

LAICIDAD Y TOLERANCIA EN JOHN LOCKE

ROGELIO DEL PRADO FLORES*

Resumen

El presente estudio aborda las categorías de laicismo y tolerancia en las obras políticas de John Locke. Para una mejor comprensión del alcance y trascendencia de estas nociones, se analiza una serie de categorías que están emparentadas, tal es el caso de los derechos humanos, el secularismo, el Estado. Dada la relevancia de estos temas también se estudian algunas líneas políticas que recorren la vida política de la cultura occidental, como es el legado de la cristiandad. Los alcances de los postulados políticos de Locke definieron en gran parte la doctrina del liberalismo político, sobre todo, la distinción entre lo público y lo privado, desde la cual la noción de tolerancia aparentemente encuentra su justificación no sin acarrear serios problemas para nuestro tiempo.

Summary

The present study addresses the categories of secularism and tolerance in the political studies of John Locke. For a better understanding of the scope and significance of these notions, a series of categories that are related, as in the case of human rights, secularism, and the State are analyzed. Given the importance of these issues, some political lines that cross the political life of Western culture, such as the legacy of Christianity are also studied. The scope of the political tenets of Locke largely defined the doctrine of political liberalism, especially, the distinction between public and private, from which the notion of tolerance is justified seemingly without cause serious problems for our time.

Palabras clave: Laicidad, Tolerancia, Religión, Liberalismo, Lo Político, Estado Moderno.

Keywords: Secularism, Tolerance, Religion, Liberalism, Politics, Modern State.

* Profesor e Investigador del Centro de Investigación para la Comunicación Aplicada (CICA), Facultad de Comunicación, Universidad Anáhuac. Candidato a Investigador Nacional (SNI). Correo electrónico: rogelio.delprado2@anahuac.mx

Introducción

La distinción entre iglesia docente y pueblo disidente —clero y laicos— tiene una larga historia. El término “laico” se deriva de la cultura política, sobre todo de la interpretación del papel que deben desempeñar las instituciones políticas. Esta acepción es más familiar en los países de lengua latina,¹ y no tiene un equivalente en el lenguaje político anglosajón, en el que la acepción moderna de laicismo puede traducirse en forma aproximada con el término “*secularism*”.

Entonces, surge la necesidad de vincular el estudio sobre la laicidad con el *secularism* de la cultura anglosajona. La unión de estos dos componentes se conoce con el nombre de “liberalismo político”. Desde su gestación, esta doctrina persigue el objetivo de una efectiva convivencia entre todas las filosofías o ideologías posibles. En la construcción de la doctrina liberalismo político juega un papel relevante el pensamiento de John Locke que sistematizó no sólo la cultura secular de su tiempo, sino que dio expresión al binomio político que regulará en el futuro a las instituciones públicas emanadas de los Estados modernos, a saber, la estrecha relación entre laicidad-tolerancia.² Este binomio está inspirado por el principio de que “el Estado no puede nada en materia espiritual y la iglesia nada en materia temporal”. Lo que traduce este principio es la autonomía de dos órdenes distintos, lo cual no implica necesariamente la oposición entre los dos.

El presente estudio está dividido en cinco apartados con la finalidad de describir los diferentes componentes que conforman el binomio laicidad-tolerancia. En los dos primeros apartados se realiza un bosquejo histórico del tema, en el tercero se describen las primeras formulaciones en torno al tema de laicidad, y en los dos últimos se analizan las obras políticas de John Locke.

¹ Cfr. Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G., *Diccionario de Política*, p. 856.

² La doctrina del liberalismo político empieza a tomar forma a partir del siglo XVI, y desde entonces, no hay una sola línea de pensamiento en la que puedan aglutinarse todos los aportes obtenidos en esta materia. John Rawls, por ejemplo, identifica dos corrientes principales dentro del liberalismo. De un modo bastante estilizado, distingue la tradición que arranca con Locke cuya base está en la defensa de lo que Benjamin Constant llamó “libertades de los modernos” —libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y el imperio de la ley—. Por el otro lado, según el propio Rawls, se encuentra la tradición relacionada con Rousseau, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó las “libertades de los antiguos” —libertades políticas iguales y los valores de la vida pública—. Cfr. Rawls, J., *Liberalismo político*, 1995, p. 30. Sobre Benjamin Constant, véase *Escritos políticos*, 1989.

I. La formación de la conciencia europea respecto a la cristiandad

La cristiandad puede ser estudiada no sólo en términos de una concepción religiosa, ante todo hay que pensarla como el elemento identificador de lo europeo, de su cultura y de sus lazos políticos. Hablar de cristiandad, como si fuera un término unívoco, puede generar reduccionismos muy graves, sería preciso entonces hacer una minuciosa genealogía de la relación entre Iglesia y el poder político terrenal. Sin embargo, por la amplitud del tema, sólo se mencionarán algunas ideas rectoras.

1. San Agustín es uno de los primeros autores que trata el tema de la sociedad civil a la luz de una nueva religión revelada y su encuentro con la filosofía en el mundo grecorromano.³ San Agustín presenta a Europa como una sociedad esencialmente cristiana, única en la historia del mundo; desde el nacimiento de la Iglesia se coloca por primera vez el poder secular al servicio de la verdad divina.⁴ La obra más extensa y la más importante en estos temas es la *Ciudad de Dios*.⁵ El meollo de la doctrina política de San Agustín es su enseñanza con respecto a la virtud, enseñanza arraigada en las tradiciones filosóficas y bíblicas. Para San Agustín, el hombre en asociación con sus congéneres y formando con ellos una comunidad política puede alcanzar la perfección. Citando con aprobación a Cicerón, San Agustín define la sociedad o la república como “una reunión (de hombres) asociada por un reconocimiento común del derecho y por una comunidad de intereses”,⁶ que conlleva a la paz. Sin la paz ninguna sociedad puede prosperar o siquiera subsistir.⁷

2. En el caso de Santo Tomás de Aquino se aprecia claramente que el concepto clave para entender la relación entre religión y política es la noción aristotélica de naturaleza.⁸ Más que cualquier animal, el hombre es un ser político y social. Para el tomismo, la sociedad es natural en el hombre no como algo dado por la naturaleza, sino como algo a lo que el hombre se inclina por naturaleza y que es un bien necesario para la perfección de su naturaleza racional. El bien común y el fin de la autoridad política, en

³ Cfr. *Historia de la filosofía política*, Strauss, L. y Cropsey, J., (comps.), p. 181.

