

## CONCIENCIA MORAL Y LIBERTAD DE CONCIENCIA EN LOCKE\*

*Locke on Moral Conscience and Liberty of Conscience*

MANFRED SVENSSON\*\*

Universidad de los Andes – Santiago, Chile

### RESUMEN

John Locke es célebre como defensor de la libertad de conciencia, pero no ofrece una concepción robusta de la conciencia moral. Se busca realizar una exposición completa de la discusión que lleva a cabo Locke sobre ambos problemas, y se plantea la necesidad de tratarlos en conjunto para evitar la banalización de la libertad de conciencia.

*Palabras clave:* J. Locke, conciencia moral, libertad de conciencia.

### ABSTRACT

Locke is known for his place in the history of the liberty of conscience, but he is not known for any significant theory of moral conscience. This article aims at clarifying his views regarding both problems, and argues for the need to discuss both of these questions simultaneously, in order to avoid the trivialization of liberty of conscience.

*Keywords:* J. Locke, liberty of conscience, moral conscience.

---

*Artículo recibido: 26 de agosto de 2010; aceptado: 05 de noviembre de 2010.*

\* El presente trabajo es parte de una investigación financiada por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, FONDECYT, proyecto n.º 11090189. “La distinción entre cosas indiferentes (adiaphora) y necesarias: un paradigma de la modernidad temprana en la obra de Melanchthon y Locke”. Agradezco la lectura crítica de Daniel Mansuy, Enzo Solari y Andrés Vergara.

\*\* *msvensson@uandes.cl*

## Introducción

Mientras que nadie parece dudar de que Locke ocupa un sitio de honor entre los impulsores de la libertad de conciencia, la cuestión del lugar ocupado por la conciencia en su pensamiento moral parece mucho menos clara. Yolton ha dado voz autorizada a dicha duda, escribiendo que el término no es usado con frecuencia por Locke, sino que sólo aparecería en los escritos tempranos, para desaparecer después de 1690 (cf. Yolton 49). Extrañamente, las dos preguntas –por la conciencia y la libertad de conciencia– no suelen ser planteadas en conjunto, como si “conciencia” funcionara en estas dos expresiones como mero homónimo. Pero tal tendencia a separar las preguntas debe ser resistida: defender la libertad de algo que se tiene por una quimera, o por lo cual no hay interés, sólo puede redundar en una desvalorización de la libertad de conciencia.

El momento crítico para la unión o separación de estas dos preguntas es el siglo XVII, que se caracteriza en varios países por un significativo avance de lo que se hacía llamar “libertad de conciencia”. ¿Pero va esto de la mano de un más fuerte énfasis en el papel desarrollado por la conciencia entre los restantes factores relevantes de la vida moral? En otras palabras: ¿es siempre por respeto a la conciencia que se otorga libertad de conciencia? Ciertamente no. En numerosos casos se trata simplemente de que la función del gobierno se ve modificada en dirección a versiones minimalistas; de este modo, no es que se respete más la conciencia, sino que el gobierno, dada su limitación a la seguridad y la protección de la propiedad, no llega siquiera a toparse con la conciencia. En otros casos, la ampliación de la libertad de conciencia va a la par con un intento por explicar la conciencia como un mero epifenómeno. Spinoza –quien en una obra defiende la *libertas philosophandi* y la *libertas sentiendi* (Spinoza 1979 466), y en otra ofrece una explicación de la conciencia desde un reduccionismo naturalista (Spinoza 1980 288)– puede en este sentido valer como un caso paradigmático. ¿Pero podemos generalizar a partir de este caso, y afirmar que el proceso de ilustración, al mismo paso que hace avanzar la libertad de conciencia, carcome la idea de que esta conciencia exista?

Locke, como autor tal vez más representativo que Spinoza, puede ser un buen caso para plantear la pregunta. Ciertamente ha habido una *Locke obsession* (Nederman & Laursen 2-4) a la hora de identificar las fuentes de la tolerancia moderna, y los intentos contemporáneos por superar la usual identificación de la libertad de conciencia con el liberalismo moderno constituyen una corrección aún en estado embrionario.<sup>1</sup> Pero tal ampliación del horizonte hacia la tradición

1 Al respecto véase Nederman (1996 y 2000) para la discusión medieval, Remer para el renacimiento y Murphy para una relectura del siglo XVII.

premoderna de discusión sobre la tolerancia permite también releer a los modernos con ojos más abiertos. En tal lectura, Locke desde luego no es un craso naturalista, pero tampoco defiende la libertad de conciencia porque reconozca en la conciencia una instancia intocable. El presente artículo busca establecer exactamente qué lugar ocupa la conciencia en su pensamiento político y moral.

Esta pregunta por el vínculo entre conciencia moral y libertad de conciencia será planteada a los escritos de Locke siguiendo un orden cronológico. Al tratar la cuestión desde esta perspectiva, la investigación se inserta en varios aspectos de la investigación contemporánea sobre Locke. Las últimas décadas, en efecto, han dado lugar a la publicación de numerosos escritos inéditos de Locke, y entre estos destacan no sólo bosquejos del *Essay Concerning Human Understanding*, sino también escritos previos a la provechosa relación con Shaftesbury –como son los ensayos sobre la ley natural y los *Two Tracts*– y tardíos escritos teológicos. Estos últimos, en su mayor parte, han circulado también con anterioridad. Pero las décadas recientes no sólo han añadido algunos textos, sino que ante todo han añadido seriedad al trato con dichos textos teológicos, recuperando la centralidad de la teología para la comprensión del pensamiento de Locke (cf. Dunn; Marshall). La presente investigación, aunque filosófica, hace suya dicha aproximación, particularmente pertinente para la exploración de un concepto como la conciencia, cuyo nacimiento se debe en gran medida a la compenetración de filosofía y teología (cf. Potts; Bosman). Por otra parte, entre los tópicos recurrentes de la investigación contemporánea sobre Locke, se encuentra el énfasis en su evolución intelectual y en los problemas de coherencia entre su obra filosófica y su obra política.<sup>2</sup> Mi posición al respecto puede ser sintetizada del siguiente modo. Por lo que respecta a los escritos previos a la relación con Shaftesbury, usualmente vistos como textos de “Locke antes de volverse lockeano”, estos desempeñarán aquí un importante papel, pero no serán tratados como mero “antecedente” del posterior Locke maduro. Esto es, si bien reconozco los variados puntos en que hay una evidente evolución, me parece que precisamente la conciencia, un tópico en el que tal evolución sería esperable, es un campo en que los *Tracts* presentan ya rasgos importantes de la posición definitiva de

2 Normalmente, tal problema surge más bien en torno a la noción de ley natural (véase por ejemplo Laslett, en Locke 1988 79-92). Pero si la consistencia de Locke es abordada desde el no muy alejado tema de la conciencia, los problemas que surgen son los mismos. Se llega a encontrar a autores que celebran “el legado de Locke” por haber “deconstruido la conciencia” y “simultáneamente haber defendido la libertad de la misma”, por haber librado a la libertad de la conciencia del “sospechoso concepto de conciencia” (cf. Andrew 91).

Locke. Si las conclusiones a las que así arribamos son correctas, también la coherencia entre los escritos políticos y filosóficos de Locke es mayor que lo que se suele afirmar. Con todo, creo que la imagen coherente que así obtenemos por resultado confirma la necesidad de beber de fuentes distintas de Locke para pensar tanto sobre la conciencia como sobre su libertad.

