



Telos

ISSN: 1317-0570

wileidys.artigas@urbe.edu

Universidad Privada Dr. Rafael Belloso

Chacín

Venezuela

Severo Chumbita, Joan

La ley de naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y  
de madurez en la obra de John Locke

Telos, vol. 17, núm. 1, enero-abril, 2015, pp. 129-150

Universidad Privada Dr. Rafael Belloso Chacín

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99338679009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La ley de naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke\*

The Law of Nature as Divine Command. Continuities  
between Early and Late Writings in the Works  
of John Locke

*Joan Severo Chumbita*

## Resumen

El presente artículo tiene por objeto analizar el concepto de ley de naturaleza de John Locke. En este sentido, se establecerán cinco rasgos fundamentales que se mantienen a lo largo de su obra. En primer lugar, el sesgo teológico de la fundamentación de la ley de naturaleza que resulta determinante respecto a las otras cuatro características. En oposición a las interpretaciones en términos profanos, se mostrará que para Locke la ley de naturaleza es siempre un mandato divino. En segundo lugar, se atenderá a su dimensión teleológica, la cual se manifiesta en su concordancia con la naturaleza humana, sin la cual la observancia de la ley de naturaleza resultaría imposible. En tercer lugar, se estudiará el carácter no-innato de la ley de naturaleza, vinculado directamente con la exterioridad al hombre que supone el hecho de que la ley de naturaleza sea un mandato divino, a pesar de adecuarse a la naturaleza humana para su realización. En cuarto lugar, se analizará la necesidad de interpretación por parte de la razón individual. En efecto, la ley de

---

Recibido: Noviembre 2013 • Aceptado: Julio 2014

\* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación UBACyT “La noción de política en el pensamiento de Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Antonio Negri” dirigido por el Dr. Marcelo Sergio Raffin, correspondiente al área de Sociología, Programación científica 2012-2015, de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.

\*\* Licenciado y doctorando en Filosofía, FFyL, UBA; magíster en Ciencias Políticas de la UNSAM; docente auxiliar en la materia de Ética, FFyL UBA; becario de posgrado en Conicet, IDAES-UNSAM. Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: [joanchumbita@gmail.com](mailto:joanchumbita@gmail.com)

naturaleza, en tanto mandato divino no-innato, exige una demostración pues no hay de ella una captación racional inmediata. Por último, se abordará el lugar que ocupa la ley de naturaleza frente al derecho positivo. En este sentido, tanto el carácter externo, concordante con la naturaleza humana, no-innato e interpretable por parte de la razón individual, habilitan que la ley de naturaleza sirva de crítica a todo derecho positivo. De este modo, estos cinco elementos, articulados en el orden propuesto, permiten comprender el status epistemológico y la función práctica del concepto de ley de naturaleza, fundamentales, como es sabido, a la concepción lockeana de la propiedad, el Estado y la resistencia.

**Palabras clave:** Locke, ley de naturaleza, teología, naturaleza humana, obligación moral.

## **Abstract**

This article analyzes John Locke's law of nature. Five defining features will be established and sustained throughout the examination of his works. First, the theological bias of the law of nature's foundation, which is determining for the other four features. In opposition to atheological interpretations, it will be shown that, according to Locke, the law of nature is always a divine command. Second, its teleological dimension will be analyzed, manifested in its accord with human nature, without which observing the law of nature would be impossible. Third is the non-innate character of the law of nature linked directly to man's externality, which supposes the fact that the law of nature is a divine command, even though it has to accommodate to human nature for its realization. Fourth, the need for interpretation by individual reason will be analyzed. Indeed, the law of nature, as a non-innate divine command, demands a demonstration because it is not immediately perceived by reason. Finally, the position of the law of nature in relation to positive law will be approached. In this sense, both the external character which concords with human nature, non-innate and interpretable by individual reason, allows the law of nature to act as a critic of all positive law. Thus, these five elements, articulated in the proposed order, allow us to understand the epistemological status and the practical function of the law of nature, essential, as is known, to the Lockean view on property, the State and resistance.

**Keywords:** Locke, law of nature, theology, human nature, moral obligation.

*La ley de naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke*

“[...] en último término, toda obligación nos remite a Dios”.

John Locke<sup>1</sup>

“[...] bajo la ley de [las] obras, se comprende la ley de la naturaleza, cognoscible por la razón, además de la ley dada por Moisés”.

John Locke<sup>2</sup>

“(Lc 19,25): Al abogado que le preguntaba «¿Qué haré para alcanzar al vida eterna? Él le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees? Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo. Jesús dijo: Has esto y vivirás».”

John Locke<sup>3</sup>

*Essays on the Law of Nature (ELN)*<sup>4</sup> constituye la primera y única obra lockeana dedicada íntegramente a definir la ley de naturaleza. Se trata de un escrito temprano que Locke se rehusó a publicar en vida, lo cual ha sido interpretado como un signo de desconfianza sobre su concordancia con los escritos de madurez, fundamentalmente *Essay of Human Understanding (Essay)*<sup>5</sup> y *Two Treatises of Government (TT)*<sup>6</sup> (Leyden, 1965, p. 76)<sup>7</sup>. Sin embargo, *ELN* constituye una re-

1 *ELN*, 2007, p. 71.