⁴ Cfr. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Lib. V, Cap. XXI, 1992, p. 124. Cfr. Sabine, G., *Historia de la teoría política*, p. 190.

⁵ También son relevantes el tratado *De libre albedrío* y las *Epístolas* 91, y 38, dirigidas al pagano Nectario y Marcelino, respectivamente, que aportan una defensa de las opiniones de San Agustín acerca del patriotismo y de la ciudadanía.

⁶ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Lib. XIX, Cap XXI, p. 488.

⁷ *Ibidem*, pp. 481-482.

⁸ En el caso de los temas relacionados con la naturaleza y la sociedad, véase, Aristóteles, *Política*, I, 1, 7; Cfr. Aquino, T., *Suma contra Gentiles*, 1991, Lib. III, Cap. CXVII, a. 3, p. 467.

primera instancia, es la paz o la armonía de las diferentes partes que se combinan para integrar la ciudad.⁹ Se consigue la paz sólo si cada parte se adapta al todo y funciona en él con razonable facilidad.

Ahora bien, lo que distingue a una ciudad de otra y le confiere su específica nobleza es el régimen por el cual es gobernada. Atendiendo al hecho de que los hombres en sociedad difieren unos de otros en muchos aspectos, sobre todo en su capacidad de conocimiento y virtud,¹⁰ y dado que por naturaleza lo inferior queda subordinado a lo superior, es razonable que el mejor hombre deba gobernar a los demás y que los cargos de gobierno deban ser distribuidos de acuerdo a la virtud.¹¹ El régimen más deseable por motivos de unidad y de nobleza, es la monarquía o el gobierno incondicional de un solo hombre sabio, con vistas a la virtud. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino advirtió que la monarquía absoluta es el tipo de poder político que más peligros entraña por los vastos poderes de que está investido el rey; a menos que el rey sea hombre insólitamente virtuoso, puede corromperse y su gobierno degenerar con facilidad en tiranía que es el peor de todos los gobiernos. Por la naturaleza misma de la tiranía, es el sistema de gobierno que más se aleja del bien común.¹²

3. Más allá de filósofos y teólogos habría que tomar en cuenta diversos documentos que reflejan de otra manera la relación que se dio en la Edad Media entre la Iglesia y el poder político. Por ejemplo, en *Los Dictatus Papae* de Gregorio VII (1073-1085) y en Bula *Unam Sanctam* (1302) de Bonifacio VIII, encontramos la idea de que la autoridad del Papa es universal como la propia Iglesia. También en el pensamiento de Gregorio VII se encuentra la exigencia del cumplimiento de los decretos eclesiásticos bajo la amenaza de excomunión: un rey excomulgado no podía conservar los servicios y la fidelidad de sus súbditos.¹³ Esto se tradujo en el derecho de la Iglesia a convertirse en árbitro de la moral europea;¹⁴ para ello se crearon diversos procedimientos de índole espiritual con el objeto de provocar miedo a la desobediencia.¹⁵ De este modo, se fue conformando la idea de una república cristiana universal, que es la mejor expresión de esa unidad política

⁹ Cfr. Aquino, T., *Suma de Teología*, 1994, II-II, pp. 47, a. 10; *Id. Suma contra Gentiles*, Libro III, Cap. CXV. a.1, p. 465.

¹⁰ Cfr. Aquino, T., *Suma de Teología*, I, pp. 96, a. 3.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *Política* I, 3, 10.

¹² Cfr. Aquino, T., *Suma de Teología*, I-II, pp. 105, a. 1, ad 2m.

¹³ Cfr. Sabine, G., *Historia de la teoría política*, p. 194.

¹⁴ Según Foucault, a través de la indagación religiosa se construyeron funciones económicas y administrativas. Cfr. Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, p. 81.

¹⁵ "Que los reyes y todos los príncipes seculares entiendan, pues, cuántos sois y cuánto podéis, y teman desobedecer en lo más mínimo los mandatos de vuestras iglesias." Palabras dirigidas a los eclesiásticos para que supieran del papel que debían desempeñar en la dirección de los asuntos políticos. Concilio celebrado en Roma en año 1080, tomado de Sabine, G., *Historia de la teoría política*, p. 195.

religiosa empeñada en construir una comunidad de todos los cristianos bajo la autoridad de la Iglesia de Roma, cabeza de todas las naciones.¹⁶

II. La quiebra de la unidad religiosa

La ruptura de la unidad religiosa puede analizarse desde varios puntos de vista. Aquí sólo atenderemos brevemente, por cuestiones de economía del discurso, a cuatro puntos. En primer lugar, en la revisión de las diversas formulaciones de la filosofía moral entre los siglos XVII y XVIII se advierte ya la existencia de un conjunto de disputas provocadas por las nuevas conceptualizaciones tanto de la humanidad como de la disertaciones acerca del papel singular que le corresponde por derecho al individuo. Por ejemplo, Montaigne y Maquiavelo hicieron a un lado, cada uno por su cuenta, la teoría de la moralidad centrada en la obediencia cristiana, con el propósito de elaborar nuevas alternativas. La alternativa que se consolidó lentamente ofrecía la posibilidad de entender la moralidad como autogobierno. Concebir la moralidad como autogobierno ofrece un marco conceptual para un espacio social en el que cada hombre puede pretender controlar debidamente sus propias acciones sin interferencia del Estado, ni de la Iglesia, ni de los vecinos o de aquellos que pretenden ser mejores o más sabios. De este modo, la moralidad como autogobierno aporta una vital contribución a la ascensión de la visión liberal sobre la forma correcta en que individuo y sociedad deben relacionarse. Sin embargo, al vérselas con dificultades a las que nadie antes se había enfrentado,¹⁷ un nutrido grupo de pensadores humanistas esperaba demostrar que la moral de la obediencia cristiana podía seguir proporcionando pautas eficaces a los conflictos políticos.

En segundo lugar se puede analizar la ruptura de la unidad religiosa atendiendo a los procesos políticos. En este sentido, la transformación de los reinos en Estados es determinante de la escisión ambigua entre política y fe.¹⁸ A pesar de su ambigüedad, esta escisión es crucial porque constituye la base para formular la separación entre lo público y lo privado. La transformación que sufrieron los reinos ocurrió de manera lenta y a costa de la Iglesia y de los imperios. Lo cual supuso una rehabilitación de la

¹⁶ “La espada del príncipe tiene por misión esencial imponer lo que los sacerdotes no pueden hacer prevalecer mediante la palabra”. Von Gierke, O., *Teorías políticas de la Edad Media*, 1995, pp. 74 y ss. Al respecto puede revisarse, Luis Prieto y Jerónimo Betegón, “Estudio Preliminar”, en *Escritos sobre la tolerancia*, p. X.