### La conciencia de los *Two Tracts a los Two Treatises*

De toda la producción de Locke, los textos que más detenidamente tratan sobre la conciencia son los *Two Tracts*. Se trata de dos tratados que nunca publicó, pertenecientes a su etapa “autoritaria”<sup>3</sup>. Redactados en 1660-1661, estos dos breves tratados constituyen una respuesta a un congregacionista –esto es, un puritano que no busca la reforma del *establishment*, sino comunidades reformadas independientes–, Edward Bagshaw, quien había escrito un tratado defendiendo la libertad de conciencia. La respuesta de Locke constituye un punto ideal para enterarnos no sólo sobre su propia concepción de la conciencia y su relación con la autoridad política, sino también sobre las concepciones sobre ella de mayor circulación en su época, y del modo como dichas concepciones pueden haber impedido que la conciencia desempeñara un papel decisivo en el pensamiento moral tardío de Locke. En efecto, Locke inicia su segundo *Tract* describiendo un clima en que cada partido en pugna, llevado por el entusiasmo, apela a su “opinión, esperanza o conciencia” como instancia inapelable (cf. 1967 185). El magistrado, la ley y el orden son tenidos por nada, “siempre que se marche bajo las banderas de la libertad y de la conciencia, esas consignas maravillosamente eficientes para ganar apoyo” (*id.* 186). Así, quienes saben armar la ignorancia de la multitud con la “autoridad de la conciencia”, levantan un fuego capaz de consumirlo todo (*ibid.*). Locke es enfático en señalar cómo esta concepción “entusiasta” de la conciencia puede ser utilizada en cualquier dirección, reclamando libertad para esta, o bien en nombre de la misma conciencia, pidiendo conformidad total de los ciudadanos a la religión estatal (*id.* 140).

3 Resulta aquí de importancia precisar la naturaleza de dicho autoritarismo, que tiene significativas diferencias respecto del autoritarismo del *establishment* anglicano. Rose ha mostrado que, con todo lo que ambos autoritarismos tienen en común, se diferencian en que Locke ya en esta obra temprana defiende una coerción que sólo busca conformidad externa, que anula toda diferencia entre *adiaphora* civiles y religiosos, y que quita todo papel de importancia a los clérigos. Si en el presente artículo sostengo una continuidad entre las distintas etapas del pensamiento de Locke, se trata precisamente de una continuidad del Locke “liberal” respecto de *este* autoritarismo. Se trata, de hecho, de añadir a la lista de Rose una determinada concepción de la conciencia.

A lo largo de toda la producción literaria de Locke, hay indicios que nos permiten aclarar en qué consiste exactamente esta concepción de la conciencia que está criticando, la cual, para efectos del presente artículo, calificaré como concepción entusiasta de la conciencia. Con este fantasma del “entusiasmo”, Locke se había familiarizado tempranamente en el clima de la Guerra Civil Inglesa. Pero si bien la acusación de entusiasmo es por supuesto común en la época de Locke, puede hoy requerir una explicación. Aquí se entenderán como entusiastas, no posiciones iluministas en general, sino específicamente la idea de la conciencia como una voz captada de modo inmediato, sin mediación racional, y sin estar vinculada de un modo significativo con otras instancias de la vida moral. Tal modo de entenderla implica por supuesto que lo afirmado en conciencia sea a su vez resistente a una ulterior revisión racional. Es una actitud que en su obra de madurez Locke describirá en los siguientes términos: “la firmeza de la convicción se presenta como causa de la creencia y la confianza de estar en lo correcto es tenida por argumento de la verdad” (1975 IV, 19, §12). Aunque tales palabras de Locke nos mueven naturalmente al asentimiento, es importante notar el rango tal vez excesivamente amplio de posiciones que podrían ser calificadas de entusiastas desde la óptica de Locke, cubriendo todo el espectro desde los cuáqueros (*The Correspondence of John Locke [Correspondence]* I, cartas 30, 59, 68, 81 y 96) hasta los platónicos de Cambridge (*id.* II, cartas 684, 687, 688, 690, 693, 695 y 696). Como lo ha señalado James Tully (*cf.* 20-21), Locke rechaza por igual el entusiasmo propiamente tal y cualquier otra concepción disposicional de las facultades humanas.

En cualquier caso, el escepticismo de Locke respecto de este género de apelación a la conciencia atraviesa su obra como un hilo conductor, y sobre esta materia se podrían citar sin distinción textos del *Essay Concerning Human Understanding*, junto a textos de los *Two Tracts*, con un mismo temple, y que traslucen de la madura obra de epistemología y del temprano libelo autoritario. Pero las pretensiones de su adversario Bagshaw suenan tan modestas que cuesta entender el temor de Locke. Pues la libertad que defiende Bagshaw en su escrito es respecto de cosas “indiferentes”. Como cosas indiferentes se clasifica –desde los estoicos– a lo que no es ni bueno ni malo, y en la época de Locke esta categoría es sobre todo utilizada para designar ceremonias religiosas o doctrinas no fundamentales. En tales cosas, sostenía el escrito de Bagshaw, debe haber libertad para la conciencia individual. Es decir, se trata de una libertad concedida en materias sin importancia decisiva, entre quienes ya comparten un acuerdo en lo fundamental –un antecedente remoto de los proyectos contemporáneos de ética mínima–. Pero Locke sabe que cualquier cosa puede

ser calificada de indiferente, y que, por lo tanto, es riesgoso proponer sin más libertad en el campo de lo indiferente. Y tiene razón si se considera el modo en que esta noción de lo indiferente, de limitado uso anteriormente,<sup>4</sup> se expande durante su siglo. Hay un potencial anárquico en el vínculo entre la libertad y lo indiferente, y Locke, que durante toda su vida conservó buen olfato para identificar fenómenos con tal potencial, está aquí atento.

Ahora bien, se podría lidiar con esta concepción entusiasta de la conciencia y su potencial anárquico, si se discute acerca de qué es la conciencia y se contrastan concepciones rivales. Pero Locke –y esto es significativo para todo su desarrollo posterior–, al comprender con claridad lo inadecuada que es la concepción entusiasta de la conciencia, no la rechaza para reemplazarla por una distinta, sino que intenta, como a continuación intentaré mostrar, domesticarla. En su escrito de respuesta a Bagshaw, entiende la conciencia como “nada más que una opinión respecto de la verdad de cualquier posición práctica” (Locke 1967 138). Lo que lo distingue de sus adversarios en este temprano escrito no es tanto una concepción rival de la conciencia, sino más bien una concepción rival de lo que constituye una violación injustificada de ella. Como no puede ser aceptada toda opinión respecto de cosas prácticas –cosa que Bagshaw desde luego concedería–, muchas de estas pueden ser rechazadas. El magistrado puede hacer esto legítimamente, imponiendo a las conciencias obligaciones de todo tipo, tal como recauda impuestos. Lo que no es lícito es “imponerse a las conciencias” (*imposing on conscience*), pero Locke considera que eso sólo ocurre cuando a los hombres se les imponen “ciertas doctrinas o leyes como si fuesen de origen divino, como necesarias para la salvación y como algo que en sí mismo obliga a la conciencia, siendo que en realidad no son sino ordenanzas de los hombres y productos de su autoridad” (*id.* 138-139). Con tales palabras, lo que hace Locke es apropiarse del esquema de su propio adversario: la común estrategia de la época de distinguir cosas fundamentales (en este caso especificadas como de origen divino y ne-

---

4 No faltan antes las invitaciones a usar esta categoría para resolver problemas conflictivos. Véase, por ejemplo, cómo Buenaventura, en *In Sent.* II d. 39 a. 1 q. 3 afirma que hay obligación de seguir la conciencia errónea, pero sólo en el campo de lo indiferente (*praeter legem Dei*). Tal propuesta es rechazada por Tomás de Aquino en *Ver.* q. 17 a. 4. Pero el motivo del rechazo se puede resumir precisamente en el hecho de que Tomás de Aquino no posee una concepción romántica de la conciencia: afirmar que hay que seguirla siempre, responde a Buenaventura, no implica afirmar que eso volverá buena la acción que se sigue de ella. Entonces resulta innecesario limitar el deber de seguirla a una categoría de acciones indiferentes; debe, por el contrario, ser seguida también en acciones que en sí mismas son malas. Aunque eso –he ahí el punto antientusiasta– no hará buena la acción.

cesarias para la salvación) de cosas indiferentes.<sup>5</sup> Pero en lugar de usar la distinción para conferir libertad en estas últimas, en ellas también puede haber obligación, afirma Locke, con la condición de que no se presenten como algo que en sí mismo obliga a la conciencia. Esto es, en tanto que las cosas se impongan en calidad de indiferentes –y en dicho ámbito Locke reclama para el gobernante “un poder absoluto y arbitrario” (*id.* 123)–, no se viola la conciencia de los súbditos.