2 Locke, R, 1977: 64.

3 R, 1977, p. 195.

4 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Carlos Mellizo. Excepto cuando nos refiramos explícitamente a la versión original, editada por Von Leyden.

5 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Carlos Mellizo.

6 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Carlos Mellizo.

7 Locke no publicó *ELN* a pesar de la sugerencia de su amigo Tyrrell (carta del 27 de julio de 1690, en Locke, 1978, p. 109; véase también la carta de 30 de agosto de 1690, en Locke, 1978, p. 117; Leyden, 1965, p. 76). No es descabellado pensar que Locke quisiera evitar el problema que implicaba el desplazamiento de una posición deontológica clásica (como la que prima en *ELN*) hacia el hedonismo que caracteriza a los escritos tardíos. En este sentido, si consideramos las obras publicadas por el autor no encontrariamos problema alguno de consistencia (Leyden, 1965, pp. 80, 78), pues tanto *The reasonableness of Christianity (R)*, *TT*, como *Essay*, incorporan una mirada más amigable a las inclinaciones humanas que la presentada en *ELN*: “Las cosas, por lo tanto, son buenas o malas solamente en relación al placer y al dolor” (*Essay*, II, XX, §2, véase también II, XXVIII §5; *Essay*, IV, XXI, §3). En el mismo sentido, “el derecho y la conveniencia iban unidos” (*TT*, II, §51, véase también *TT*, II, §34; Hall, 1981, pp. 61, 36; Gaela Esperanza, 2006, pp. 73, 106-107; Gough, 1964, p. 18; Leyden, 1965, p. 73; Leslett en Locke, 2004, pp. 83-84; para la interpretación de continuidad o coherencia véase Singh, 1961, pp. 113-114; Aarsleff, 1969, pp. 100-111, 127; Hancey, 1976, pp. 447-448; Lenz, 1956, p. 112).

ferencia ineludible, puesto que se presentan allí ciertos rasgos fundamentales de la definición de la ley de naturaleza que, no sin otros desplazamientos importantes, permanecerán a lo largo de los escritos de madurez, tanto en *Essay*, como en *TT, The Reasonableness of Christianity (R)*<sup>8</sup>, *Ethics in General (EG)*<sup>9</sup> y *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God (EMO)*<sup>10</sup>. Estos rasgos de la ley de naturaleza que permanecen constantes son su status de mandato divino, su concordancia con la naturaleza humana, su carácter no-innato, la necesidad de interpretación por parte de la razón individual y el hecho de que sirva como criterio para considerar críticamente todo derecho positivo.

Antes de definir la ley de naturaleza vale la pena precisar el concepto de ley. En *Two Tracts on Government (TG)*<sup>11</sup>, Locke recupera la definición de Hooker: “[...] «Aquello que asigna fuerza y poder, aquello que determina la forma y medida del obrar, a eso es a lo que llamamos ley» [*The Laws of Ecclesiastical Polity*, Libro I, cap. 2]” (*TG*, 1999, p. 63). En base a esta definición general, Locke consigna, de modo más bien escolástico, los diferentes modos en que se cataloga el concepto de ley: natural y positiva, divina y humana, civil y eclesiástica. En una instancia de obligación inferior a las leyes civiles, coloca a la ley fraternal o de caridad y la ley monástica o privada (*TG*, 1999, pp. 63-64; véase también *Essay*, II, XXVIII, §13<sup>12</sup>; Simmons, 1992, p. 27). Lo fundamental aquí es que esta descripción de los diversos tipos de ley tiene una única fuente de obligatoriedad y un mismo contenido<sup>13</sup>.

- 8 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Leandro González Puertas.
- 9 Usaremos en todos los casos la traducción de Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux.
- 10 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por José Antonio Robles y Carmen Silva.
- 11 Usaremos en todos los casos la edición castellana, traducida por Jerónimo Betegón Carrillo.
- 12 “[...] tres leyes son las reglas del bien y del mal morales. Estas tres, pues, primero, la ley de Dios; segundo, la ley de las sociedades políticas, y tercero, la ley de la moda o de la censura privada, son aquellas con las cuales los hombres diversamente comparan sus actos; y es de la conformidad que esos actos guardan respecto a una de esas leyes de donde sacan la medida cuando juzgan de su rectitud moral, y cuando los denominamos buenos o malos” (*Essay*, II, XXVIII, §13).
- 13 “Dentro de la escolástica medieval, se establece una jerarquía de leyes (positiva, natural, eterna), de manera que la ley de naturaleza pierde su autonomía y su función queda reducida a expresar y reflejar la ley eterna. «Puesto que la ley eterna es la razón de gobierno en el supremo gobernante, es necesario que todas las razones de gobierno que hay en los gobernantes inferiores, deriven de la ley eterna... De donde todas las leyes en tanto participan de la recta razón en cuanto derivan de la ley eterna» [Tomas, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3]” (González Puertas en R, 1977, p. 16).