¹⁷ Cfr. Schneewind, J., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Trd. Jesús Héctor Ruiz Rivas, 2009.

¹⁸ Para Bertrand Russell una de las consecuencias de la Reforma fue que la religión se convirtió más abiertamente en una cuestión política. Cfr. Russell, *La sabiduría de Occidente*, p. 181

instancia política frente a la religiosa y del particularismo en detrimento del universalismo, lo que vendrá a representar una verdadera secularización de la sociedad civil. Donde tiempo atrás cada rey se consideraba emperador absoluto de su reino, ungido además por el derecho divino, se inicia la ruptura, justo en el momento en que alcanza la plenitud el reparto territorial del continente, con la consecuente consolidación de los Estados. Una de las muchas repercusiones que trajo la apuesta por el Estado moderno, sobre todo, por la supuesta soberanía total, fue la aparición de la ideología nacionalista que se construyó básicamente por un compromiso emocional y de lealtades de todo tipo, que desplazó los compromisos hegemónicos entre religión y política, pero sin destruirlos del todo.¹⁹ Otro momento significativo de esta escisión lo constituye el hecho de que muchos teóricos políticos provenientes de los imperios sacros que se encontraban en decadencia, abandonaron el principio de *cuius religio, eius religio* eligiendo divorciarse de sus respectivas iglesias.²⁰

Es interesante analizar la transformación conceptual por la que se tendía a justificar el poder de los Estados. Los Estados nacientes se apropiaron de conceptos eclesiásticos y teológicos, presentándose a sí mismos como *corpus mysticum*, haciendo de la “razón religiosa” parte de la “razón de Estado”. De lo cual se advierte que la separación entre política y religión es una separación operativa, que se traduce en una separación oficial o legal, pero que en la práctica los Estados fundaron su autonomía apelando a conceptos teológicos, como el concepto mismo de soberanía.²¹

En tercer lugar es necesario considerar brevemente la actividad económica como un factor más que contribuyó a la ruptura de la unidad religiosa y política. La consolidación de los Estados modernos fue dependiente de un proceso de desintegración gradual, aunque implacable y altamente alarmante para el anciano régimen. La mayoría de los reinos estaban constituidos por un archipiélago de comunidades locales poco conectadas, que se reproducían a partir de su propio dinamismo interno, casi de forma endógena, en palabras de Bauman. Los archipiélagos de comunidades estaban sometidos al poder del “Estado dentista”, especializado en la extracción por medio de la tortura.²² La descomposición significó, entre otras muchas cosas, el paso de una economía mercantilista a una economía industrializada, rompiéndose así los lazos de *solidaridad* que existían entre los diferentes miembros de los gremios que constituían tales archipiélagos. En realidad se trataba de una solidaridad muy relativa

¹⁹ Cfr. Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, p. 17.

²⁰ *Ibid.* p. 15.

²¹ Sobre la utilización de conceptos teológicos por la política de los Estados Modernos puede estudiarse los textos de Jacques Derrida, *Espectros de Marx y Políticas de la amistad*.

²² Cfr. Bauman, Z., *La sociedad sitiada*, p. 40.

que consistía en salvaguardar el “secreto” de fabricación; por lo demás, era un estado de mucha inequidad, existían cantidad de privilegios a la hora de la repartición de las ganancias en aquellos talleres artesanales que más bien son prueba de una actitud totalmente contraria a la solidaridad. La transformación de la economía dio forma a la figura del pequeño empresario, que lejos de mantener una relación comunitaria con los suyos, construyó alrededor suyo, la idea de que es beneficioso para todos el que cada uno piense en su propio bienestar material.²³ Aquí es clave la idea de bien racional, o de egoísmo natural para dar forma, aunque sea de manera endeble, a la teoría liberal, a la cual se han acogido los pensadores clásicos de esta doctrina, hasta sus defensores contemporáneos más destacados.²⁴

Un cuarto punto a reflexionar sobre la ruptura de la unidad religiosa son las guerras de religión que se dieron en Europa entre los siglos XVI-XVII. Es importante advertir que las guerras de religiones no fueron idénticas en todas las naciones. En el caso de Inglaterra, la guerra civil (conflicto armado entre 1642 y 1649, entre los partidarios del Rey Carlos I de Inglaterra, “cavaliers”, y los parlamentarios “*roundheads*”) representó un conflicto institucional en el que estaban afectadas todas las formas de gobierno, la dirección de la política religiosa, la económica, y, por supuesto, las mismas actitudes de los británicos.²⁵ El entramado de guerras nos revela cómo la fe se convirtió en un problema de decisión política y cómo las decisiones políticas se convirtieron a su vez en un problema de fe.

²³ Al respecto, una obra clásica es el trabajo de Smith, A., *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, (1776), 1958, donde efectúa una crítica al mercantilismo, corriente que desarrollaba nociones económicas desde el siglo XV, vinculados a los imperios coloniales.

²⁴ Por ejemplo, en John Rawls encontramos, dentro de su teoría de la justicia como equidad, la idea de bien racional, como un factor imprescindible que no sólo evalúa los principios de justicia como equidad, sino que juega el papel de condicionante de posibilidad para que el ciudadano se entienda como cooperador durante toda su vida. Cfr. Rawls, J., *Justicia como imparcialidad. Una reformulación*, p. 29.

²⁵ “En agosto de 1642 se inicia la lucha. Los partidarios del rey, a los que se llamaba “Caballeros”, comprendía sobre todo a representantes de la alta aristocracia tradicional y anglicana del norte y oeste, y su clientela; Los partidarios del Parlamento, llamados “cabezas redondas” reagruparon a todos aquellos que reclamaban libertades políticas, religiosas y económicas: industriales y negociantes gentilhombres rurales del sur y del oeste, así como en general al pueblo de las ciudades, que vio en la lucha el medio de expresar su descontento.” Guizot, F., *Historia de la civilización en Europa: Desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa*, p. 300.