La posición que hemos reseñado es parte del primero de los dos *Tracts*, dedicado a una refutación línea por línea de Bagshaw. En el segundo tratado, de carácter más sistemático, Locke se explica con más detalle. Ahí ofrece una clasificación de los distintos tipos de ley, dividiéndola en divina (1), humana (2), fraternal o de la caridad (3), y monástica o privada (4). Tal división parece en algunos sentidos seguir criterios tradicionales. Así, la ley divina es dividida en natural o positiva, según se trate de lo conocido por la razón o lo recibido por revelación, mientras que de la ley humana Locke afirma que esta puede actuar reforzando la ley divina –como cuando prohíbe el robo–, pero también legislando sobre cuestiones indiferentes que la ley divina haya dejado abiertas. Esta sería la materia propia de la ley humana, dado que el mero acto de reforzar lo ya establecido por la ley divina podría ser superfluo. La ley fraternal, en cambio, es aquella por la cual nos abstenemos de hacer algo que tanto la ley divina como la ley civil permiten, pero que podría ofender a un hermano más débil. Tras esto viene la ley privada, que es el lugar en el que Locke habla sobre la conciencia. Esta es definida aquí de un modo distinto al que Locke utilizó en su primer tratado, y se trata en apariencia de una definición más tradicional de la misma: no ya una mera opinión, ni un mero acto de la voluntad, sino “un juicio fundamental del intelecto práctico respecto de cualquier posible verdad de una proposición moral sobre cosas que deben ser hechas en la vida” (Locke 1967 196). Esta concepción, aparentemente más robusta de la conciencia, se ve confirmada por el hecho de que Locke habla “sobre una luz de la naturaleza” que nos ha sido implantada por Dios como “un legislador interior” (*ibid.*) –terminología clásica que pone la conciencia más allá de una mera opinión–.<sup>6</sup>

5 Para el papel desempeñado por la idea de artículos fundamentales en el paso a la Ilustración, véase Klauber, quien lo discute en relación a Jean LeClerc, uno de los principales difusores de Locke en el continente. El vínculo de Locke con esta idea se acentúa si se considera además de LeClerc a van Limborch. Al respecto, véase Svensson.

6 La diferencia entre las dos definiciones no ha sido notada con anterioridad y puede parecer implausible, dado que aún nos encontramos en tratados emparentados y pertenecientes a una misma etapa. Con todo, y a propósito de otros detalles, un ocasional cambio de tono entre los dos *Tracts* ya ha sido detectado por Marshall (*cf.* 45), quien

Pero si se presta atención al contexto, lo que ha hecho Locke es describir la conciencia en términos más robustos, pero reduciendo para esto severamente su campo de acción. Pues cada uno de los tipos de ley que ha discutido tiene por campo de acción aquello que el tipo anterior ha dejado sin sancionar, esto es, aquello que ha permanecido como indiferente. La ley humana tiene por objeto propio aquello que la ley divina ha dejado abierto en calidad de indiferente, y lo mismo rige para la ley fraternal respecto de la humana, así como para la privada –la conciencia– respecto de cada una de las anteriores: “sólo cuando todas las anteriores guardan silencio, debe seguirse los mandamientos de la conciencia” (Locke 1967 198). Es difícil encontrar en la historia de la filosofía un texto en el que la conciencia sea restringida a un campo de acción tan estrictamente delimitado.

El primer tratado contiene pues una denuncia de la concepción entusiasta de conciencia, mientras que el segundo tratado ofrece una versión levemente modificada de la conciencia en cuanto a su definición, pero muy reducida en cuanto al campo de acción. Desde esta jerarquía de los tipos de ley, Locke puede fácilmente responder a Bagshaw y a otros independentistas: casi todos estos órdenes son reconocidos por ellos –pues saben que no se puede apelar a la conciencia contra la ley divina ni contra la caridad–, sólo les falta reconocer que tampoco pueden hacerlo contra la autoridad del gobernante (cf. Locke 1967 197-198). Locke ha encontrado así un lugar para la conciencia que le permita existir, pero sin que sea una fuente potencial de conflicto.

¿Qué ocurre con esto si dirigimos la mirada a aquella obra de espíritu radicalmente distinto que Locke habría de componer 25 años más tarde? Comparando los *Two Tracts* con los *Two Treatises*, Laslett ha llamado la atención sobre la magra discusión sobre la conciencia en la obra de madurez, comparándola con el modo en que “lo había preocupado en su juventud la cuestión de la conciencia y la obligación política” (Laslett en Locke 1988 85). Como hemos visto, Yolton postula una evolución similar. ¿Se puede constatar tal decrecimiento del papel de la conciencia? Tal tesis descansa, desde luego, sobre la idea de que esta habría desempeñado un papel bastante significativo en la obra temprana de Locke. Pero si la lectura que aquí hemos ofrecido es correcta, dicha preocupación temprana por la conciencia llevaba en los *Two Tracts* a una discusión más extensa, pero no a un papel más relevante de ella. Así, ya tenemos un motivo para relativizar las tesis

---

también ha documentado las lecturas de Locke entre los dos tratados, lecturas a las que se podría deber tal cambio. Yolton (cf. 49) nota que al menos las dos definiciones se distinguen en que la segunda vincula la conciencia más exclusivamente con cuestiones morales.

de los mencionados autores. Continuaremos ahora con dicha relativización desde la obra madura.

Laslett (en nota a Locke 1988 I, §105) ha señalado que en los *Two Treatises* la discusión sobre la conciencia se concentra de modo exclusivo en un punto: para que la conciencia pueda estar tranquila, hay que saber a quién obedecer. Esto es discutido sobre todo en el primer tratado: ya que Filmer ha quitado a los hombres todo, sería justo que en tal esclavitud al menos reciban argumentos claros y evidentes que indiquen que toda potestad ha sido dada a los príncipes herederos de Adán, “para que sus conciencias puedan ser convencidas y los obliguen a someterse de modo pacífico a tal dominio absoluto” (1988 I, §10). Tal punto es retomado extensamente en I, 105-126, pero sin añadir mucho que sea significativo. Pero el §81, similar en lo restante a estos párrafos, nos da algo de información sobre el trasfondo. Aunque estuviésemos persuadidos de que tiene que haber un gobernante, si no hay criterios (*marks*) para distinguirlo de otros, podría tratarse incluso de nosotros mismos. Por tanto, “un hombre nunca puede ser obligado en conciencia a someterse a un poder, si no se le puede indicar satisfactoriamente quién es el que tiene derecho a ejercer poder sobre él” (1988 I, §81). Tras afirmar esto, Locke escribe que si no se da la condición indicada, “no habría distinción entre piratas y príncipes legítimos” (1988 I, §81). No es difícil identificar un trasfondo para tal afirmación. En un célebre pasaje del *De Civitate Dei*, san Agustín se pregunta si acaso hay algo que permita distinguir reinos de cuevas de ladrones cuando falta la justicia (*CIV IV 4*). Es improbable que Locke conociera esto directamente de Agustín, pero también en Agustín se trata de herencia ciceroniana (*De Re Publica III, 14*) que puede haber llegado a Locke por cualquiera de sus múltiples vías de apropiación de Cicerón. Locke, de hecho, ya había usado la comparación entre piratas y gobernantes legítimos en una ocasión anterior, al mencionar, en el sexto ensayo sobre la ley natural, el fundamento distinto con que obedecemos a un rey o a un pirata que nos tiene cautivos (Locke 2007 184).<sup>7</sup> Y ese temprano pasaje contiene también una referencia a la conciencia, la cual aprueba nuestra sumisión al pirata para mantenernos en vida. Locke vincula pues de modo continuo la conciencia con la pregunta por el gobierno legítimo. Hay entonces un cambio desde los *Tracts*, donde la pregunta por la legitimidad del gobernante no era planteada –y nadie querrá minimizar la importancia de que ahora tal pregunta sí aparezca–. Es más, lo que Laslett ha escrito sobre el vínculo de la conciencia con la legitimidad de origen, puede hacerse extensivo

7 El vínculo entre este texto y el del *First Treatise* parece ser pasado por alto en toda la literatura secundaria.

a la pregunta por la legitimidad de ejercicio: tal preocupación es manifiesta en la discusión lockeana sobre el derecho de rebelión, aunque en tal contexto nunca aparezca la palabra *conciencia*. Ahora bien, lo decisivo es que entonces la conciencia aparece sólo *in extremis*: no hay, por ejemplo, nada semejante a un llamado a tener siempre una conciencia despierta ante las acciones del gobernante, sino sólo ante el origen y el quiebre de la legitimidad.

