

La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

Cecilia Abdo Ferez¹

Resumen

El artículo indaga en la concepción de justicia presente en el estado de naturaleza de John Locke, basada en la noción de propiedad, a partir de una pista dejada por Karl Marx en *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, en donde se dice que, luego de la victoria de la revolución puritana, el criterio de justicia del profeta Habacuc, que se usaba para la legitimación de esa revolución, fue desplazado por el del autor del *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Este desplazamiento de criterios, lejos de una metáfora poética de Marx, da cuenta de la mutación de los procesos y cosmovisiones jurídicas en la temprana modernidad inglesa, de la necesidad de las legitimaciones teológicas de sus cambios y de la disparidad de tiempos presente en cada “época”. Pretendemos plantear una contraposición entre Locke y el profeta hebreo Habacuc, según esta pista marxiana, para comprender la obra del inglés como históricamente situada en un contexto de “modernización” de los criterios jurídicos, es decir, como una intervención del pensador en un estado de cosas en transformación.

El propósito de este artículo es indagar en la concepción de justicia de John Locke, principalmente en el estado de naturaleza, a partir de una tesis sugerida por Karl Marx en el texto clásico *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*.

¹ Dr. phil. en Ciencia Política e investigadora del CONICET y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Profesora de la UBA y del Instituto Universitario Nacional de Artes. Una versión anterior de este trabajo fue presentado como ponencia en el *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), realizado en Buenos Aires, del 28 a 30 de julio de 2010. Les agradezco a lo/as asistentes y a mis compañero/as de mesa por los comentarios; a Ignacio Mancini y a Carolina de Volder del Centro de Documentación e Información del Instituto Germani por las referencias bibliográficas y a los evaluadores de la revista *Leviathan* por los aportes al texto.

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

La noción de justicia es central para la filosofía de Locke y está a la base de toda su obra, pero el autor sugerentemente no ofrece de ella ninguna definición conclusiva². Son escasos además los comentaristas que, en el último tiempo, prestaron atención al tema, en comparación con la novedosa y prolífica discusión sobre la concepción lockeana de propiedad³. No obstante la concepción de justicia presente en Locke está anclada en su noción de propiedad, los elementos que incluye en su tratamiento del tema dan cuenta del posicionamiento del pensador inglés respecto de las amplias transformaciones que está transitando Europa -y en particular Inglaterra- en pos de conformar un sistema penal público y centralizado. Es decir, aún cuando el tratamiento lockeano de la justicia no pueda separarse del estudio del régimen de propiedad que se está perfilando al inicio del capitalismo, es preciso analizar el tema *también* focalizadamente, para poder comprender históricamente lo que primera vista parece un resabio del pasado en la obra del filósofo empirista: la apelación a la ley natural -incluso sustentada en una legitimación teológica-, en un contexto jurídico crecientemente positivista. Analizaremos entonces la concepción de justicia presente en el estado de naturaleza de Locke, como signo del cambio histórico que se está produciendo en la temprana modernidad occidental en torno al sistema penal.

Hacia el siglo XVII, la legislación y los procedimientos penales -cuya ejecución durante el feudalismo estaban dispersos en varios poderes locales y regidos bajo la idea de la *reparación* de una falta entre actores *privados*-, comienzan a delinear un sistema penal público centralizado. Suele describirse este paso como un proceso de “racionalización”, que se identifica con la

² En Locke se hace una mayor alusión al *deber de hacer* justicia, que al concepto en sí. En el *Ensayo* aparece la acción justa, definida como “la conformidad entre una acción y la ley de propiedad”, y se dice que “donde no hay propiedad, no hay injusticia” (E IV, iii, 18) y que junto con la verdad, la justicia es un lazo común de la sociedad (E I, iii, 2). El anclaje de la justicia a la propiedad establece la mutua reciprocidad de los justos en sus acciones, lo que establece el fin de la sociedad política, entendido como la mutua preservación “de sus vidas, libertades y posesiones, lo que llamo bajo el nombre genérico de *propiedad*” (TT II, ix).

³ Los artículos a mi entender más relevantes para la discusión sobre la justicia son: Shimokawa, K., “Locke’s concept of Justice”, en Anstey, Peter: *The Philosophy of John Locke. New perspectives*, Londres y New York, Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy, 2003; Harris, I.: “Locke on justice”, en M.A. Stewart (ed.), *English Philosophy in the Age of Locke*, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 49–85; Cox, R.H.: “Justice as the basis of political order in Locke”, en C.J. Friedrich and J.W. Chapman (eds), *Nomos VI: Justice*, New York, Atherton Press, 1963, pp. 243–61; Polin, R.: “Justice in Locke’s philosophy”, en C.J. Friedrich y J.W. Chapman (eds), *Nomos VI: Justice*, New York, Atherton Press, 1963, pp. 262–83; John Dunn: “Justice and the interpretation of Locke’s Political Theory”, en *Political Studies*, vol. 16, 1, 1968, pp.68-87.

imparcialidad de las sentencias y la ecuanimidad ante la ley. Sin embargo, en la temprana modernidad, los efectos son los contrarios a esta presuposición. Desde aproximadamente el siglo XVI al XVIII, la modernización jurídica dio lugar a una serie de transformaciones que pueden resumirse en: 1) la primacía de la idea de *castigo, y de carácter público* (incluso teatral) del criminal –en particular, se produjo la masificación de los castigos físicos como la tortura y posteriormente, el monopolio de la prisión como forma de asilamiento y segregación social-, 2) el incremento y la extensión de los crímenes *tipificados* como *delitos* punibles en los códigos escritos, que incluyó el reconocimiento de varias faltas morales o religiosas, y 3) la casi completa arbitrariedad y *parcialidad* de las sentencias según la pertenencia social del criminal (Weisser, 1979). Estos cambios acompañaron 4) el proceso de gradual *individualización* de la responsabilidad por la falta cometida y también por el desarrollo mismo de la vida, experimentado en forma de *culpa*, como atestiguan –sobre todo en Inglaterra- las amplias legislaciones que condenaban el vagabundeo, la pobreza e incluso el consumo de bebidas alcohólicas. En sociedades sometidas a fuertes cambios (demográficos, económicos, políticos y sociales), la conformación paulatina de un amplio sistema de castigo a los criminales fue utilizado como un método eficaz de disciplinamiento social y de distinción de la población, basado sobre todo en, por un lado, el uso de la fuerza y la tortura frente a algunas clases sociales –en un contexto de crecimiento de la pobreza y también del crimen-, y por el otro, la extensión de la concepción de la culpa y la responsabilidad individuales⁴.