III. Evolución y tendencias de la filosofía de la tolerancia

“Tolerancia religiosa” fue la demanda de una Europa desgarrada por las guerras de religión y por la represión interna de disidentes. Dicha demanda fue defendida por una minoría cultivada en el espíritu del humanismo; tiempo después, en el contexto de unos Estados absolutos y rígidamente confesionales, un vasto movimiento político proclamaba la tolerancia como una necesidad de supervivencia.²⁶ A esta invocación de tolerancia religiosa se sumó la necesidad de una expansión económica y cultural constreñida por los prejuicios religiosos y por la temible amenaza de guerra.

Es necesario señalar que entre los siglos XVI y XVII los alcances reales del llamado a la “no persecución de los disidentes” son muy limitados. La tolerancia no es entendida como libertad religiosa ni, mucho menos, como neutralidad o laicidad del Estado. En su acepción más débil, la tolerancia significó “no persecución por principios de fe”; pero en ningún caso significó la consagración de un derecho subjetivo fundamental igual para todos los individuos.²⁷ Las primeras expresiones del humanismo cristiano de estos siglos concebían la tolerancia como un instrumento para recomponer la unidad perdida.²⁸ Bajo esta lógica, el argumento más fuerte a favor de la tolerancia lo tenemos de la influyente obra de Erasmo de Rotterdam, convencido antimacquiavélico y precursor del pacifismo, que concebía la tolerancia como una exigencia de paz y de concordia entre los pueblos cristianos.²⁹

Pero la exigencia de paz y concordia que implicaba la noción de tolerancia no sólo vendría de la línea de pensadores cristianos, tenemos también el caso del pensamiento de Hugo Grocio (1583-1645) con su obra *Del derecho de la guerra y de la paz*, de 1625, donde afirma que el derecho natural mantendría todo su valor “aunque concediésemos, lo que no se puede hacer sin gran delito, de que no hay Dios, o que no se cuida de las cosas humanas”.³⁰ Esta idea expresa el proyecto de toda una época que trajo importantes consecuencias sobre la distinción, como ya hemos señalado, entre lo público y lo privado. Ya avanzado el siglo XVII, el ideal de tolerancia como camino hacia la reunificación de la Iglesias encontró en

²⁶ Cfr. Luis Prieto, L., Betegón, J., “Estudio Preliminar”, en *Escritos sobre la tolerancia*, p. XV.

²⁷ Cfr. Moro, T., *Utopía* (1516), p. 161.

²⁸ Cfr. Kamen, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, p. 27.

²⁹ Cfr. Erasmo, *Educación del príncipe cristiano* (1516), p. 107; Id. *Elogio de la locura* (1515), Aguilar, Madrid, 1967, p. 191.

³⁰ Cfr. Prieto Sanchís, L., Betegón, J., “Estudio preliminar” a Locke, J., p. XXVII.

G. W. Leibniz una nueva expresión, en este caso con un rostro de sincrismo. Para Leibniz, el objetivo es la unidad, mientras que la tolerancia es sólo el camino para alcanzarla.³¹

A medida en que se alejaba indefinidamente el ideal de reunificación entre el poder político y el religioso, la filosofía de la tolerancia sólo podía apelar a dos grandes argumentos. El primero es el argumento de la libertad individual, que concibe la fe religiosa como una decisión incoercible de cada persona; se trata de un ámbito privado donde el Estado debería resultar incompetente. El argumento de la libertad individual considera la multiplicidad de credos como una realidad inevitable.³² El segundo, el argumento de seguridad pública y de la prosperidad económica, que, al situarse en la perspectiva del poder político, encuentra en el llamado a la tolerancia un camino para la paz, el fortalecimiento de los vínculos seculares de ciudadanía, y el desarrollo de una burguesía en expansión. Desde esta última perspectiva: “la tolerancia llegó porque la intolerancia impedía el acceso a la riqueza”.³³ Bajo este contexto de diversidad teórica, de pluralidad de fundamentos, y, sobre todo, de efervescencia política, es que abordaremos el pensamiento de John Locke.

IV. Fundamento teórico de la laicidad: de la laicidad sin libertad a la tolerancia. *Segundo tratado sobre el gobierno*

El planteamiento que subyace a los escritos políticos de John Locke es el relativo a la autonomía individual. Dicho planteamiento es justificado a partir de considerar al hombre en estado pre-político. Para Locke la legitimidad del orden social y político depende de lo que dicta la naturaleza. El propósito que persigue Locke consiste en tomar distancia de los postulados religiosos a través de representar lo propio del hombre como objeto de observación en un marco de “cientificidad”.³⁴ Esta objetivación del hombre

³¹ Cfr. Leibniz, G. W., “La reunificación de las Iglesias”, en *Escritos Políticos*, p. 221.

³² El argumento de seguridad pública será bien expuesto por Bodino, a quien no le interesa la libertad ni la religión, sino la eficacia de y la consolidación del Estado. Bodino defiende la tolerancia como una exigencia política o como un instrumento al servicio de la utilidad del príncipe. Cfr. *Los seis libros de la República*, (1576), p. 170. Thomas Hobbes (1588-1679) con su obra el *Leviatán*, de 1651 y *De civitate*, de 1651, será otro defensor de la idea de que el Estado no puede estar limitado por las pretensiones religiosas, y que el poder religioso no puede inmiscuirse en cuestiones públicas.

³³ Cfr. Laski, H., *El liberalismo europeo*, p. 113.

³⁴ Aquí habría que recordar que Locke es un empirista, por un lado, por otro, el contexto social que vive es también la lucha por imponer un escenario de científicidad.

es una variante más de la cultura secular que por aquel entonces luchaba por imponerse definitivamente sobre la religión.

La estrategia del Locke es legitimar la separación entre lo político y la religión. Ésta sólo puede ser válida si lo político es justificado por un orden natural que le antecede y que a la vez es racional.³⁵ La cuestión política se encuentra trabajada por Locke en dos grupos de textos que se relacionan estrechamente. El primer grupo de textos lo conforman el *Primero* y el *Segundo tratado sobre el gobierno*, mientras que el segundo grupo lo constituyen una serie de cartas donde Locke aborda el tema de la tolerancia religiosa.

En el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690), Locke sostiene que para comprender bien en qué consiste el poder político, es necesario considerar al hombre en estado de naturaleza.³⁶ Ahora bien, la tesis del estado de naturaleza original de Locke debe ser leída dentro de la doctrina contractualista. La teoría del contrato social persigue la finalidad de describir los derechos y deberes del hombre antes de su ingreso a una sociedad política. Supone que el Estado defiende, sobre todo, respeta esos derechos naturales del hombre.