En ese mismo sentido hay que leer una referencia a la conciencia ignorada por Laslett, pero también vinculada a un tópico central de los *Two Treatises*. Es un punto central de la filosofía política de Locke el describir la vida política (en contraste con la pre-política) como un modo de vida en el que es posible la apelación a un juez en común (Locke 1988 II, §13 y 22, por ejemplo). Pero el mismo Locke sabe que también en la vida política se llega a instancias en que no existe tal juez –conflictos irresolubles entre el poder ejecutivo y el legislativo, por ejemplo–. Al tratar tales situaciones, Locke cita con frecuencia la historia vetero-testamentaria de Jefté, contenida en Jueces 11-12. Las abundantes referencias en los *Two Treatises* a esta historia vetero-testamentaria (*id.* II §21, 176 y 241) han sido objeto de investigación, sobre todo por parte de quienes se dedican a estudiar la influencia judía en la filosofía política de la modernidad temprana, pero los resultados son de interés más que histórico.<sup>8</sup> Jefté es citado por Locke como ejemplo de alguien que “clamó al cielo” al no haber juez en la tierra al cual apelar. ¿Pero qué implica tal apelación al cielo? En contraste con la historia de Jefté, de la que curiosamente se vale, Locke deja muy claro que *no* se trata de clamar efectivamente esperando una intervención divina; la apelación al cielo consiste en actuar aquí según lo que en tal situación nos indique la conciencia, esperando ser juzgados de modo positivo al final de los tiempos: sobre lo que hay que hacer “sólo puedo juzgar yo en mi propia conciencia, por la cual tendré que responder en aquel gran día ante el Juez Supremo de todos los hombres” (*id.* II §21). Estamos ante un caso más de la conciencia como instancia de resolución de conflictos extremos. En efecto, la conciencia se encuentra siempre vinculada a un conflicto: se trata en algunas ocasiones de resolver un conflicto –saber a quién y hasta dónde obedecer–, y en otras ocasiones de impedir un conflicto mayor. Apelar a la conciencia –parece estarnos advirtiendo indirectamente Locke–, incluso si tiene la forma de un clamor al cielo, debe ser para impedir

8 El estudio más incisivo es el de Rehfeld, quien llama la atención respecto de cómo la narrativa de Jefté en realidad parece contradecir punto por punto las principales tesis de Locke, pues tiene no sólo intervención divina tras apelación al cielo, sino gobernantes establecidos por la divinidad, poder legislativo delegado a terceros, permisibilidad de parricidio, etc.

una intervención divina. En la narrativa bíblica de Jefté, donde de hecho se da tal intervención, sigue más bien caos que paz.

¿Qué balance se puede sacar de la relación entre estos textos con la doctrina que hemos visto en los *Two Tracts*? En dichos tratados tempranos, así como en los textos sobre la tolerancia que discutiré más adelante, hay una concepción de la conciencia que –correcta o incorrecta– es al menos coherente y claramente identificable. En contraste, aquí se trata de un concepto bastante más elusivo: tal como se suele notar respecto de las referencias a la ley natural, las referencias a la conciencia, en los *Two Treatises*, parecen apuntar a algo por todos conocido, que no requiere justificación ni explicación. Con todo, y si bien de un modo menos sistemático, nuestras conclusiones se pueden ver reforzadas: la conciencia no desempeñaba un papel fundamental en la obra temprana, y tampoco lo desempeña aquí. Y si bien hay aspectos importantes en que vemos una evolución, la posición de los dos textos no es mutuamente excluyente: los *Two Tracts* llamaban a seguir la conciencia sólo cuando toda otra ley calla; lo que ocurre en los *Two Treatises* de ningún modo elimina tal precepto, sino que muestra algo más de sensibilidad por las ocasiones en que las otras leyes, si bien no callan, se anulan mutuamente. Ahí se nos llama a actuar en conciencia; esta sigue siendo un lugar bastante marginal.

### **La conciencia en el desarrollo de la filosofía moral y la epistemología de Locke**

Lo que hemos visto a partir de escritos políticos de 1661-1662 y 1685-1689, lo veremos a continuación sobre otras materias en escritos de 1663-1664 y 1677-1689. Pues de modo paralelo a su presencia en los escritos políticos, los escritos de filosofía moral y epistemología de Locke –en particular los *Essays on the Law of Nature* y el *Essay Concerning Human Understanding*– nos hablan de la conciencia. A diferencia de los textos que ya hemos visto, en los cuales el problema central es el de la relación entre la conciencia y la obligación política, en los ensayos sobre la ley natural Locke usa el término para designar un conocimiento moral, pero casi siempre de un modo que está vinculado también a un conocimiento respecto de Dios. En ocasiones se trata de que la conciencia sirve de vía de acceso al conocimiento sobre Dios –aunque Locke refiere tal opinión más bien con escepticismo (2007 55)–, mientras que en otros casos se trata de que la conciencia y el conocimiento de Dios pueden cumplir una misma función antianarquista. Así, en el primero de los ensayos, Locke se pregunta si acaso el hombre está sin ley en este mundo, y responde que “nadie pensará así, si ha reflexionado acerca de Dios omnipotente, el invariable consenso de los hombres en todo tiempo y lugar, o incluso sobre sí

mismo o su conciencia” (*id.* 109). Conocer a Dios o a la conciencia nos mostraría que estamos sujetos a una ley. Pero lo que queda en duda en estos ensayos es precisamente que estos dos tipos de conocimiento se encuentren universalmente difundidos. Locke afirma, ciertamente, que debemos fijarnos, no en el modo en que los hombres de hecho actúan, sino en lo que ocurre en sus almas, donde la ley natural negada por sus actos aparece “reconocida por sus conciencias, y los mismos hombres que actúan perversamente sienten rectamente” (*id.* 167). Pero en el mismo contexto apunta que ahí donde se realiza una acción viciosa, pero positivamente incorporada en las costumbres del propio pueblo, esto ocurre sin remordimientos de conciencia (*id.* 169).

La idea de que la ausencia de remordimientos demuestra que no hay tal cosa como una conciencia, es, en efecto, algo que Locke sostendrá como argumento concluyente, no sólo en estos tempranos ensayos, sino también en las polémicas a las que diera lugar su obra de madurez (*cf.* 1887 40). Pero esto se uniría, en el *Essay Concerning Human Understanding*, a otras tesis que ya entre los primeros lectores de Locke causaron fuerte reacción ([*Correspondence*] IV, cartas 1301 y 1309). En *Essay* II 28 §7-12, la ley es dividida en ley divina, civil y filosófica; la primera es medida del pecado y del deber, la segunda, medida de los crímenes y de la inocencia, y la tercera, medida de la virtud y del vicio. Pero precisamente esta tercera, la que Locke llama filosófica, es algo que no puede identificarse con una ley natural común a los pueblos, ni con una voz de la conciencia, sino que los nombres ‘virtud’ y ‘vicio’ sólo designan “aquellas acciones que, según cada país y sociedad, gozan de reputación y descrédito” (1975 II 28 §10). En este aspecto, sus lecturas de viajes lo habían vuelto un antropólogo cultural escéptico, capaz de citar abundantes ejemplos de lo que en distintas culturas es realizado “sin un toque de conciencia” (*touch of conscience*), “remordimiento” ni “escrúpulos” (*id.* I 2 §10). Tal posición es sostenida de manera consistente desde el comienzo del ensayo, en el contexto de la discusión sobre la ausencia de principios prácticos innatos. Si la existencia de la conciencia fuese prueba de que existen tales principios, escribe, “los principios innatos podrían ser contrarios entre sí, dado que algunos hombres buscan con un mismo empeño de conciencia (*bent of conscience*) lo que otros evitan” (*id.* I 2 §8).