Es curioso que este proceso, que podríamos describir como de tránsito entre la multiplicidad de órganos penales (sobre todo de injerencia local) del feudalismo y la modernidad, y que puede tipificarse como la asunción (en un tiempo relativamente breve) del castigo corporal como la forma más común de pena a los crecientes crímenes perpetrados y estatuidos en los códigos

⁴ Esta individualización progresiva de la culpa y la responsabilidad puede observarse en el abandono de ciertas prácticas procedimentales, por ejemplo, el “tithing system” inglés, por el que se designaba a un conjunto de personas para que sean responsables colectivamente de que el acusado, por ejemplo, se presentara ante la Corte –a riesgo de ser ellos mismos acusados si fallaban en el control del grupo local- y la progresiva centralidad de la confesión en el proceso, algo que el medievalismo consideraba irrelevante. Todo esto se da en un contexto de declive de la amenaza teológica del infierno (algo que no podré tratar aquí). La parcialidad del sistema penal en conformación se puede comprobar muy fácilmente observando, en las escasas estadísticas consultables, la recurrencia de la fianza como pena a ciertas clases y el castigo físico o el encierro en otras.

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

Europeos, esté descrito sólo tangencialmente desde la óptica del castigo en los escritores políticos anteriores a la Ilustración. La discusión central del XVII/XVIII entre el poder del soberano y el poder de la comunidad pareciera haber impedido el poner bajo la lupa a un sistema penal en conformación y crecientemente represivo, desde la mirada del sufrimiento individual. Hay célebres comentarios en varias novelas de denuncia social, hay una fuerte presencia del tema en las palabras de Tomás Moro sobre la producción *social* del delincuente y en las críticas de Voltaire y Montesquieu a los procedimientos legales del absolutismo, pero es recién con la publicación en 1764 de *Dei delitti y delle pene* de Beccaria que se pretende imponer una reforma al sistema penal en boga, una reforma implementada como una búsqueda de *eficiencia* desde la égida del liberalismo, de los derechos y deberes del individuo (y ya no de los grupos o comunidades de pertenencia) y de la ecuanimidad *formal* ante la ley, una ecuanimidad que no problematizó la fuerte segregación social que ese mismo sistema había impuesto sobre la población.

Una mirada al tratamiento de la justicia en el estado de naturaleza en la obra de John Locke en el marco de este proceso trae a colación algunos de los elementos mencionados: en Locke, el estado de naturaleza es un estado donde cada uno puede interpretar y ejecutar una ley natural que distingue entre lo justo y lo injusto. La ejecución, que es donde está puesto el acento de la obra, es por medio del uso de la fuerza y del castigo de las transgresiones a esa ley, válida para todo el género humano. La relación entre justicia y castigo es el punto central de la concepción y el juego entre lo común y lo individual es tan pregnante en la obra que sería imposible pensarla escrita en otro tiempo histórico: y sin embargo, ese tiempo debe verse como un compuesto de pasado, presente y futuro. Si la alusión a la imbricación entre justicia/castigo (contemporánea a su tiempo) se da en Locke en el marco de una discusión aparentemente vetusta en torno a la ley natural, el elemento del futuro está en su tratamiento de la naturaleza humana, entendida como dispositivo normativo de segregación fáctica de aquellos que comprenden la ley racional y obedecen (la “comunidad” de las criaturas racionales, según Locke), y aquellos que no lo hacen y por ello deben ser castigados (las “otras criaturas”). La distinción fáctica de los castigos penales impuestos en su época según el estrato social al que se pertenecía es transformada en Locke en una discusión sobre los límites

jurídicos de la “naturaleza humana” y en una individualizada extensión de la capacidad de castigar al infractor por medio del uso de la fuerza.

Indagaremos entonces en la concepción de justicia presente en el estado de naturaleza de John Locke, basada como dijimos en la noción de propiedad, a partir de una pista dejada por Marx en *El XVIII Brumario*, que da cuenta de la mutación de esos criterios jurídicos, de la necesidad de las legitimaciones teológicas de sus cambios y de la disparidad de tiempos presente en cada “época”. Pretendemos plantear una contraposición entre Locke y el profeta hebreo Habacuc, según esta pista marxiana, para comprender la obra del inglés como históricamente situada en un contexto de “modernización” de los criterios jurídicos, es decir, como una intervención en un estado de cosas en transformación.

1. El necesario anacronismo de las revoluciones.

En las primeras páginas de *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx traza un paralelo entre épocas y personajes, que apunta a evidenciar la teatralidad necesaria de las revoluciones. El autor parece decir que, así como los revolucionarios franceses de 1789 se vistieron con los ropajes de los republicanos romanos, para tomar prestado de ellos la poesía que la conformación de un orden burgués no puede aportar, y que abandonaron esos estandartes antiguos ni bien se constituyó el orden social que creaban - sabiéndolo o no-; así también, los revolucionarios ingleses del siglo XVII se habrían calzado las ropas del cristianismo antiguo, para dejarlas de lado en el mismo momento en que la revolución gloriosa demostrara su *auténtico* carácter de clase.

En la alusión a los disfraces, en este escrito clásico de Marx, aparece no sólo la supuesta carencia de heroísmo de las luchas burguesas, sino, sobre todo, la necesidad de que cada suceso histórico vuelva a *citar* algunos de los momentos encumbrados que lo antecedieron en el tiempo, haciendo que cada hecho sea un llamado a la concurrencia, parcial y mutilada, de perspectivas históricas que le otorguen lustre, y que colaboran a oscurecer su verdadero carácter. Poco interesa *qué piensan que hacen* los revolucionarios franceses en los sucesos de 1789: es precisamente porque no lo saben -parece decir

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

Marx-, que producen el hecho que su época requiere y que alcanzan, así, la meta que permanece empañada para ellos, inmersos -por un rato- en la confusión de su remisión a la escenografía de la antigüedad clásica. Dice Marx:

Una vez instaurada la nueva formación social [la sociedad burguesa en Francia C.A.F.], desaparecieron los colosos antediluvianos, y con ellos el romanismo resucitado: los Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César. Con su sobrio practicismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer-Collard, los Benjamín Constant y los Guizot; sus verdaderos caudillos estaban en las oficinas comerciales, y la cabeza atocinada de Luis XVIII era su cabeza política. Completamente absorbida por la producción de riqueza y por la lucha pacífica de la competencia, ya no se daba cuenta de que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna (Marx, 1980, pág. 409).

Entonces, así como los revolucionarios franceses citaron a los republicanos romanos en los sucesos de 1789, para escribir otro texto, el de la formación de la sociedad burguesa; así los ingleses, un siglo antes, habían resucitado al Antiguo Testamento para sus propias faenas. Una convocatoria a otros, pero con el destino de hacerlos desaparecer, ni bien se debele en la historia lo que verdaderamente hacían los revolucionarios puritanos, aunque ellos no lo supieran. Continúa Marx:

Así, en otra fase de desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. Alcanzada la verdadera meta, realizada la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desplazó a Habacuc (Marx, 1980, pág. íbid).

El autor, a primera vista, parece trazar una estricta simetría entre la revolución inglesa del XVII y la francesa del XVIII, entre la modernidad temprana y la modernidad madura, entre los jacobinos y los puritanos, entre Locke y Constant, por citar a alguno de los “nuevos y verdaderos intérpretes”

de la sociedad naciente. Así como Constant y Guizot reemplazaron a los republicanos romanos, así Locke habría reemplazado al profeta hebreo Habacuc, ni bien se disipó la *apariencia* de revolución republicana o puritana, cualquiera sea el caso, y se demostró su *esencialidad* burguesa. Pero ésta sería una lectura muy rápida de Marx, porque sólo estamos ante una *apariencia de paralelismo*⁵.