La conjetura de un estado de naturaleza original puede ser interpretada al menos de dos maneras diferentes. Una de ellas reconoce plausiblemente un estado histórico anterior a la aparición de una comunidad política, aunque el propósito principal sería describir la situación en la que se encuentra cualquier hombre que, por voluntad —y por lo que sus actos reflejan— prefiere mantenerse en desobediencia, fuera de cualquier orden político. Otra forma de comprender la tesis del estado de naturaleza original es reconocer abiertamente que se trata de una metáfora que se utiliza para imaginar lo que los hombres *habrían elegido en caso real de ser libres de hacerlo*. En esta última dirección se mueve, por ejemplo, Kant. El caso de Locke es algo especial, porque se maneja dentro de las dos lecturas posibles del estado de naturaleza.³⁷ Lo que sí aparece de manera clara es que se trata de una escenificación de un estado pre-político, como ya se ha señalado. A la luz de una revisión retrospectiva y crítica, podemos decir que la representación del estado de naturaleza en Locke es una especie de experimento mental, o hipótesis, donde se plantea la cuestión de saber qué derechos son fundamentales en el hombre, incluso antes de la aparición de cualquier institución social.

³⁵ Cfr. *En el nombre del Dios*, Rinesi, E. (editor), p. 9.

³⁶ Cfr. Locke, J., *Segundo Tratado sobre el gobierno*, p. 47.

³⁷ Cfr. Pezoa, A., *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, pp. 65 y ss.

Este tipo de teoría de los derechos se desarrolla en lo que se denomina “individualismo metodológico”,³⁸ que se remonta hasta Hobbes, y que consiste básicamente en aislar un aspecto del individuo para explicar un fenómeno social.³⁹ Así, en el *Segundo tratado*, la intención principal es la representación de los derechos humanos en un estado natural, de tal forma que ningún tipo de Estado —por institución o por adquisición— tenga elementos válidos para suprimirlos.⁴⁰ Se establece así un puente racional entre “lo natural” y lo político;⁴¹ el consentimiento de los individuos sobre el tipo de autoridad que se quieran dar para sí mismos obedece a una necesidad inaplazable.

Vista desde el enfoque que procura la emergencia de una sociedad civil, la teoría de los derechos se convierte en una arma poderosísima de crítica contra cualquier forma de gobierno que no responda a las exigencias de la ley natural.⁴² Otra de las ventajas de esta hipótesis es que se abren las puertas para la libertad de conciencia, dado que corresponderá a las personas decidir si la autoridad está ejerciendo el poder correctamente.⁴³ A diferencia de Hobbes, la verdad relativa a lo común, no está necesariamente ligada a la defensa del orden vigente, a la seguridad y la paz.

Al situar al hombre en un estado original, lo primero que hace Locke es atribuirle un “estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades”,⁴⁴ sobre la evidencia de que el hombre es dueño de su persona; por lo que en este estado de naturaleza original nadie tendría por qué pedir permiso a nadie sobre la ejecución de estas libertades elementales. El artificio parece cumplir su cometido si se toma en cuenta que los límites para la libertad individual los determina la ley natural. La ley natural es la ley de la razón que es lo óptimo, al ser lo mejor repartido entre todos los hombres.

³⁸ Sobre la noción de individualismo metodológico, véase Steven, L., *El individualismo*, 1975.

³⁹ “El individualismo metodológico, como su nombre lo indica, explica algún problema o fenómeno social a partir de los individuos, en especial a partir de ciertas hipótesis sobre su conducta.” Di Castro, E., *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, p. 45.

⁴⁰ En este sentido, John Locke combate contra las ideas ofrecidas por sir Robert Filmer (1588-1652), en su obra *El patriarca defendía los principios de obediencia a las leyes hereditarias del gobierno, que utilizaban los torios* (conservadores) para contrarrestar las demandas de los whigs (liberales) a favor de un mayor control parlamentario de las acciones del rey.

Para Locke todo estado está subordinado moralmente a la ley natural, cuyo contenido —los derechos a la libertad, la propiedad y a la vida— se mantienen inmutables en este paso: “la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores”. Locke, J., *Segundo tratado*, § 135, p. 127.

⁴² “El *Segundo tratado* puede leerse en su globalidad como una crítica a la arbitrariedad política.” López Álvarez, P., Introducción, a Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno*, p. 15.

⁴³ Plamenatz, J., *Man and Society*, vol. I, p. 218.

⁴⁴ *Ibid.*, § 4, p. 47.

Según Locke, la naturaleza humana excluye la subordinación y el sometimiento dado que todos los hombres comparten la misma especie e idéntico rango. En el *Segundo tratado* las igualdades son muy amplias y de diferente naturaleza; las podemos dividir en dos grupos: el grupo de las “igualdades positivas” y el de las “igualdades negativas”. Las “igualdades positivas” representan los aspectos que están ligados a la naturaleza humana, como la reciprocidad en todo poder y en jurisdicción, la igualdad en facultades, el derecho a la apropiación de los recursos naturales y de la tierra para el trabajo, y la igualdad para poder castigar al otro por el daño que ha cometido. El derecho a la apropiación de la tierra está fundado en que cada persona tiene derecho a la subsistencia, y como el hombre es dueño de su propia persona, le toca a cada uno utilizar la razón para trabajar y obtener lo necesario para mantenerse. De este modo, para Locke, la base de la propiedad lo constituye la naturaleza del hombre.⁴⁵ Los límites a la apropiación de la tierra los marca la ley natural; el individuo sólo tiene derecho a apropiarse de lo que puede trabajar por sí mismo sin daño ni robo a la humanidad.⁴⁶ La misma razón lo induciría a intercambiar el excedente de la producción por otro tipo de mercancías, incluso, por oro y plata, que la humanidad ha consentido en otorgarles un valor especial;⁴⁷ así, para Locke, el mercado es anterior al pacto social.⁴⁸

Según Locke, el derecho a castigar a cualquier otro por los daños cometidos contra la propia persona o contra los bienes personales, no se trata de un poder ni absoluto ni arbitrario, por el contrario, la razón autoriza proporcionar una pena equivalente a la transgresión, de acuerdo a la conciencia.

Ahora bien, llamamos “igualdades negativas” a lo que Locke determina como “ausencia de todo tipo de autoridad ante la cual haya que someterse o subordinarse”.⁴⁹ Esta última es una concesión divina, pues la voluntad de Dios no le otorga a nadie una distinción especial que implique el derecho indiscutible al poder y a la soberanía.