Pero el término conciencia aquí ni desaparece ni tiene un sentido del todo distinto del que tenía en la obra temprana. Pues en el *Essay*, Locke deja caer una definición de la conciencia similar a la que había presentado en los *Two Tracts*: “una opinión o juicio respecto de la depravación o rectitud moral de nuestras propias acciones” (1975 I 2 §8). Pero aquí, más claramente que en la obra temprana, esto implica una aclaración respecto de lo que la conciencia *no* sería. Tal aclaración,

sin embargo, no la encontramos en la obra misma, sino en las notas que Locke hiciera al margen de un escrito crítico de Thomas Burnet sobre el *Essay*. Este ciertamente no es un crítico a la altura de Locke, pero su pregunta viene al caso: lo que Burnet echa en falta es que, si la conciencia es definida exclusivamente como tal juicio, debe haber otra instancia que sea la regla o medida del juicio. El mismo Burnet apela a una “conciencia natural”, término equivalente a la *sindéresis* de los medievales. Pero precisamente porque ocupa el término conciencia para designar esas dos instancias distintas, a Locke le resulta fácil responder enrostrándole incapacidad para entender la función específica de la conciencia (1887 38-39). Con todo, la superioridad intelectual de Locke sobre su contradictor podría aquí fácilmente ocultar el hecho de que este no recibe respuesta a la pregunta planteada, sino sólo una enfática repetición del papel al que Locke limita la conciencia: “no el hacer una distinción entre el bien y el mal, sino sólo el juzgar si una acción es conforme a lo que ella tiene por regla del bien y del mal” (*id.* 35). Si acaso Locke da en otro lugar una respuesta clara respecto de cuál sea dicha regla, es por supuesto algo muy discutido y discutible, a pesar de la amplia literatura que lo presenta como no problemático, como un *iusnaturalista*. Por lo demás, esta concepción de la conciencia es algo a lo que ni siquiera el propio Locke se atiene estrictamente. En una nota de 1698, escribe que “un arador analfabeto no es tan ignorante como para carecer de una conciencia, la cual, en los pocos casos en que es relevante para su actuar, le dice lo que es correcto y lo que está mal” (1997 347). Ahí está hablando sobre la conciencia, no sólo como un *juicio* sobre actos concretos, sino como una *fuentes* de conocimiento moral. Esto da algo de ambigüedad a lo que he expuesto, pero confirma, por otra parte, el recurso a la conciencia como estrategia para salir de situaciones o preguntas conflictivas.

### **Conciencia y libertad de conciencia en los escritos sobre la tolerancia**

Sigue habiendo, sin duda, tensiones entre lo que Locke sostiene en sus escritos políticos y en sus escritos de filosofía teórica, pero hay una misma tendencia a mantener y marginalizar la conciencia. Ahora bien, hay dos lugares en los que esto podría haber adquirido un perfil más decidido, y donde Locke podría haber buscado dar coherencia definitiva a su doctrina sobre la conciencia. El primero hubiera sido una *Ética*; pero, como sabemos, su propósito en este sentido no se cumplió (*cf.* Marshall 263). El otro lugar adecuado habrían sido sus escritos teológicos. *The Reasonableness of Christianity* tiene discusiones sobre contribuciones específicamente cristianas a la ética, y sus paráfrasis y comentarios a varias cartas paulinas habrían dado ocasión

para desarrollar este tema desde una de las fuentes principales para la reflexión sobre la conciencia. Pero tanto en *The Reasonableness* como en *A Paraphrase*, la conciencia brilla por su ausencia. Queda, con todo, algo cercano a una ética, y son sus escritos sobre la tolerancia. En ellos me detendré para hacer una revisión de estos problemas, examinando sobre todo el ensayo no publicado, y luego atender a la célebre carta.

a) *An Essay Concerning Toleration*

El *Essay Concerning Toleration* es el primer producto de la cercanía de Locke a Shaftesbury. A diferencia de la célebre *Epistola de Tolerantia*, escrita posteriormente, el ensayo no comienza con el término tolerancia, sino que se refiere a “la cuestión relativa a la libertad de conciencia” (Locke 2006 269), que se discutía en ese momento. Pero al redactar este texto, Locke parece haber considerado equivalentes los términos, ya que, en el primer borrador del ensayo, la misma línea habla de “la cuestión de la tolerancia” (*id.* 303). En efecto, en ambos textos –el *Ensayo* y la *Carta*– la tolerancia, no la libertad de conciencia, es la expresión que guía la discusión. Así, la primera línea del ensayo es un indicio de que Locke sigue una tendencia de su época a usar de modo intercambiable los dos términos. Tal ausencia de distinción ha de ser lamentada, pues, por una parte, hace perder a la tolerancia el componente de rechazo que le es esencial –se tolera lo que se percibe como malo (Forst 32-34)–, y, por otra, dificulta determinar si un autor ha discutido meramente sobre la permisibilidad de algo, o si, de manera positiva, ha defendido la libertad de conciencia como un bien –tesis, esta última, que Schochet ha defendido como una innovación lockeana–.<sup>9</sup>

Ahora bien, ¿qué papel desempeña la conciencia en esta temprana discusión acerca de la libertad de conciencia o la tolerancia? Así como la autoridad para imponer es mencionada en el ensayo como la gran prerrogativa de los gobernantes, la libertad de conciencia es tratada

9 Murphy (xii) nota cómo ambos usos del lenguaje se encuentran presentes, por ejemplo, en la obra de William Penn. Pero en Locke podría defenderse que estamos no sólo ante un uso intercambiable de los términos, sino ante una (deliberada o no) confusión conceptual. Pues las primeras líneas de la *Epistola usan tolerantia* como sinónimo de *charitas, mansuetudo y benevolentia* (Locke 1968 58), con lo cual se pierde toda la especificidad del concepto de tolerancia como actitud ante lo percibido como malo. Schochet (*cf.* 150-151) sugiere que, a pesar del lenguaje de Locke, estaríamos ante una defensa, no de la tolerancia, sino de la libertad religiosa, sólo que lamentablemente no habría tenido otro lenguaje a la mano. Nosotros nos inclinamos más bien por sostener que promueve un programa de mera tolerancia, pero que, por su confuso lenguaje, ha promovido involuntariamente la “apertura”, esto es, una concepción de tolerancia en la que se oculta el componente de rechazo que le debe ser esencial.

como “el gran privilegio de los súbditos” (Locke 2006 280). ¿Respecto de qué tienen tal privilegio? Tal como en los textos tempranos, en este ensayo y en la posterior carta, la distinción entre lo necesario y lo indiferente desempeña un importante papel. Pero, además de esto, hay en el ensayo una subdivisión tripartita del actuar humano que sirve para trazar el campo de lo tolerable. Hay a) opiniones puramente especulativas y acciones relativas al culto a Dios (que no dicen relación alguna con la sociedad), b) acciones que guardan relación con la vida social del hombre, pero que por su propia naturaleza no son buenas ni malas, y c) acciones que guardan relación con la vida social del hombre y que además son buenas o malas. El primer campo es el único en el que Locke, en 1667, está dispuesto a defender una tolerancia ilimitada (cf. *id.* 275), y es ahí donde se encuentra la primera mención de la conciencia. Dar culto a Dios de un modo u otro, según el rito de los católicos o el de los calvinistas, es algo que “si es hecho con sinceridad y siguiendo a la conciencia (*out of conscience*)”, no me puede hacer peor súbdito ni peor conciudadano, afirma Locke (*id.* 274). Pero hay que recordar que tal libertad para un actuar por conciencia se encuentra aquí dada por la peculiar caracterización que Locke hace de este conjunto de acciones: está tratando de opiniones puramente especulativas y de partes del culto divino, que “de ningún modo se relacionan con el gobierno, ni con la sociedad” (*id.* 271). Con eso se inserta, pero de un modo singular, en la tendencia, fuertemente impulsada por autores como Erasmo (Remer 74-75), a considerar lo especulativo como indiferente. La indiferencia consiste aquí simplemente en que lo teórico (esto es, las creencias respecto de Dios) no guarda relación alguna con la sociedad. Tal vez no existan creencias tan indiferentes, como lo asume Locke. Pero al menos está claro que esta primera mención positiva de la conciencia no dice nada sobre lo que sería una apelación a ella en cosas que nos vinculen a los restantes seres humanos –esto es, no dice aún nada sobre su papel en el pensamiento político de Locke–.