Sostendremos aquí que, en el caso de la revolución inglesa -que es la que nos compete como contexto en este artículo-, antes que montar una simetría entre personajes históricos, *El XVIII Brumario* ofrece también una *clave de lectura de la obra de John Locke*, que permite leer entre líneas una transformación fundamental que tuvo lugar en la modernidad temprana occidental: **la invención del “agente moral” y el cambio radical, derivado de esa invención, producido en las concepciones de justicia, incluso al interior de las argumentaciones teológico-políticas.** Porque Locke no *reemplazó* a Habacuc, como suele leerse, sino que el verbo usado por Marx es menos rupturista: Locke desplazó, reprimió, empujó hacia un fundamento que resulta imperceptible en lo inmediato a los presupuestos teológicos antiguos del profeta Habacuc⁶ -pero no los suprimió-. Locke puede leerse también -pudiera estar diciendo Marx, si esta interpretación que proponemos tuviera asidero-, **como un autor que pretendió ligar las nociones de justicia de la antigua religión con la necesidad del creyente moderno de consentir a esas normas divinas que demarcan lo justo y lo injusto; es decir, como un autor que combinó la antropología cristiana con los presupuestos liberales, que establecen la necesidad de un consentimiento por parte del individuo para crear una obligación, sea ésta de tipo teológica, moral o política**⁷. Locke habría introducido un desplazamiento moderno en la noción de

⁵ Este texto dialoga –como todos- con otros, y aquí lo hace, sobre todo, con la muy sugerente introducción de Eduardo Rinesi al libro por él editado: *El nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*, Buenos Aires, Gorla, 2009. En el artículo, Rinesi critica este supuesto paralelismo, que aquí trato como apariencia.

⁶ El verbo que utiliza Marx en el alemán original es verdrängen, que tiene esas acepciones: „Als das wirkliche Ziel erreicht, als die bürgerliche Umgestaltung der englischen Gesellschaft vollbracht war, verdrängte Locke den Habakuk“. En: *Karl Marx/Friedrich Engels - Werke*, Band 8, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", Berlin/DDR, Dietz Verlag, , 1972, pp. 115-123.

⁷ El argumento surge del libro de Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1979. Allí la autora se propone hacer una *historia* de la obligación política, como concepto que surge en el siglo XVII de la mano de una cosmovisión del orden social en términos voluntarios –y cuya forma más prototípica de lazo social es la promesa-. Las obligaciones –no se habla de obediencia, sino de obligación- son actos auto-asumidos, voluntariamente, que suponen la capacidad de raciocinio y deliberación del individuo. Como se sabe, el

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

justicia del cristianismo, de modo que los criterios de lo justo y lo injusto en cada caso, que para el puritano Locke fueron establecidos por Dios y que sirven de fundamento a todo régimen político legítimo –y a toda racionalidad humana-, deban ser a su vez consentidos o rechazados por la acción del individuo.

Pensar que Marx ofrece, en el *XVIII Brumario*, una **clave de lectura** que permite rastrear el desplazamiento de la noción de justicia, en la primera modernidad -un desplazamiento que es producido por la invención de la idea de agente moral-, nos llevará a desestimar algunas formas usuales de enfrentarse con la obra de John Locke. En este texto que presentamos aquí, le creemos a John Locke cuando se declara cristiano y puebla sus textos de citas bíblicas⁸; pero además, sostenemos que en la noción de propiedad que el autor establece, que enmarca la vida, la libertad y las posesiones, hay un desigual peso en los términos: es porque Locke pone a la vida bajo la rúbrica de la noción de propiedad que pueden fundamentarse las demás posesiones. Es por el fundamento que establece la noción de la propiedad del sí mismo, que postula una relación con el propio cuerpo y su capacidad productiva bajo los términos de “jurisdicción”, que pueden fundarse las demás propiedades, e incluso dictaminar cuáles de ellas son o no poseídas con justicia.

Con Locke estamos, por lo tanto, frente a un autor que intentó una nueva combinación entre cristianismo e individualismo, dos figuras históricas que, ya lo decía Nietzsche (y luego Foucault), son consustanciales. Pero también ante otra modalidad de la relación entre lo teológico y lo político, que aquí pone en evidencia el carácter ideológico –por excluyente- de la noción de humanidad.

2. Siguiendo la pista: Habacuc, el profeta escéptico.

problema de esta idea de obligación es cómo esperar obediencia de aquellos que no hicieron explícito su consentimiento. Locke desarrolla lo que se llama teoría del consenso hipotético, que es fundamental para su obra y también para el presente texto: en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, desarrolla su célebre argumento del consenso tácito, que afirma que los hombres asumen tácitamente su obligación política y dan tácitamente su consentimiento cuando, por ejemplo, transitan un camino dentro de un territorio, no importa cómo los sujetos vean esa acción ni si la relacionan con prestar un consentimiento político. El argumento, como se ve, tiende a la inclusión de todas las acciones como constitutivas de la prestación de consentimiento. Utilizo aquí ese argumento también para interpretar el estado de naturaleza, como se verá más adelante. Cf. Locke, J.: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Buenos Aires, Alianza, 1990, § 119.

⁸ Leo Strauss lee en sentido opuesto a Locke, es decir, como un autor que disfraza de teología postulados laicos, hedonistas y filo-hobbesianos. Cf. Strauss. L., *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1972.

El hebreo Habacuc es uno de los así llamados profetas menores y se presume que escribió en el siglo VII a. C., en el momento de expansión del imperio babilónico, más exactamente en el período que se extiende entre la destrucción de la capital del imperio Asirio, Nínive, por parte de los babilonios, en el 612 a. C., y la toma del reino de Judá por Nabucodonosor, en el 605 a. C. Es decir, el profeta hebreo escribe en un tiempo de desesperación para su pueblo, que sufrirá, por parte de los babilonios, la primera deportación y la posterior destrucción de Jerusalén.

Una inmediata curiosidad que surge de la lectura del Libro es que Habacuc no se dirige a su pueblo, como suelen hacer los profetas, sino que le habla directamente a Dios. Lo inquiere, es más, y se queja ante Él por su gobierno del mundo, porque cree que Dios tolera, impávido, la injusticia.

*1:2 ¿Hasta cuándo, Yahvé, pediré auxilio
sin que tú escuches,
clamaré hacia ti: "¡Violencia!",
sin que tú salves?*

*1:3 ¿Por qué me haces ver injusticias,
mientras tú miras la opresión?
¡Ante mí hay rapiña y violencia,
se suscitan querellas y discordias!*

*1:4 Pues la ley se desvirtúa,
no se hace justicia
¡El impío asedia al justo,
por eso se pervierte la justicia!⁹*

Dios contesta el reproche del profeta, pero no para tranquilizarlo, sino por el contrario, para comunicarle su plan de utilizar a una nación guerrera, en plena expansión imperialista, como eran los babilonios en la época –aquí llamados caldeos- para destruir a Israel, por sus pecados. El Dios que es justo, que recompensa y castiga, le anuncia que a Habacuc que hará de los caldeos su instrumento y que ellos, expandiendo por otras naciones su propio criterio

⁹ Utilizo la versión de la Biblia de Jerusalén de Desclée De Brouwer.