⁴⁵ “En todo aquello de que se servía para sus sustento y comodidad, especialmente cuando la invención de las artes lo facilitaron, le correspondía perfectamente en propiedad y no pertenecían en común a los demás.” *Ibid.*, § 44, p. 72.

⁴⁶ Un hombre podía apropiarse de algo en la medida en que dejara suficiente y de igual calidad para los demás. *Cfr.* Locke, J., *Segundo tratado...*, § 27 y 35, pp. 62, 63 y 66.

⁴⁷ “Porque hay en el mundo tierra para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas.” John Locke, *Segundo tratado*, § 36, p. 67.

⁴⁸ Para un estudio crítico de este derecho natural a la apropiación de los recursos naturales y de la tierra para el trabajo, puede revisarse, Mc Pherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, 1970.

⁴⁹ Locke, J., *Segundo tratado...*, § 4, p. 47.

Como se ha mencionado, el estado de naturaleza es gobernado por la ley natural “que busca la paz y la conservación de todo el género humano”.⁵⁰ Ésta es una forma de gobierno natural que obliga a todos. La obligatoriedad se justifica porque coincide con la razón, “la cual enseña a todos los que quieren consultarla, que siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”.⁵¹

Sin embargo, parece que el empate entre ley natural y la razón no es suficiente para plasmar el cuadro completo de los derechos naturales;⁵² sobre todo es el derecho a la vida el que sigue quedando en riesgo. Locke ve un peligro muy grave ante la tentativa de que el hombre piense que tiene derecho natural al suicidio, o que puede matar a cualquier otro si encuentra una razón aparentemente justificable en la cual pueda respaldarse. Será necesario entonces un argumento diferente para anular la falsa justificación de matar a un semejante. Para evitar tal posibilidad, Locke recurre a la idea de Dios.⁵³ De este modo, los atributos superlativos de Dios son el fundamento último dentro de la teoría de los derechos naturales para la defensa de la vida. Así tenemos que la triada —ley natural, razón y Dios— constituye la base de los derechos naturales; en última instancia, estos fundamentos proporcionarían la validez y la legitimidad requerida. Locke supone que frente a estos pilares de los derechos humanos no cabe abjurar o dudar.

De esta manera el *Segundo tratado* se opone a la idea de que la guerra es constitutiva del estado natural. Locke trata de producir el efecto inverso a la teoría de Hobbes; sobre todo, se opone a la tesis de que el estado de guerra es la situación originaria del hombre. Para la doctrina liberal de Locke no es justificable ceder todas las libertades, todos los bienes, a cambio de seguridad.

La idea que se encuentra detrás de la descripción del estado de naturaleza original es que “la violencia es siempre una perversión”. El pacto social en Locke, vendría a ser la recuperación de un orden natural de paz. Queda así un escenario abstracto pero natural para la defensa de los derechos humanos, diseñado por Locke a prueba de toda sospecha.

Para concluir con esta sección, es importante señalar que en la política liberal de John Locke se opera un desfundamiento de lo religioso, una laicización. Siguiendo el modelo de individualismo metodológico, Locke fragua una suspensión política de la religión y del ateísmo (el ateísmo tam-

⁵⁰ *Ibid.*, § 7, p. 49.

⁵¹ *Ibid.*, § 7, p. 48.

⁵² Locke utiliza ambigüamente la palabra razón. A veces es claro que el estado natural es independiente de la ley divina, pero a veces parece que no. *Cfr.* Dieterlen, P., *Sobre los derechos humanos*, p. 20.

⁵³ “Dios que en tanto infinitamente sabio y hacedor omnipotente es el único dueño de la vida del hombre y sólo a Él le toca disponer de ella.” Locke, J., § 6, p. 48.

bién es una amenaza a la estabilidad política). Es evidente que a Locke sólo le interesa la parte de la moral religiosa que empate con la política liberal, y nada más que eso.⁵⁴

V. El tema de la tolerancia en la obra de Locke

Locke trató el tema de la tolerancia en tres momentos diferentes. El primer acercamiento al tema fue hacia el año de 1660, redactando lo que se conoce como los *Primeros escritos sobre la tolerancia*.⁵⁵ El segundo acercamiento al tema fue en 1667, con la obra titulada *Ensayo sobre la tolerancia*, y finalmente en 1689 la publicación más conocida, *La carta sobre la tolerancia*. En estos escritos se observa una *evolución* en la caracterización del principio de tolerancia en lo concerniente a las “cuestiones indiferentes”, que básicamente tratan de aquellas cuestiones relacionadas a los conflictos en el orden religioso. En 1660 por ser indiferentes se atribuían al magistrado civil.⁵⁶ En 1667 esa indiferencia recomendaba que el Estado no interfiriese, aunque siempre podía hacerlo cuando lo consideraba necesario,⁵⁷ y en 1689, la indiferencia se traduce más fuertemente en una incompetencia del poder civil: “el magistrado no tiene derecho ninguno de establecer especie ninguna de ceremonias religiosas en su iglesia, y todavía menos en las reuniones de los otros”.⁵⁸

En sus dos primeros escritos sobre la tolerancia, Locke comparte las mismas conclusiones que Hobbes, a saber, que, en última instancia, el desorden, las divisiones y las luchas, son una tendencia natural de los hombres en sociedad, las cuales sólo se pueden conjurar mediante el poder absoluto del magistrado, y ese poder ha de establecer la uniformidad religiosa, cuando menos externa o de culto, como garantía de la paz y de la cohesión social.⁵⁹ Más tarde, Locke cambiará su postura. Aparentemente pretendió dar argumentos a favor de la “verdadera fe”, pero en realidad

⁵⁴ La primera consecuencia de la teoría de los derechos será ofrecer “un renovado aliento al proceso de secularización: el poder político y su fuerza se sitúan así en una constelación de valores propios y diferentes a los relacionados con la salvación del alma”. Prieto Sanchís, L., Betegón, J., “Estudio preliminar”, p. XXVII.

⁵⁵ El texto original pertenece a la *Lovelace Collection* y se conserva en la *Bodleian library* de Oxford.