Para encontrar algo al respecto, hay que dirigir la mirada al siguiente conjunto de acciones, las que en sí mismas no son buenas ni malas, pero sí afectan la vida social. Tal categoría de lo indiferente se encuentra en este texto –a diferencia de lo que ocurre en las obras publicadas– asombrosamente ampliada por Locke, al extenderse desde el comer o no comer pescado hasta las concepciones rivales sobre el divorcio o la poligamia (Locke 2006 275-276, 289)<sup>10</sup>. En todo esto hay también tolerancia, si bien bajo la condición de que no se perturbe la

10 La inclusión del divorcio y poligamia no debe sorprender a quien conozca la posición expresada por Locke en los *Two Treatises* (cf. 1988 II §80-81). De modo análogo, en

paz del Estado, ni se cause gran inconveniente. Con todo, Locke se apura a aclarar que “ninguna de estas opiniones tiene derecho a tolerancia por el motivo de que sea una cuestión de conciencia” (*id.* 276). Esto no puede ser así, escribe Locke, porque “la conciencia, o una convicción (*persuasion*) sobre la materia, no puede de modo alguno ser la medida por la que el gobernante dé forma a sus leyes, las que deben acomodarse al bien de todos sus súbditos, no a las convicciones de una parte” (*ibid.*). Como advierte a continuación, “no hay nada tan indiferente” como para que el escrúpulo de alguno no se detenga ante ello –preocupación que arrastra desde los *Tracts*–, y, por tanto, tolerar que se abstengan de todo aquello ante lo cual sus conciencias los frenan, “sería quitar todas las leyes civiles” (*ibid.*). En este segundo conjunto de acciones estamos pues en un campo –el de lo indiferente– en el que hay libertad para la conciencia, pero no porque las acciones correspondientes guarden relación con ella, sino sencillamente porque la materia es indiferente; e incluso dentro de eso hay límites, porque, mediante algo indiferente, también podría perturbarse la paz civil. Pero no es sólo la conciencia del súbdito la que es así descartada como fuente de la libertad, sino que lo mismo ocurre con la conciencia del gobernante. En sus actos personales, afirma Locke, el gobernante está “obligado a someterse al dictado de su conciencia”, pero no en sus actos como gobernante (*id.* 277), porque respecto de sus actos personales será juzgado por Dios según haya seguido su conciencia, pero respecto de sus actos como gobernante será juzgado –¿también por Dios?– según los haya ajustado al fin propio del gobierno: la preservación y la paz de su pueblo.<sup>11</sup>

Conviene, por un segundo, detenerse a evaluar la continuidad y evolución respecto del Locke autoritario. Si bien hay cambios significativos, puesto que el gobernante deja de tener jurisdicción sobre cosas indiferentes o especulativas *que no guarden ninguna relación con la vida práctica y social de los hombres*, en lo restante, la continuidad con el Locke joven es en realidad sorprendente. Pero lo decisivo es precisamente lo restante: nuestra vida práctica en cuanto tiene influencia sobre la vida de los demás seres humanos. También ahí, es cierto, hay un cambio respecto de los *Two Tracts*, por cuanto

.....  
*Paraphrase* (cf. [Works] VIII 109-110) afirma que, según el sentido de San Pablo, la fornicación podría ser mala para los cristianos, pero indiferente para otros.

11 La cuestión acerca del fin del gobierno ha sido tradicionalmente discutida a partir de las dos concepciones de propiedad que parece haber en Locke, una restringida y una amplia (*the general name of property*, 1988 II §123); en esta última, cabe vida, libertad, etc. Es bueno notar que en el ensayo sobre la tolerancia la cuestión parece igualmente vaga: el fin del gobierno oscila entre, por una parte, el bien, la preservación y la paz del pueblo (cf. Locke 2006 269), y, por otra parte, “riqueza y poder” (*id.* 290).

el criterio dado por el nuevo fin asignado al gobierno limita no sólo al ciudadano, sino también al gobernante. Pero el cambio consiste, entonces, no en una ampliación de la consideración tenida por la conciencia, sino en que también la del gobernante se vea limitada. Desde luego que con eso la del súbdito puede en algunos casos encontrarse más a salvo, pero no porque ella misma sea objeto de consideración, sino por la vía indirecta de limitar la del gobernante.

¿Hay lugar en este esquema para la objeción de conciencia? ¿Qué debe hacer el súbdito si su conciencia le impide seguir un dictamen del magistrado en materias que son en sí mismas indiferentes? La posición de Locke es que, en tal escenario de conflicto, los súbditos deberán seguir, no al gobernante, sino a sus conciencias, “hasta donde pueda hacerse sin violencia”, pero, además, “aceptando pacíficamente los castigos que la ley penal imponga a tal desobediencia” (Locke 2006 279). Lo permitido es, pues, una desobediencia pasiva y dispuesta a cargar con las consecuencias. A ojos de Locke, tal respuesta al dilema tiene la ventaja de permitir al súbdito mantener en pie cada una de sus lealtades: ser leal a Dios siguiendo su conciencia, y ser leal al rey sometiéndose al castigo. En cambio, quien no está dispuesto a poner en juego su propiedad, su libertad o su misma vida, “sólo finge estar actuando en conciencia” (*only pretends conscience*) y busca en realidad algún otro fin mundano (*id.* 279-280). La idea romántica, según la cual todo lo que ocurre bajo el título de conciencia debe dotarse de inmunidad, es pues una idea tan ajena al Locke temprano como al maduro. Pero este llamado a obrar en conciencia, aunque implique traer castigo sobre el agente, se presta, en un autor como Locke, para una segunda lectura. Pues precisamente cuando escribe esto, él está comenzando a desarrollar una moral hedonista según la cual nadie elige voluntariamente pasar por el dolor: de donde parece seguirse que nadie optará por actuar en conciencia, en la situación descrita por Locke.

Queda un tercer conjunto de acciones, aquellas que en sí mismas son buenas o malas. ¿Qué decir sobre el papel de la conciencia en materias propiamente morales? Ni para Locke ni para nadie resulta problemático decir que la conciencia se encuentra especialmente presente en este campo. Los problemas podrían más bien comenzar cuando preguntamos con qué campo de la vida humana se relacionan estas acciones propiamente morales, porque para Locke es fundamental una estricta delimitación y separación de Iglesia y Estado, separación que naturalmente llevará a la pregunta respecto del campo al que le compete la preocupación por la moral. Mi tesis es que no hay una respuesta uniforme de Locke a dicha pregunta, pero su pensamiento sí es uniforme en cuanto a no dar lugar a la conciencia allí donde pueda causar conflicto. Aquí, en el *Ensayo*, la cuestión

