenídea: de lo Uno depurado de lo múltiple. Si, como opina Hobbes, hay que dar a los trata-



LIBERALISMO LOCKEANO, INTOLERANCIA (¿TOLERANTE?) Y TOLERANCIA (¿INTOLERANTE?)

dos que acechan a la paz pública el mismo destino que el ciego Jorge de Eco deparó a los escritos de Aristóteles sobre la comedia, los *Tracts* merecen esa suerte desventurada.

3. Hacia el final, una vuelta a los orígenes –otra vez a Heráclito–: la tolerancia del Locke tolerante tiene su camino hacia abajo. La condescendencia anglosajona pierde la paciencia frente a los católicos romanos y los ateos (¿apátridas?). A aquellos no se les permite invocar al Santo Padre y a estos no se les permite no evocar al Espíritu Santo. La razón de esta regresión anti-liberal es, como la del progreso de la racionalidad liberal, pura facticidad –facticidad bruta, diría–, condimentada con una pizca de normatividad. La norma autoriza al magistrado a devolver mal por mal –intolerancia por intolerancia–; el hecho –un hecho, por cierto, del que ningún empirista a la Locke ha tenido experiencia– es que católicos y ateos son el mal en persona: la personificación de la intolerancia. Ni unos ni otros están dispuestos a jugar limpiamente el juego de la tolerancia, el juego de la convivencia liberal. Los católicos desconocen al que regla las reglas del juego: su soberano no es el magistrado que habita en Buckinham; los ateos, que no conocen a Dios, no reconocen soberano alguno (ni magistrados ni reglas): sin teología no hay política, piensa Locke en este tramo olvidablemente shmitteano de su pensamiento político.

¿Anida el huevo de la serpiente en el liberalismo de Locke o en el liberalismo sin más? En el liberalismo de Locke, pensamos (y pensamos que pensaría el propio Locke si viera las cosas sin las anteojeras de un inglés anglicano anti-romano y anti-papista del siglo XVII). Aquí y ahora, un liberal consecuente (y hasta un Locke consecuentemente lockeano) no conseguiría percibir (ni por medio de la «luz natural de la razón» *iusnaturalista* ni a través de la elucidación que aporta la razón naturalizada, *rawlsianamente*, en «formas de razonamiento fundadas en el sentido común y [en] las conclusiones y métodos no controvertibles de la ciencia»)⁴⁴ vínculo causal alguno entre ateísmo e insociabilidad y entre catolicismo y anti-política.

Universidad Nacional de Quilmes

44. John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 224.