⁵⁶ “Mientras haya sociedad, gobierno y orden en el mundo los gobernantes han de tener asimismo poder sobre todas las cosas indiferentes.” Locke, J., *Primeros escritos sobre la tolerancia*, en, *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷ “El magistrado no debe hacer nada o interferir en nada que no sea al solo fin de asegurar la paz civil y las propiedades de sus súbditos.” Locke, J., “Ensayo sobre la tolerancia”, en *Ibid.*, p. 83.

⁵⁸ Locke, J., “Carta sobre la tolerancia”, en *Ibid.*, p. 126.

⁵⁹ *Primeros escritos sobre la tolerancia*; en, *Ibid.*, p. 42.

sus argumentos son estrictamente políticos, y se basan en una distinción entre cuestiones necesarias e indiferentes. Según Locke, las situaciones indiferentes atañen al magistrado porque la paz pública y la conservación del Estado es prioritaria sobre cuestiones religiosas (cuestiones menores). En todo caso, cuando la paz está en riesgo, cualquier religión, incluso la oficial, resulta ser un peligro para el Estado.⁶⁰

De ahí mismo que cualquiera que sea el origen de la autoridad, ésta “debe tener necesariamente un poder absoluto y arbitrario sobre todas las acciones indiferentes de su pueblo”,⁶¹ que son todas excepto las prohibidas o las expresamente ordenadas por Dios. El súbdito está “obligado a una obediencia pasiva de todo aquello que el magistrado decreta, ya sea justo o injusto”, sin que en ningún caso pueda “oponerse con la fuerza de las armas a los mandatos del magistrado”. De esta forma, la única guía válida para la obediencia es la voluntad del legislador.⁶²

El citado cambio de mentalidad en la *Carta* respecto a los anteriores escritos se observa cuando Locke afirma que el magistrado debe tolerar las sociedades religiosas por cuanto que la función de éstas es una actividad lícita de cada hombre particular, en este caso, la salvación de su alma. El magistrado ya no debe intervenir en asuntos “internos” a las religiones como se pretendía en *Los primeros escritos*. Para llegar a estas aseveraciones, Locke se basa en una lectura parcial de la Biblia para fundamentar que la tolerancia es la principal característica de la verdadera Iglesia. En la *Carta sobre la tolerancia* se enfatiza que “la tolerancia de las diferencias en asuntos religiosos es tan agradable al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad que parece monstruoso que los hombres sean tan ciegos que no perciban con claridad meridiana la necesidad y el provecho de esto”.⁶³

Para un análisis más cuidadoso de *Carta sobre la tolerancia*, a continuación presento un breve esquema que resumen las ideas más generales:

1. El nervio conductor de la *Carta* es la distinción con toda la posible exactitud de lo que mira al gobierno civil, de lo que pertenece a la religión.
2. La descripción sobre la naturaleza y los fines del Estado que aparece en la *Carta* es ya, en lo sustancial, la misma que se defendió en el *Segundo tratado sobre el gobierno*. La tesis principal es que

⁶⁰ “Las religiones públicas nacionales son capaces, por la vileza de aquellos que las profesan, de erigirse en fuente de problemas para el magistrado y en un peligro para la paz, si no son cuidadosamente vigiladas y dirigidas con una mano firme y férrea.” *Ibid.*, p. 51

⁶¹ *Ibid.*, p. 8

⁶² *Ibid.*, pp. 10, 34-35, 40

⁶³ Locke, J., *Sobre la tolerancia*, p. 12. La presente edición corresponde en la editorial Gernika a la *Carta sobre la tolerancia*.

el Estado es al mismo tiempo un artificio y un instrumento. Es un artificio y no una realidad natural porque el Estado depende de la libertad de los individuos y no de la voluntad de Dios. Es un instrumento y no un fin en sí mismo porque su existencia sólo es legítima en la medida en que utilice la fuerza común para preservar la seguridad en el disfrute de los derechos naturales, y no para cosa distinta.

3. Aparece la formulación germinal del argumento secular típico del liberalismo, a saber, la no lesividad social de la opción personal por cualquier religión. La escisión entre lo público y lo privado (lo que concierne a cada cual sin dañar a los derechos de los ajenos y lo que exige la preservación de estos últimos) aparece claramente anunciada.
4. Sobre el conflicto entre normas civiles y religiosas, Locke sentará las bases para pensar el problema de objeción de conciencia sobre el derecho natural a desobedecer cuando una norma es injusta. Es decir, el poder político en Locke es el fruto de una asociación civil que tiene sus fines y sus límites, y la violación de unos u otros reabre de nuevo el estado de naturaleza, y con ello la posibilidad de desobedecer. Sin embargo, Locke recomienda obediencia pasiva y no el derecho de resistencia, lo que confirma que está plenamente a favor de las prerrogativas del Estado. Esta es una de las razones por la que la libertad religiosa no puede presentarse en Locke como un derecho natural (es importante destacar la aparición fenoménica de la libertad de conciencia pero limitada-anulada por los fines del Estado). La violación por parte del Estado de la libertad de conciencia (que tenga como base los principios de la religión) cuando se contrapone a la estabilidad política debe ser pacientemente asumida por los individuos. Aquel súbdito que quiera preservar su conciencia no haciendo lo que la ley ordena, tan sólo le queda soportar la pena correspondiente.

La libre asociación religiosa implica que todo hombre disfrute de los mismos derechos, es decir, “si es lícito adorar a Dios a la manera romana que también lo sea a la manera ginebrina”. Sin embargo, cabe destacar, que este principio no es aplicable a los ateos, porque estos representan, al igual que las bestias salvajes, un peligro para la sociedad.⁶⁴

⁶⁴ Locke, J., “Ensayo sobre la tolerancia”, en *Escritos sobre la tolerancia*, p. 83. Los análisis de Walzer afirman que la tolerancia está unida a formas de exclusión. Según Walzer, un único grupo dominante es capaz de organizar la vida común de todos los ciudadanos, de tal forma que éstos reflejen la propia historia y cultura de los otros. El objetivo es controlar que las cosas marchen como la clase dominante pretende. Cfr. Walzer, M., *Tratado sobre la tolerancia*, p. 17.