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

de justicia -que es autorreferencial y se identifica con la fuerza-, servirán para reinstaurar la justicia divina, ofendida por el pecado de las naciones pías, como Judá. Dios anuncia:

*1:5 Mirad a las naciones, contemplad,
quedad estupefactos, atónitos:*

*voy a hacer una obra en vuestros días
que no creeríais si os la contasen.*

*1:6 Pienso movilizar a los caldeos,
un pueblo cruel y fogoso,
que recorre las anchuras de la tierra,
para adueñarse de países ajenos.*

*1:7 Es terrible y espantoso,
impone su ley y su poder;*

*1:8 son más raudos que panteras sus caballos,
más ágiles que lobos esteparios.*

*Sus jinetes galopan,
vienen de lejos sus jinetes,
vuelan como águila que se lanza a devorar.*

*1:9 Llegan todos para hacer violencia,
con sus rostros ardientes,
como un viento del este,
amontonan cautivos como arena.*

*1:10 Se burla de los reyes,
los soberanos le sirven de irrisión;
se ríe de toda fortaleza,
levanta un terraplén y la toma.*

*1:11 Después cambia el viento y desaparece,
culpable por hacer de la fuerza su dios.*

La visión aterradoradora del plan de Dios sume a Habacuc en el escepticismo. El profeta le reprocha a Dios el no entender la opresión, el tener una mirada tan pura que no puede ver el mal que esa opresión supuestamente ajusticiadora produce sobre el derecho, el tratar a los hombres como si fuesen

manadas de peces o de reptiles, sin jerarquías ni autoridades entre ellos, con indiferencia sobre su suerte. Detrás de la crueldad de los caldeos con los pueblos píos y sus príncipes, está la indiferencia de Dios frente a la opresión, o peor, su concurso.

*1:13 Tus ojos puros no pueden ver el mal,
eres incapaz de contemplar la opresión.*

*¿Por qué ves a los traidores
y callas cuando traga el impío
al que es más justo que él?*

*1:14 Tratas a los hombres como a peces del mar,
como a reptiles que no tienen amo.*

Habacuc se apoya a seguir sobre un muro, decidido a esperar la respuesta divina a su reproche. Dios le dicta entonces una visión, que se cumplirá, no importa cuánto tiempo demore.

*2:2 Escribe la visión,
ponla clara en tablillas
para que pueda leerse de corrido.*

*2:3 Porque tiene su fecha la visión,
aspira a la meta y no defrauda;
si se atrasa, espérala,
pues vendrá ciertamente, sin retraso.*

*2:4 Sucumbirá quien no tiene el alma recta,
más el justo por su fidelidad vivirá.*

Y a seguir, Dios advierte que descargará su furia contra varias formas de opresión, sobre la riqueza, el despojo a las naciones, sobre la violencia de las fundaciones y las conquistas, y sobre la idolatría. Habacuc, que había antes reprochado la inacción divina (o incluso el concurso), pide piedad, pero a la vez, confía en esa profecía sin tiempo conocido:

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

3: 16 *Espero tranquilo el día de la angustia,
que caerá sobre el pueblo que nos asalta.*

La cita célebre del libro de Habacuc, “el justo por su fe vivirá”, es repetida tres veces por el apóstol Pablo, según los evangelios de Lucas, pero en cada una de ellas el apóstol subraya una palabra diferente de la sentencia. El **justo**, el justificado, es el que vivirá por su fe, dice en Romanos 1:17. El justo **vivirá**, dice en Hebreos 10:38. Y por último, en Gálatas 3: 11 subraya que es **por su fidelidad, por su fe** –y no por la ley, quizás-, que el justo vivirá. Tres versiones distintas de una sentencia enigmática de un profeta al que se dedica Martín Lutero, en plena modernidad temprana, y también -como bien sabría Marx, al hacer la referencia que seguimos como pista, en el *XVIII Brumario*-, indirectamente John Locke, quién culmina su vida haciendo comentarios a las cartas del apóstol Pablo.

Sin pretender hacer una exégesis de una sentencia cuya riqueza tal vez esté en las variaciones, proponemos aquí leer el Libro de Habacuc como la exposición de una **forma antigua de justicia, en la que se contraponen fe y razón humanas**. El profeta ve las injusticias que ocurren ante sus ojos y le reprocha a Dios el tolerarlas; pero ante el reproche, Dios lo aterroriza con su plan de utilizar a los caldeos para castigar los pecados de las naciones como la de Judá. Esto es, Dios le dice que, lejos de reinstaurar la justicia divina eliminando la opresión, como le pide el profeta y como parecería razonable, alentará que se oprima aún más, haciendo que un pueblo como el de los caldeos, que hace de la fuerza su derecho, extienda ese criterio impío sobre las demás naciones. Habacuc, sin entender, vuelve a quejarse interponiendo otra vez un criterio lógico, de lógica *humana*, que establece que la opresión no hará surgir la justicia y el derecho, sino que los torcerá aún más. Dios trataría a los hombres como a las manadas de los animales ácaros, como si fuesen peces y reptiles, afirma. Pero Dios le advierte que el justo vivirá por su fe, no por comprender ni por asentir, y que sin tiempo, castigará las opresiones, en sus diversas formas, incluso las de la idolatría, que incluían al pueblo hebreo. Ante la sentencia, Habacuc espera tranquilo ese momento indeterminado y abraza a

su pueblo, para contenerlo en la desesperación de lo que le anuncia -dirá Lutero que Habacuc lo abraza, como si fuese un niño-¹⁰.

Creer y no comprender, sentencia Dios. Creer en la justicia divina y tener un alma recta, aún cuando se viva (transitoriamente) en medio de opresiones incomprensibles. Una demanda de **confianza**, sin alusión al tiempo, es la que le comunica Dios a Habacuc y por intermedio de él, a los suyos; y a la vez, una distinción entre la justicia divina y las leyes humanas, que pueden ser dictadas por los caldeos o por cualquier otro, que tenga la fuerza de hacerlo. Porque el justo vive por la fe, no por la justicia de las leyes humanas ni por la lógica que se sigue de su limitada razón y comprensión.

3. Locke desplazó a Habacuc: la humanidad y sus enemigos.

Locke desbarata, desde el inicio del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de 1690, la contraposición entre fe y razón que puede leerse en el Libro de Habacuc. Para Locke, la ley divina es identificada con la ley de la naturaleza, que es *inteligible*. Esta ley es inteligible para todos los hombres *en cuanto hombres*, y no como miembros de las naciones, porque es la ley de la razón¹¹. Su dictado establece la *obligación* –y no el derecho- de preservarse a sí mismo y, en palabras de Locke, de preservar, “en lo posible, al resto de la humanidad”¹².