se resuelve estableciendo un fuerte vínculo de la moral (y así de la conciencia) con la religión. La moral es “la parte vigorosa y activa de la religión, y en ella la conciencia está muy fuertemente implicada” (Locke 2006 280). Locke afirma expresamente esto respecto de la segunda tabla de la ley –que equipara con “las virtudes morales de los filósofos”–, pero no con respecto a los deberes de la primera tabla, que, según podemos suponer, considera suficientemente cubiertos por el primer ítem de su clasificación tripartita del actuar humano. También el gobernante, según escribe a continuación, puede tener que promover ciertas virtudes o reprimir ciertos vicios, pero sólo en la medida en que perturben la paz pública. Si pudiese mantenerse tal paz sin que la moral fuese en modo alguno medio para ello, ella “quedaría en manos de la conciencia de su pueblo” y “sería una preocupación privada y suprapolítica entre Dios y el hombre” (*id.* 281). Pero en el primer borrador del mismo texto escribía que, si bien “la convicción sobre la verdad de una opinión, o sobre la bondad o maldad de una acción obliga a la conciencia”, “la preocupación por el todo de la sociedad es conferida al poder del gobernante, y la parte moral de esta tarea está suficientemente asegurada” (*id.* 304). Así, el péndulo parece moverse de un lado a otro, poniendo la moral, ora en manos del gobernante, ora en las de la religión, siempre de modo tal que nada preocupante pueda ocurrir. En medio de eso hay preguntas que desde luego no logran salir a la luz, como la pregunta por el modo en que debiera reaccionar la conciencia si un gobernante ordena algo inmoral que *no* perturba la paz pública. Detrás de estos silencios se encuentra una ingenuidad (probablemente genuina), debido a la cual sostiene: “la distinción entre el vicio y la virtud es perfecta, y ciertamente conocida por toda la humanidad” (*ibid.*). En efecto, en la versión final del mismo ensayo, Locke mantiene la idea de que las cuestiones morales “constituyen sólo una pequeña parte de las disputas sobre la libertad de conciencia” (*id.* 280). En esto tenía tal vez razón respecto de su propio tiempo, en el que la disputa se centraba en cómo lidiar con la diversidad religiosa, y no en el terreno moral. Pero sobre tal base no es posible hoy ser lockeano.

¿Con qué balance dejamos entonces el *Essay Concerning Toleration*? Locke se ha referido a la conciencia en cada uno de los tres campos en que ha dividido el actuar humano. Pero en cada una de esas ocasiones ha sido enfático en cuanto a limitar su papel: en el primer caso ha dicho que la conciencia y la sinceridad bastan para volver legítimo cualquier culto, *porque* cree que en ese campo las acciones no nos ponen de modo alguno en relación con otros hombres; en el segundo caso también afirma que hay libertad para la conciencia –pero no porque se actúe en conciencia, sino sólo porque la materia

en cuestión es indiferente—; en el tercer caso, aunque escribe que la conciencia está fuertemente implicada en las acciones morales, tal afirmación descansa sobre la tesis de que la moral es un campo no conflictivo. Ninguna de estas tesis invita a ver la conciencia como algo en alguna medida sagrado, cuya violación deba horrorizarnos. Resulta de hecho insólito que algo semejante se atribuya con frecuencia a Locke. Aunque algo de eso haya tal vez en la letra del texto que consideraremos a continuación.

#### b) *Epistola de Tolerantia*

En general, la *Epistola de Tolerantia* presenta un uso más positivo de la noción de conciencia que el texto recién analizado. En un tono que parecería poder compararse al de Abelardo, Locke escribe: “ningún camino seguido contra mi conciencia me llevará a las mansiones de los bienaventurados” (1968 98). Sólo un ateo, añade, podría seguir, sin hacer violencia a su conciencia, los preceptos de los diversos y recientes gobernantes ingleses en materia religiosa. Por convencidos que estemos de la verdad de nuestra religión, afirma en esta carta, hay que renunciar a la coerción y “dejar al otro hombre consigo mismo y con su conciencia” (*id.* 100), para así estar más preocupados por la propia conciencia ante Dios, que por obligar a las conciencias ajenas mediante leyes humanas (*cf. id.* 148). Pero vale la pena preguntarse ¿qué ocurre al analizar este texto, si lo desvestimos de su retórica? ¿En qué medida este papel más prominente de la conciencia coincide con una concepción modificada de la misma? Después de todo, lo que escribe Locke aquí se enmarca también de modo fundamental en una estrategia de reducción de conflictos: si se aceptara el principio de que nadie debe sufrir coerción en materia de religión, escribe, “se quitaría todo fundamento a las querellas y tumultos por motivos de conciencia” (*id.* 136). En su desdén por tales “motivos”, el latín de Locke resulta en realidad más claro que la traducción que he ofrecido aquí. Porque se trata de evitar los tumultos amparados *nomine conscientiae*, en nombre de la conciencia, en el título de conciencia. Tal expresión sigue el hilo que viene desde los *Two Tracts*, y que hemos visto también en el *Essay Concerning Toleration*, sólo que ha cambiado la estrategia de domesticación: en lugar de restringir la conciencia a un campo limitado de acción, ahora se le da una libertad que la deje sin pretexto para tumultos. Con todo, este pasaje ha sido uno de los más aptos para ser entendidos en la dirección inversa, pues la traducción inglesa que Popple publicara en 1689 incluye una referencia a la necesidad de que las iglesias enseñen que “la libertad de conciencia es un derecho natural de todo hombre” (*teach that liberty of conscience is every man's natural right*) (Locke 1983 95); pero esta línea se halla completamente

ausente del original latino de Locke, tan ausente como la “libertad absoluta” que Popple reclama en su prólogo.<sup>12</sup>

Ahora bien, la sospecha de Locke sobre quienes se amparan en la palabra conciencia puede ser justificada en muchos casos, y esto nos obliga a examinar con más detalle el papel asignado a la conciencia en la *Epistola*. Lo haremos a partir del problema de la jurisdicción sobre las acciones en sí mismas malas o buenas. Aquí se vuelve a plantear la pregunta del ensayo que acabamos de discutir, pero con una respuesta que hace explícita la “doble filiación” de la moral. En efecto, Locke comienza afirmando que si bien la rectitud moral es “una parte no menor de la religión y de la sincera piedad, también guarda relación con la vida civil” (1968 122). La salvación no sólo de las almas, sino también de las repúblicas, depende de esta moralidad, “y, por lo tanto, las acciones morales pertenecen a ambos tribunales, tanto al externo como al interno” (*ibid.*). Tal respuesta se vincula de un modo muy directo con uno de los tópicos centrales de la *Epistola*, la separación entre Iglesia y Estado. Locke advierte que en ello se ha de poner cuidado, porque si se violan los límites antes establecidos, surgirá una contienda entre el guardián de la paz y el guardián del alma. Pero es difícil ver cuáles serían en este caso los límites, cuando Locke está afirmando que estamos ante una materia que cae bajo una doble jurisdicción. El pasaje resulta más oscuro aún si se considera que sólo uno de los dos tribunales es exterior: no son sencillamente Estado e Iglesia los que se reparten la materia moral, sino, según las palabras textuales de Locke, el gobernante y la conciencia. ¿Son coextensivos estos campos: la esfera de la conciencia y la esfera de la Iglesia? En el más fino análisis que se ha hecho de este pasaje, John Perry nota que “Locke ha evitado cuidadosamente describir al imaginario objetor de conciencia en términos religiosos” (Perry 279). Perry llama además la atención sobre un pasaje paralelo en los *Critical Notes* sobre Stillingfleet, donde Locke está dedicado a redefinir la religión de un modo tal que en ella se trate sólo de “acciones referidas a Dios que no guarden relación con mi prójimo, ni con la sociedad civil, ni con mi propia preservación” (Locke 2002 74; discutido en Perry 278-279). Si la religión no guarda relación con nada de esto, entonces las palabras de Locke deben ser tomadas de

12 El punto, hasta donde he podido constatar, no ha sido incorporado en las discusiones sobre la fidelidad de la traducción de Popple. Si bien hay consenso en que no se trata de una traducción del todo fiel a la letra de Locke, Montuori (*cf.* 149) ha defendido que sería incluso más original al espíritu del pensamiento de Locke que el texto latino. En el marco de mi interpretación del pensamiento de Locke, esta adición sería más bien un indicio en sentido contrario. Nótese, por lo demás, que esta adición se encuentra también en la traducción al castellano de Carlos Mellizo (Locke 1999). No así en la de Román de Villafrechós (Locke 2001).

modo literal y en sentido excluyente: es la conciencia, no la religión, la que se reparte con la autoridad política la preocupación por la moral.