Si para Locke la diversidad de culto y la libertad religiosa constituyen un elemento natural en el hombre, el Estado debe procurar preservar y fomentar estos intereses civiles.⁶⁵ Para Locke, el bien público es la regla y la medida de toda ley promulgada. Si una cosa carece de utilidad para el Estado, por ordinaria que sea, no se la puede establecer realmente por ley. El problema será precisar qué es lo útil para un Estado. En la *Carta sobre la tolerancia* el problema se resuelve relacionando utilidad con los intereses de los ciudadanos. De esta forma, lo útil para el Estado sería tolerar cualquier cantidad de sociedades religiosas y proteger la propiedad privada. El Estado debe evitar que las disputas de tipo religioso afecten la propiedad privada de los hombres. Nadie tiene derecho a despojar al prójimo ni a las Iglesias, bajo pretexto de la religión, de sus posesiones materiales. “Ninguna persona particular tiene derecho a lesionar en forma alguna el goce de los bienes civiles de su prójimo debido a que pertenece a otra Iglesia o religión”.⁶⁶ Así, el orden jurídico y ético debe estar establecido en forma tal que asegure la coexistencia armónica de las prerrogativas individuales.⁶⁷

Conclusiones

Este estudio ha tenido la finalidad de abordar el pensamiento de Locke dentro de la dinámica de la doctrina política del liberalismo. Esta doctrina no es homogénea, es más bien pragmática. En Locke opera una división de lo político y de los asuntos religiosos. Paradójicamente, Locke recurre a Dios para justificar un procedimiento objetivista de representación de un sistema de libertades iguales para todos. Sin embargo, de esta justificación no cabe deducir un Estado confesional, por el contrario, según Locke, la laicidad se impone con una necesidad basada en hechos. De igual forma, la tolerancia religiosa, al tiempo que empata con la verdad del Evangelio, es una demanda que se desprende del estado que guarda la incipiente sociedad liberal. Es como si el secularismo necesitara de fundamentos religiosos para operar pragmáticamente.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 13; también confrontar pp. 20, 74, 77-90.

⁶⁶ Locke, J., *Sobre la Tolerancia*, p. 29. Por otra parte, Montenegro sintetiza acertadamente los principios liberales que gobiernan las relaciones sociales y religiosas: “el individuo es instrumento, protagonista y fin de este liberalismo político. La colectividad le sirve, el Estado le protege.” Montenegro, W., *El fenómeno político*, en Introducción a las doctrinas político- económicas, Fondo de Cultura Económica, p. 10.

⁶⁷ Es interesante tener en cuenta la crítica de Walzer, quien sostiene que la neutralidad del Estado y la asociación voluntaria según el modelo de John Locke en la *Carta sobre la tolerancia*, no es la única ni la mejor manera de abordar el pluralismo religioso y étnico. Walzer, M., *Tratado...*, p. 17.

El paso que sigue, que por la amplitud de este escrito no se puede alcanzar aquí, sería analizar la experiencia política de la tolerancia. Una genealogía de este tipo nos mostraría quizá con mayor precisión las perversiones del postulado. Brevemente diremos que el binomio laicidad-tolerancia revela una estrategia de dominio por parte del poder político. Se puede observar que las prácticas políticas que se hacen en nombre de la tolerancia conllevan formas de exclusión. Hay muchas evidencias que confirman que a grupos e individuos que se les tolera se les asigna una posición inferior en el orden social. Tal parece que el idioma de la tolerancia es el idioma del rechazo simulado. ¿Reconocer que se es tolerado es una aceptación de debilidad frente al resto? ¿Acaso la tolerancia no es otra forma de suspender a la moral? No careemos en el error de mezclar la moral con lo político. En un caso, la moral no hablaría de tolerancia sino de hacer el bien y evitar el mal. Pero la moral sólo es válida en el ámbito de las relaciones humanas y no frente a la autoridad política. En este caso, de lo que se trata es de igualdad de derechos. El liberalismo se presenta como una moral pública. Sin embargo la tolerancia introduce una perversión en el sistema de equidades, ejerce una especie de violencia simbólica, pues parecería que se trata de conceder una excepcionalidad a quien supuestamente no es igual o no se comporta como los demás. "Tolerar a alguien es un acto de poder".⁶⁸

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- AQUINO, T., *Suma contra Gentiles*, México, Porrúa, 1991.
- _____, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1994.
- BAUMAN, Z., *La Sociedad sitiada*, Trd. Mirta Rosenberg, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BENJAMIN CONSTANT, *Escritos políticos*, Trd. María Luisa Sánchez Mejía, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N., y PASQUINO, G., *Diccionario de Política*, Trd. Raúl Crisafio, España, Siglo Veintiuno Editores, 2007.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

DI CASTRO, E., *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2002.

DIETERLEN, P., *Sobre los derechos humanos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Colección Estudios Monográficos, No. 7, 1985.

Elogio de la locura (1515), Madrid, Aguilar, 1967.

En el nombre del Dios. Razón natural y revolución Burguesa en la obra de John Locke, Rinesi, E. (Editor), Argentina, Ed. Gorla, 2009.

ERASMO, *Educación del príncipe cristiano* (1516), Barcelona, Ed. Orbis, 1985,

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2001.

GUIZOT, F., *Historia de la civilización en Europa: Desde la caída del Imperio Romano hasta la Revolución Francesa*, Trd. Fernando Vela, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Historia de la filosofía política, Strauss, L. y Cropsey, J. (comps.), Trd. Leticia García, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Ed. Alianza, 1987.

LASKI, H., *El liberalismo europeo*, Trd. Victoria Migueles, México, Fondo de Cultura Económico, 1979.

LEIBNIZ, G. W., "La reunificación de las Iglesias", en *Escritos Políticos*, J. De Salas (editor), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

LOCKE, John, *Segundo Tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 1999.

_____, *Escritos sobre la tolerancia*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.

_____, *Sobre la tolerancia*. Ed. Gernika, 1997.

MC PHERSON, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Trd. J. R. Capella, Barcelona, Ed. Fontanella, 1970.

MONTENEGRO, W., "El fenómeno político", en *Introducción a las doctrinas político-económicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

MORO, T., *Utopía* (1516), Madrid, Ed. Zero, 1980.

PEZOA, A., *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, EUNSA, 1997.

PLAMENATZ, J., *Man and Society*, Vol. I, Londres, Longman, 1970.

PRIETO, L. y BETEGÓN, J., "Estudio Preliminar" en, *Escritos sobre la tolerancia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

Rawls, J., *Liberalismo político*, Trd. Sergio René Madero Báez, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____, *Justicia como imparcialidad. Una reformulación*, Trd. Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2002.

SABINE, G., *Historia de la teoría política*, Trd. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Lib. XIX, Cap. XXI, p. 488.

SCHNEEWIND, J., *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Trd. Jesús Héctor Ruiz Rivas, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998.