*El estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla, que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones. Pues los hombres son todos obra de un omnipotente e infinitamente sabio Hacedor, y todos siervos de un señor soberano enviado a este mundo por orden suya y para cumplir su encargo, todos son propiedad de quien los ha hecho, y han sido destinados a durar mientras a Él le plazca*¹³.

¹⁰ El nombre Habacuc significaría “abrazo”, “el que abraza”, según la traducción de la Biblia al latín de Jerónimo.

¹¹ Locke, *op. cit.*, §4 y 5.

¹² Locke, *op. cit.*, § 6.

¹³ Locke, *op. cit.*, § 6.

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

El estado de naturaleza es un estado jurídico, sin gobierno político, en el que rige esta ley, que es inteligible para todos los que son “criaturas de la misma especie y rango”¹⁴. Es un estado de perfecta *libertad*, es decir, de independencia para ordenar las acciones, posesiones y personas sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro, y es, a la vez, un estado de *igualdad*, en el que, dice Locke, “todo poder y jurisdicción son recíprocos”¹⁵.

Aunque esta ley está puesta bajo la forma de la obligación y la inteligibilidad, todo el análisis lockeano de la efectiva vigencia de la ley de naturaleza depende de verbos que denotan *intención* por parte del agente. A la ley de naturaleza, a pesar de su carácter de ley y de su evidencia, se la puede *consultar, se puede renunciar a ella, se puede declarar no respetarla por medio de acciones*. Surge allí, para el lector, un interrogante. **¿Por qué una ley como la ley moral, que es a la vez ley divina, ley de naturaleza y ley de la razón, y que cuya existencia es evidente, no tiene efectos coercitivos, sino que precisa de la anuencia del agente? O para decirlo en términos teológicos, ¿por qué la voz de Dios en el hombre, como llama Locke a la razón, es tan débil como para precisar de la atención voluntaria de los sujetos?**

Las respuestas de Locke a esta cuestión son diversas y a veces, como en los *Ensayos sobre la Ley de naturaleza* de 1664, desbaratan incluso los términos de nuestras preguntas, al fusionar descripción con prescripción¹⁶. Se podría incluso decir que a Locke no le interesa hacer un problema de la obligación moral consentida, de tan convencido que está de que el mundo se rige por la sabiduría divina y que ella guía al hombre hacia lo mejor. O quizá que el filósofo inglés no tomaría como interlocutor válido a un lector contemporáneo que desconfíe de los argumentos teístas, como sugiere Gauthier, porque para Locke, aquellos que se apartan de Dios –es decir, los ateos-, incluso si lo hacen en el pensamiento, disuelven todo lazo social y no

¹⁴ Locke, *op. cit.*, § 4.

¹⁵ *Ibid.* La alusión lockeana es obvia: la tesis spinocista de que el derecho se extiende tanto como se extiende el poder. Las consecuencias para la teoría política de trocar derecho por jurisdicción son muy ricas, pero no podemos abordarlas aquí. Es notable que el concepto de libertad aquí cambia mucho respecto del que Locke propone en los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, donde se asocia a la abstención.

¹⁶ Dice Locke: “*The third argument [que prueba la existencia de la ley de naturaleza] is derived from the very constitution of this world, wherein all things observe a fixed law of their operations and a manner of existence appropriate to their nature. For that which prescribes to every thing the form and manner and measure of working, is just what law is...*”. Aquí también son visibles las resonancias spinocistas. Extraído de Gauthier, D., “Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke”, en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, nr. 3, 1977, pp. 425-446.

deben ser tolerados¹⁷. Y aún así, *para nosotros lectores* hay un problema en la futilidad y en la dispersión de las respuestas de Locke a la cuestión de la laxa coerción de la ley divina, mucho más si esta ley, que establece la evidencia de lo justo y lo injusto en cada caso, está, en su obra, a la base de cualquier ley política que se dicte¹⁸.

Una primera respuesta posible a la cuestión de la débil coerción de la ley divina, o en otras palabras, a la pregunta de por qué se debería *elegir* ser moral y obedecer a Dios en Locke, sería una respuesta de tipo gnoseológica. Que esa ley de naturaleza/moral/divina/racional existe es evidente para *un tipo* de criatura, la criatura racional, pero esa criatura es, como sabemos por el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690, el producto de una educación y una socialización determinadas. La mente del hombre, según Locke, carece de ideas y de principios innatos, incluso de principios morales, y por lo tanto, no hay ninguna verdad autoevidente, ni siquiera en el plano moral¹⁹. Si esto es así, como le critican sus contemporáneos, no existe una fundación objetiva de la moral y de la religión, sino que, aún para el conocimiento moral, que es para Locke la ciencia más propicia y el mayor interés de la humanidad, se precisa una educación de los hombres que los convierta en racionales y morales²⁰.

¹⁷ No obstante en el *Segundo Tratado*, Locke identifica la ley de la razón con la ley de naturaleza y la ley divina, la existencia de los ateos comprueba que el argumento más fuerte es la fusión de naturaleza y moral cristiana. Dice Locke sobre los ateos en *A Letter concerning Toleration*: “*Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all*”, en M. Cranston (ed.), *Locke on Politics, Religion, and Education*, New York, Collier, 1965, p. 140. Para un análisis de la imposibilidad de hacer una sociedad lockeana con ateos, ver Gauthier, *op. cit.*

¹⁸ Como se sabe, Locke entiende que la ley natural, de origen divino, y los derechos y obligaciones que ella establece, preexisten al Estado político. Esto permite un derecho legítimo a la rebelión de aquellos pueblos comprendidos por esa ley, que se pretende universal, pero como vemos, tiene una clara marca religiosa (de una forma determinada de religión). Como bien dice Rinesi: “*Locke parece poner a las instituciones políticas sobre el terreno frágil de la historia y por lo tanto de la contingencia y de la posibilidad de la impugnación, pero saca sugestivamente de ese campo a la estructura de la sociedad (...), a la que en cambio, una vez establecida, parece considerar perdurable, necesaria y ahistórica*”. Rinesi, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹ Locke, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano (E)* I.1.2. Sigo aquí el argumento de Spellman, W.M., *John Locke and the problem of depravity*, New York, Oxford University Press, 1988. La discusión al interior de las nociones de justicia (sustanciales o no) del cristianismo se dio, como se sabe, con Leibniz, quien retoma el argumento lockeano para criticarlo en *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Leibniz se esforzará por re-ligar justicia y caridad, en un tiempo en que la noción de propiedad absoluta (y propiedad de sí), hace decaer ese ideario, típico del medievalismo. El procedimiento de repetir el título de un libro de otro autor, agregando el adjetivo de “nuevo”, es una señal del proceso de formación de esta individualidad, que todavía no se perfila como *originalidad* y *excepción* –un cariz que sí se nota un siglo después, en las obras, por ejemplo, de Rousseau-.