Se puede reforzar esto aún más si volvemos a *Essay Concerning Toleration* y a la preocupación que Locke muestra ahí por la formación de la conciencia. Porque allí se encuentra, hasta donde he podido constatar, la única referencia en toda la obra de Locke a la necesidad de que el hombre se preocupe por la formación de su propia conciencia. Pero el punto en que Locke se centra con exclusividad es el riesgo de que estemos tomando por necesario lo que en realidad es indiferente. Al respecto, escribe que tanto el gobernante como el hombre privado deben cuidarse para que su conciencia no los haga errar (Locke 2006 280). Pero no hay referencia de Locke a la posibilidad contraria, es decir, que estemos tomando por indiferente lo que en realidad es necesario, ni tampoco al papel que en la formación de tal conciencia podría tener alguna instancia distinta del hombre privado o del gobernante. Locke ha logrado la supervivencia de la conciencia gracias a su total aislamiento respecto de cualquier otra instancia.

### Conclusiones

La historia de la noción de conciencia moral merece un estudio tan detenido como la de la libertad de conciencia. A lo largo de dicha historia, la reflexión filosófica se ha visto constantemente asediada por la concepción de la conciencia como un oráculo distinto de la razón: San Jerónimo la describía como un águila que sobrevuela todas las partes del alma, incluida la razón, para corregirlas cuando desvarían. En los siglos anteriores a Locke, tal concepción de la conciencia, si bien no desterrada, es mantenida a raya mediante discusiones sobre si es un hábito, un acto, una parte específica del alma o un acto de otra parte de ella, etc., preguntas que, fueran cuáles fueran las respuestas de cada autor, permitían mantener un vínculo entre la razón y la conciencia moral. En la época del propio Locke, en cambio, conviven *grosso modo* dos tendencias. Por una parte, el *establishment* anglicano, que mantiene –con diversas variaciones– la discusión escolástica, pero que la combina con intentos (tampoco muy originales) de forzar la conformidad con la religión oficial. Por otra parte, la posición de quienes siguen más bien la concepción de la conciencia como oráculo –los que he descrito como “entusiastas”– y que combinan esto con una defensa de la libertad de conciencia. Locke puede ser descrito como un autor que busca escapar a esta disyuntiva, defendiendo con el segundo grupo la libertad de conciencia, pero sumándose al primero en un prudente recelo ante los oráculos.

¿Pero se trata de una vía media lograda? Si con ello nos referimos a una vía media en la que se mantenga en pie una concepción

robusta de la conciencia, la respuesta tendrá que ser negativa. Más bien tendremos que concluir, con James Tully, que la epistemología y la filosofía política nacientes en Locke consistían en un arte que tiende a reemplazar a la conciencia (*cf.* Tully 13). Porque no parece que se pueda adherir de modo cabal a la común afirmación según la cual habría una inconsistencia entre el Locke “político”, que basa su teoría en la conciencia, y el Locke “filósofo”, que desmantela la apelación a ese tipo de principios. Seguir el rastro a la conciencia en su obra lleva más bien a la conclusión de que en esto él es más coherente que lo que creen sus lectores: ni en los escritos filosóficos, *ni* en los políticos, la conciencia ocupa un elevado sitio. Sus escritos han contribuido, desde luego, al fenómeno que acostumbramos llamar “libertad de conciencia”, pero no hay muchos puntos en que el origen de esto deba buscarse en un alto respeto por la conciencia misma.

Los textos de Locke son, pues, razonablemente coherentes unos con otros. Con lo que no son coherentes es con la imagen que tenemos del papel de la conciencia en el liberalismo. El tono a ratos liberador y radical de Locke no nos debe cegar aquí al fortísimo componente de sumisión que encontramos página tras página: tanto los escritos filosóficos como los políticos trabajan en la dirección de mantener la conciencia, pero asignándole un lugar inofensivo; ella sigue disponible en el inventario conceptual, pero como aquello a lo cual se acude para resolver conflictos, es decir, tan revolucionaria como una válvula de escape. Pero esto significa que Locke no logró deshacer del todo la concepción entusiasta de conciencia que siempre lo irritó. Así, en lugar de modificar dicha concepción de la conciencia, intentó controlarla al darle un lugar limitado, un restringido campo de acción en el que no pudiera causar problemas. En esto los *Two Tracts* no son un texto “pre-lockeano”, sino que nos introducen a lo que será la posición de este autor también en su obra madura. Si acaso este tipo de exorcismo logra ser exitoso, o si la conciencia entusiasta no acaba finalmente saliendo de su encierro, es una pregunta que el tipo de apelación a la conciencia que encontramos en las sociedades liberales herederas de Locke nos obliga a volver a abrir.

## Bibliografía

- Agustín de Hipona. *De Civitate Dei* [CIV]. Turnhout: Brepols, 1955.
- Andrew, E. *Conscience and Its Critics: Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Bosman, P. *Conscience in Philo and Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Buenaventura de Bagnoregio. *Opera theologica selecta*. Florencia: ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1934.

- Cicerón. *De Re Publica, De Legibus, Cato Maior De Senectute, Laelius De Amicitia*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Dunn, J. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Forst, R. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Klauber, M. "Between Protestant Orthodoxy and Rationalism: Fundamental Articles in the Early Career of Jean LeClerc", *Journal of the History of Ideas* 54/4 (1993): 611-636.
- Locke, J. *The Works of John Locke [Works]*, 10 vols. Londres, 1801.
- Locke, J. "Marginalia Lockean". *New Englander and Yale Review* 47 (1887): 33-49.
- Locke, J. *Two Tracts on Government*, Abrams, Ph. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Locke, J. *Epistola de Tolerantia*, Klibansky, R. y Gough, J. W. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, Nidditch, P. (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Locke, J. *The Correspondence of John Locke [Correspondence]*, 8 vols., Beer, E. S. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1976-1989.
- Locke, J. "A Letter Concerning Toleration". *John Locke on Toleration and the Unity of God*, Montuori, M. (ed.). Amsterdam: J. C. Gieben, 1983.
- Locke, J. *Two Treatises of Government*, Laslett, P. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Locke, J. *Political Essays*, Goldie, M. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Locke, J. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Mellizo, C. (trad.). Madrid: Alianza, 1999.
- Locke, J. *Carta sobre la tolerancia*, de Villafrechós, R. (trad.). Madrid: Mestas, 2001.
- Locke, J. *Writings on Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Locke, J. *Essay on Toleration and other Writings on Law and Politics 1667-1683*, Milton, J. R. y Milton, Ph. (eds.). Oxford: Clarendon Press, 2006.
- Locke, J. *Essays on the Law of Nature*, von Leyden, W. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Marshall, J. *Resistance, Religion and Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Montuori, M. "Locke's Epistola on Toleration from the Translation of Pople to that of Gough". *John Locke on Toleration and the Unity of God*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1983. 147-170.
- Murphy, A. *Conscience and Community: Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

- Nederman, C. *Worlds of difference: European Discourses of Toleration, c.1100 - c.1550*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.
- Nederman, C. & Laursen, J. C. *Difference and Dissent: Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.
- Perry, J. "Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State", *Journal of Church and State* 47 (2005): 269-288.
- Potts, T. *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Rehfeld, A. "Jephtah, the Hebrew Bible, and John Locke's 'Second Treatise of Government'", *Hebraic Political Studies* 3/1 (2008): 60-93.
- Remer, G. *Humanism and the Rhetoric of Toleration*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.
- Rose, J. "John Locke, 'Matters Indifferent' and the Restoration of the Church of England", *The Historical Journal* 48/3 (2005): 601-621.
- Schochet, G. "John Locke and religious toleration". *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Schwoerer, L. G. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 147-164.
- Spinoza, B. de. *Tractatus Theologico-Politicus*, vol. 1 de *Opera-Werke*, Gawlick, G. y Niewöhner, F. (eds.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Spinoza, B. de. *Ethica*, vol. 2 de *Opera-Werke*, Blumenstock, K. (ed.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Spinoza, B. de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, 1998.
- Spinoza, B. de. *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza, 2003.
- Svensson, M. "Philipp van Limborch y John Locke. La influencia arminiana sobre la teología y noción de tolerancia de Locke", *Pensamiento* 65/244 (2009): 261-277.
- Tomás de Aquino. *Quaestiones Disputatae de Veritate* en *Opera omnia iussu Leonis XIII*. Roma: Editori di san Tommaso, 1970-1976.
- Tully, J. "Governing Conduct". *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Leites, E. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 12-71.
- Yolton, J. *A Locke Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1993.