²⁰ La precariedad ontológica del hombre, en la obra de Locke, que se lee en esta primera respuesta gnoseológica, replica la imagen del hombre derivada de la antropología cristiana, que lo define como *criatura*. El hombre, porque es criatura, es incapaz de conocer la gran fábrica del universo o la esencia de cada parte, dice Locke, porque ellos exceden su capacidad y su comprensión, aún cuando se trate del hombre más inteligente (E III.6.9). Además, se acerca a la nada en la gran cadena del ser y por eso es improbable que se produzcan grandes progresos en la ciencia de la naturaleza (E. III.6.12 y IV.12.12). El

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

Pero esta forma de argumentar de Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, con sus rasgos escépticos, con la imbricación de razón y educación –y por lo tanto, con la necesaria mediación del tiempo que toda educación requiere, ante la falta de principios morales innatos-, pierde la prudencia en el *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Aquí Locke esboza otra respuesta -o mejor, da un cariz más político y más urgente a la respuesta anterior-. En esta otra respuesta, política y proveedora de una noción de identidad colectiva antes que gnoseológica, **Locke fusiona la antropología cristiana con el postulado del necesario consentimiento a toda obligación -típico del liberalismo moderno-, pero convierte a ese consentimiento en algo que se expresa en cada acto de los agentes**, que no pueden eludir el que cada acción de sus vidas se transformen en inmediatas declaraciones explícitas, interpretables por todos los demás, de anuencia u oposición a la moral, la justicia, la razón y lo divino, es decir, a los fundamentos lockeanos de la paz y la convivencia social²¹. Veamos cómo se construye este argumento.

En este *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, tres veces reescrito, Locke se ve urgido a fundamentar que el estado de naturaleza es un estado jurídico, o mejor, un estado en el que les es posible a los hombres *juzgar* qué acciones constituyen una ofensa a la ley de la razón, y *castigar* a aquellos que la trasgreden y dañan a los demás y a sí mismos. Sin la recurrencia a la educación ni al tiempo, Locke parte de la descripción de un **estado de cosas**

saber moral no escapa a estas falencias generales del conocimiento humano, y por eso, no supone verdades autoevidentes, sino el esfuerzo del hombre para devenir dueño de las propias inclinaciones y por someter el apetito a la razón, un esfuerzo del que es responsable.

²¹ Andrew, analizado en el citado artículo de Rinesi, vuelve al argumento de la necesidad lockeana –y liberal- de prestar consentimiento a toda obligación, incluso si es de origen divino, para tornarla legítima y existente, en una forma interesante, al comparar a Locke con Shylock, el personaje de Hamlet en *El mercader de Venecia*. El sujeto liberal sería aquel que hace triunfar la idea de derecho (*the right*) sobre aquello que es correcto (*what is right*), es decir, aquel sujeto que reivindica para sí la posibilidad de hacer lo que no es correcto (*the right to do wrong*). Creemos acertado plantear que ese es el “corazón ético” de la teoría liberal, y esta hipótesis va en el mismo sentido que la que aquí seguimos, deudora de Carole Pateman. Es posible rastrear este núcleo teórico en, por ejemplo, la discusión sobre el derecho a mentir en varios autores contemporáneos, sobre todo en Hannah Arendt. Tiene razón Rinesi en plantear la tensión que esta idea supone para el cristiano Locke, que reivindica la existencia de la ley natural como ley moral, como evidencia de lo correcto e incorrecto en cada caso, una rectitud moral a la que hay derecho de rechazar. Pero no creemos que el cristianismo sea pre-moderno y el liberalismo moderno, como sugiere Rinesi allí, sino que Locke es un autor que demuestra su posibilidad de convivencia –e incluso, como sostendremos aquí, cierta complementariedad ideológica en un momento de expansión del colonialismo y de extensión de las fronteras religiosas-, subrayando dos líneas preeminentes del liberalismo como puntos de partida de su teoría: la necesidad del consentimiento a toda obligación y una teoría de la propiedad que se pretende abstracta y atemporal, pero se lee sobre el telón de fondo de una disputa por las tierras coloniales, en el siglo XVII. Cf. Andrew, E., *Shylock's right. A grammar of lockian claims*, Toronto, U. of T. Press, 1988 y Morresi, S.: “Releyendo al ‘padre del liberalismo’”, en Rinesi, *op. cit.*, pp. 175-245.

ya dado, el estado de naturaleza, en el que **hay una ley de naturaleza identificada con la ley de la razón**, una razón capaz de juzgar y que habilita el derecho a castigar de acuerdo a esos juicios, y afirma que, por la existencia evidente de esa ley, es posible distinguir, por los actos voluntarios que lleven a cabo, quiénes son fieles y quiénes transgresores, quiénes son inocentes y quiénes culpables, a quiénes se tiene el derecho a punir o no. Esos criterios, que evidencian lo justo y lo injusto según cada caso, son criterios que están *disponibles* para la humanidad, dice Locke, tanto para aquellos que quieran consultarlos al actuar, como para aquellos que en el mismo espacio del estado de naturaleza, juzguen a los que actúan. Al actuar de una forma u otra, todos demuestran, de facto, si les prestan obediencia, porque no pueden desconocerlos y entonces, **todo acto es, de hecho, una profesión de inocencia o de culpabilidad, repetida y multiplicada indefinidamente**. Es decir, Locke combina una antropología cristiana, con sus ideas de la carencia de la criatura y la necesidad de la educación disciplinaria de sí, con la necesidad de un consentimiento por parte del individuo a toda forma de obligación, **sobre todo –y no incluso- cuando estamos frente a una ley de naturaleza que se identifica con la ley divina y con la ley de la razón**. Es el carácter consensual de esta ley, que precisa de anuencia por parte de los agentes, la que permite una distinción en términos de inocencia o culpabilidad de los sujetos, y que opera luego como sostén de posteriores distinciones basadas en esa primera demostración de aptitud moral, distinciones que atañen a la humanidad, des-humanización o animalidad de aquellos que se posicionan moralmente, por sus actos, frente a la evidencia de las normas. Luego, Locke extiende a toda la humanidad la necesidad del consentimiento efectivo a la obligación moral, y allí se demuestra que, lo que a primera vista parecía un exceso de consensualismo por parte del autor, que reclamaba la necesidad de asentimiento para todas las obligaciones, incluso para las de carácter divino, es un pilar de su argumento político.

La ley de naturaleza obliga a no dañarse ni dañar, a todo aquel humano que quiera consultarla. Pero cualquier acto, de cualquier humano, aún cuando este humano no crea en ningún Dios, es una declaración explícita de que se realizó esta consulta y que se decidió o no seguirla. La ley natural constituye entonces una obligación consentida de tipo universal e involucra cualquier tipo

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

de acción. Es **consentida**, porque se puede efectivamente hacer daño, a sí y a otros, aún cuando ella exista. Es **universal**, porque ese acto contrario a la preservación de la paz debe tomarse por todos los demás como una declaración explícita de su rebelión ante la ley moral y divina, que es además la ley de la razón y que constituye, como sabemos, el patrón jurídico al que deben acoplarse las leyes positivas del Estado político. Involucra a **todo acto** porque tanto al actuar de acuerdo a ese mandato de no dañar, como en contra de él, es interpretado por todos los demás como que esa ley fue consultada y que se la decidió seguir o no –es decir, que el agente se declara en cada acto inocente o culpable, en términos morales-.

Si toda obligación debe ser consentida voluntariamente, el demostrar con hechos que no se respeta esta obligación de tipo natural-moral-de la razón de no dañarse ni dañar, convierte al que no la consiente por sus actos en alguien inmediatamente culpable, y decreta un cambio de rango: su voluntaria des-humanización, su exclusión culpable de los límites de la especie. El ofensor se vuelve pasible entonces del castigo de los otros, que demuestran con sus actos que sí se conservan humanos y que por eso tienen el derecho de punir a aquello que se les enajena. Dice Locke:

*Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está **declarando** que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así, el trasgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros, han sido cortadas y rotas. Lo cual, al constituir una trasgresión contra toda la especie y contra la paz y la seguridad que estaban garantizadas por la ley de naturaleza, permitirá que cada hombre, en virtud del derecho de preservar al género humano en general, pueda contener o, si es necesario, destruir aquellas cosas que le sean nocivas, y castigar así a quien haya trasgredido esa ley haciendo de este modo que se arrepienta de haberlo hecho²².*

²² Locke, *Segundo Tratado*, § 8.

Es decir, con su acción de ofensa, el trasgresor de la ley de naturaleza se coloca por fuera de la naturaleza humana y *declara* explícitamente, con su acto, que comete una *injuria*, no sólo al particular damnificado, sino a toda la humanidad, haciendo que aquellos que quieran ejercer el derecho que tiene “todo el mundo” de castigar las infracciones a esa ley puedan castigarlo y, en el límite, destruirlo. La responsabilidad de esas acciones de represalia debe imputársele también al ofensor, por haber sido él el que inició la cadena de acciones bélicas y porque los demás lo castigan en tanto seres morales activos, es decir, en defensa de la preservación de la especie con la que se re-identifican en ese actuar. Entonces, aún cuando el que castigue destruya al rebelde, lo hace en pleno y justificado ejercicio de su derecho humano, y no modifica en nada sino que confirma por esa acción su carácter de inocente, que repele una agresión de un otro sobre toda la humanidad injuriada, una humanidad que en ese momento él representa. Y esto sucede sin límites geográficos de extranjería, en tanto el sujeto ofendido es un universal, la humanidad como un todo de índole moral, y por eso, una ofensa o incluso una previsión de que se va a padecer una ofensa, origina la división en bandos de este sujeto: el ofensor versus las víctimas miembros de la especie, a los que, obviamente, les resulta más simple conseguir adeptos. Sigue Locke:

Además del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva, hay una injuria común, cometida contra alguna persona; y siempre hay un hombre que sufre daño como consecuencia de esa trasgresión. En un caso así, quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar –derecho que comparte con otros hombres-, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese daño. Y cualquier otra persona que considere esto justo, puede unirse a quien ha sido dañado, asistiéndole en el propósito de recuperar del ofensor lo que sea necesario para satisfacer el daño que la víctima ha sufrido. [...] Pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito. Y así es como

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

*cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón –esa norma y regla común que Dios ha dado a la humanidad-, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad*²³.

Sabemos que el estado de naturaleza puede degenerar entonces en un estado de guerra entre éstos, los que pueden ser destruidos como bestias o animales, por haber mostrado voluntariamente su poder ofensivo, y los humanos, criaturas del mismo rango, miembros de la especie, inocentes. Los des-humanizados, responsables de su exclusión de la especie fueron los que iniciaron las acciones bélicas y por tanto, los responsables de la depravación de un estado de plena libertad e igualdad²⁴. Sabemos, también, que no es necesario llegar a la guerra, sino imaginar lo que puede derivarse de este argumento, para preferir por consentimiento también establecer jueces políticos que eviten las confrontaciones²⁵.

²³ *Ibid.*, § 10 y 11.

²⁴ Todo parece reducirse, entonces, a no ser el primero de la cadena bélica, para evitar que los demás puedan ejercer su derecho de castigo. Y sin embargo, este argumento de evitar ser el que “tire la primera piedra” tiene dos aplicaciones políticas opuestas en el teórico del derecho de resistencia, según si los sujetos en cuestión son los rebeldes cristianos (que siempre *responden* a la ofensa del gobierno al que resisten, por lo tanto, son *segundos* en el movimiento bélico) o los rebeldes en las Américas (que son interpretados como bestias, por fuera de la ley natural, al resistir, y son por lo tanto ofensores *primeros*). Y la posibilidad de esa doble vertiente teológico-política del argumento del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* está en la fórmula lockeana que define al estado de naturaleza como un estado en el que el poder de cada uno es recíproco a su jurisdicción, sobre el que no podemos ahondar aquí. La caracterización de los resistentes de América replica la que hace Francis Bacon en el *Novum Organum* y como bien dirá James Tully, se enmarca en modalidades típicas del período, que describen a los colonizados o bien como el no-ser, o como animales, bestias, des-humanizados. Cf. Tully, J. “Placing the ‘Two Treatises’”, en Nicholas Philipson y Q. Skinner (eds.), *Political discourse in early modern Britain*, Cambridge, CUP, 1993.

²⁵ Piénsese solamente en los riesgos de, por ejemplo, ser *malinterpretado* por los demás al realizar una acción, cuyo carácter no era intencionalmente ofensivo, pero se la toma como tal, o en la peligrosidad de la *prevención* de las acciones que se supone ofensivas, aunque éstas no se dieron de hecho todavía. A un ladrón que quiere robar, por ejemplo, pero que no lo hizo aún, se lo puede matar para impedir ese acto de fuerza, dice Locke. “A un ladrón... puedo, sin embargo, matarlo, aunque sólo quiera robarme mi caballo o mi gabán; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me permite, cuando ella no puede intervenir a favor de la defensa de mi vida en el momento en que ésta es amenazada por la fuerza...”. Locke, *op. cit.*, § 19.

4. Conclusiones: la naturaleza humana como dispositivo.

Como hemos visto, hay un evidente desplazamiento entre la noción de justicia que se puede leer en el Libro de Habacuc y la que puede rastrearse en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Explicitemos algunas obvias referencias: mientras que en el libro del profeta antiguo es Dios quien juzga y castiga, en Locke es cada uno de los hombres el que se porta ese derecho; mientras que en el libro del profeta la fe y la inteligibilidad humanas se oponen, en Locke se busca identificarlas –y no meramente reconciliarlas-; mientras que para Habacuc el uso de la fuerza por parte de Dios resulta, ante los ojos humanos, un medio incomprensible para el restablecimiento de la justicia en la tierra (en el que sin embargo, se confía), en Locke el uso de la fuerza es inmediatamente interpretado por los demás como un acto de propia responsabilidad, un acto que supone una toma de posición frente a la justicia que es regla de convivencia social; si en Habacuc los sujetos son las naciones, en Locke lo son los hombres, pero también la humanidad que componen y el resto inhumano; si en Habacuc la justicia divina se distancia de las leyes positivas políticas, en Locke la ley divina es inteligible y obliga a la acción y a la adecuación, incluso de tipo político, si se quiere permanecer inocente y humano.

Estas diferencias (y otras que se pudieran agregar) suponen la necesidad de hacer convenir la noción de justicia con la de agente moral, como concepto central de la modernidad temprana. Pero, sin salirse del marco de formas teológico-políticas, como parece sugerir la relación que Marx sugiere entre Habacuc y Locke, la argumentación del inglés introduce un elemento completamente innovador. Porque al identificar la ley de naturaleza con un mandato divino y con la ley de razón, Locke establece una concepción amplia de justicia, que permite imponerla como un criterio de pertenencia, de inclusión y exclusión, que introduce una distinción pretendidamente ontológica entre aquellos que son criminales y aquellos que no lo son. La ley natural lockeana manifiesta sus pretensiones universales al referirse a la especie y la humanidad, y al hacerlo convierte a sus interlocutores efectivos (aquellos que se perciben como criaturas, con el mandato de producir, mediante el esfuerzo de transformación de su trabajo, un aporte al progreso del mundo hacia lo

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

mejor) en un invariante metahistórico, empleado con sentido performativo, asentado en la noción de “propiedad de sí” como estándar antropológico al que no acceden quienes no controlan sus pasiones (pobres, menores, esclavos, mujeres). En un contexto epocal como la temprana modernidad – particularmente inglesa-, en el que se populariza el castigo físico como medio de disciplinamiento social ante las mutaciones de la criminalidad, Locke refuerza el carácter sesgado del sistema penal al transformar la discusión posible sobre las causas y efectos de la delincuencia en ciertos sectores en un argumento sobre los límites de lo humano.

La identificación entre lo natural, lo racional, lo divino, una identificación que Locke pone a la base de convivencias sociales pacíficas, establece un patrón civilizatorio. Ese patrón, para el que Locke se vale de argumentos culturales, religiosos e incluso biologicistas, reforzándose mutuamente (más allá de las creencias del autor), construye una definición prescriptiva de “naturaleza humana”, erigiéndola como un dispositivo normativo de primer orden. No obstante la alusión a la naturaleza humana es también encontrable en otros pensadores de la época, con tintes normativos y prescriptivos, en Locke se convierte en un criterio a disposición del individuo, un criterio que delinea el juego complementario entre lo común y lo individual, porque, por un lado, el agente moral es quien debe juzgar y forzar la adecuación de los actos (incluso los suyos, en un proceso de autocontrol) en torno a una ley superior, pero esa adecuación define la pertenencia responsable (o no) de sí mismo y los otros a la humanidad, descrita como obediente, pía y pacífica²⁶. El hombre establece así su diferencia específica: ser un animal que continuamente debe reconocerse como humano para serlo, como si estuviese ante un compromiso siempre renovado, un imperativo (Agamben, 2005)²⁷. La identificación de la naturaleza humana con una suma de elementos culturales a los que se adscribe el nombre de humanidad, una especie de universal moral, un invariante metahistórico, aunque con claros límites de pertenencia, es puesta en acto en las intervenciones fácticas y cotidianas de los individuos capaces de

²⁶ Foucault, como se sabe, da cuenta de la complementariedad de los procesos de individualización y totalización desde el surgimiento mismo del Estado moderno. Cf. Foucault, M.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

²⁷ El concepto de especie humana es definido por primera vez en 1686 por John Ray, en *Historia plantarum*.

articular justicia y castigo. Es la ejecución activa de esa responsabilidad moral individual frente a la ley la que refuerza los lazos de identificación y empatía entre los racionales, píos y justos, que conforman ese “común” que se percibe conjuntamente ofendido y motorizado a actuar por las transgresiones, y los otros.

Como sabemos, este estado de individualización de la interpretación y la ejecución de la ley natural será saldado con la centralización del procedimiento por parte del gobierno civil, que establecerá la ecuanimidad formal ante la ley, o lo que es igual, un rasero común de justicia, pero no obstante, los criterios que establece la ley natural permanecen como elementos legitimadores del proceso político de legislación. A la base de la política lockeana parece haber un fuerte proceso de construcción de identificaciones, en el que el juego entre responsabilidad individual y criterios activos de exclusión/inclusión/empatía se asienta sobre la base de la imbricación entre justicia y castigo. Es decir, la naturaleza humana no es lo inmediato dado, sino un concepto empleado en sentido performativo que se sustenta en una supuesta asunción consciente por parte del agente de su condición de hombre, un hombre que efecto de actos de responsabilidad en los que él mismo aparece, en primer plano, como objeto y sujeto de juridificación.

Bibliografía

2009. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Agamben, G. 2005.** *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Andrew, E. 1988.** *Shylock's right. A grammar of lockian claims*. Toronto: U. of T. Press.
- Cox, R.H. 1963.** “Justice as the basis of political order in Locke”, en C.J. Friedrich and J.W. Chapman (eds). *Nomos VI: Justice*. New York: Atherton Press, pp. 243–61.
- Cranston M. (ed.) 1965.** *Locke on Politics, Religion, and Education*. New York: Collier.
- Dunn, John. 1968.** “Justice and the interpretation of Locke's Political Theory”, en *Political Studies*, vol. 16, 1, pp.68-87.
- Foucault, M. 1990.** *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- Gauthier, D. 1977.** “Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke”, en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, nr. 3, pp. 425-446.
- Harris, I. 2000.** “Locke on justice”, en M.A. Stewart (ed.). *English Philosophy in the Age of Locke*. Oxford: Clarendon Press, pp. 49–85.
- Locke, J. 2005.** *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- Locke, J. 1990.** *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Alianza.
- Marx, K. 1980.** *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Marx y Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Progreso, T. 1.
- Marx/ Engels. 1972.** *Werke*, Band 8, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte". Berlin/DDR: Dietz Verlag.
- Moresi, S. 2009.** “Releyendo al ‘padre del liberalismo’”, en Rinesi, *op. cit.*, pp. 175-245.
- Pateman Carole. 1979.** *The Problem of Political Obligation. A Critique of Liberal Theory*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Ferez, Cecilia Abdo. La antropología cristiana en John Locke: justicia, crimen y los límites de la humanidad.

Polin, R. 1963. "Justice in Locke's philosophy", en C.J. Friedrich y J.W. Chapman (eds). *Nomos VI: Justice*. New York: Atherton Press, pp. 262–83.

Rinesi Eduardo (ed.). 2009. *El nombre de Dios. Razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla.

Shimokawa, K. 2003. "Locke's concept of Justice", en Anstey, Peter. *The Philosophy of John Locke. New perspectives*. Londres y New York: Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy.

Spellman, W.M. 1988. *John Locke and the problem of depravity*. New York: Oxford University Press.

Strauss. L. 1972. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

Tully, J. 1993. "Placing the 'Two Treatises'", en Nicholas Philipson y Q. Skinner (eds.). *Political discourse in early modern Britain*. Cambridge: CUP.

Weisser, M. R. 1979. *Crime and Punishment in Early Modern Europe*. New Jersey: Humanities Press Inc.