La ley divina es aquella que, habiendo sido suministrada por Dios a los hombres, constituye [la] norma y pauta de comportamiento para ellos. Y de acuerdo a si ha sido dada a conocer por la luz natural de la razón, propia del género humano, o si ha sido manifestada por medio de revelación divina, se divide a su vez en ley natural y positiva. Y describo cada una de éstas bajo el mismo rótulo de «moral» por ser idénticas en cuanto a su contenido y materia y diferir sólo en el modo de su promulgación y en la claridad de sus preceptos (*TG*, 1999, p. 64, véase *ELN*, 2007, p. 71, citado en el encabezado; *R*, 1977, pp. 233-234, 66-67; *EG*, 2011, pp. 162, 164-165).

El hecho de que la ley positiva posea el mismo contenido que la ley de naturaleza podría interpretarse como un impedimento para criticar la ley positiva a partir de la ley de naturaleza. Sin embargo, lo que se quiere sostener es precisamente lo contrario: el derecho positivo no puede, esto es, no debe, tener un contenido diferente del de la ley de naturaleza. Todas las leyes son principios morales que basan su legitimidad y obligatoriedad en la autoría divina.

En efecto, no hay discusión acerca de que Dios constituye para Locke la fuente última de toda obligación. “Obliga de suyo, y solamente por su fuerza intrínseca, la voluntad divina” (*ELN*, 2007, p. 74, véase también *TT*, II, §6). “Por la ley divina entiendo la ley que ha establecido Dios para las acciones de los hombres” (*Essay*, II, XXVIII, §8). El fundamento, en última instancia teológico, de la obligatoriedad de la ley de naturaleza, constituye una constante insoslayable en la obra de Locke (Gough, 1964, p. 10; Singh, 1961, p. 110; Aarsleff, 1969, p. 107; Lenz, 1956, pp. 108-111, Hall, 1981, pp. 38-39, 45-46; Ashcraft, 1969, pp. 213-214; Gaela Esperanza, 2006, pp. 36-38, 71, 105)<sup>14</sup>.

Ahora bien, el origen divino de la obligatoriedad, no se inscribe de modo acrítico en la tradición medieval de la ley de naturaleza. En efecto, la ley de naturaleza, en tanto mandato divino, incluso en el caso de la revelación positiva de las Escrituras, exigen la interpretación de la razón (*ELN*, 2007, pp. 87, 7, 17, 75; *Essay*, IV, XVIII, §6, véase también §5, §10-§11; IV, XIX, §14; Gough, 1964, p.

14 Se ha suscitado una polémica interpretativa oponiendo el carácter voluntarista al racionalista de la ley de naturaleza. Siendo voluntad divina, se ha remarcado su aspecto voluntario (Leyden, 1965, p. 51) o racional (Singh, 1961, pp. 111-113). Como en tantas otras oportunidades, la oposición resulta en gran medida espuria, puesto que no cabe duda, como hemos podido ver, que Locke considera a la ley de naturaleza como racional y al mismo tiempo originada en la voluntad divina. Sin embargo, vale la pena subrayar, con Singh, que el hecho de que la ley de naturaleza sea voluntad divina en modo alguno la convierte en arbitraria o menos racional. La ley de naturaleza se halla acorde con la naturaleza humana y es aprehensible por la razón del hombre, de modo que en ningún caso su carácter voluntario disminuye su racionalidad (en el mismo sentido, Ayers, 1975, p. 23).

4; Simmons, 1992, pp. 16-18). En este sentido, no puede perderse de vista que los escritos tempranos de Locke (tanto *TG* como *ELN*) se hallan fuertemente influenciados por su formación clásica en la universidad Christ Church de Oxford (véase Shapiro, 1968, pp. 27, 29). Como es sabido, Locke había estudiado en detalle *Ética Nicomáquea* de Aristóteles<sup>15</sup>, la herencia de los estoicos así como la tradición medieval sobre la ley de naturaleza recibida a través del platonismo de Cambridge (Godoy Arcaya, 2004, pp. 248-250; Gough, 1964, pp. 1-3; Aaron, 1965, pp. 8-9, 25<sup>16</sup>; Hall, 1981, p. 39; Shapiro, 1968, p. 37). Desde una perspectiva latitudinaria, según la cual la razón no sólo no se halla en conflicto con la fe, sino que es el único juez adecuado para interpretar las Escrituras y las revelaciones privadas, Locke equipara el bien o virtud moral de los filósofos antiguos con su noción de ley de naturaleza: “podemos equiparar esta ley a ese bien o virtud moral que en otro tiempo los filósofos (y entre ellos especialmente los estoicos) buscaron con tanto celo” (*ELN*, 2007, pp. 4-5; véase también Shapiro, 1968, pp. 37, 32<sup>17</sup>, 29).

15 “Aristóteles, a quien considero como uno de los más grandes hombres entre los Antiguos, y a quien pocos han igualado en amplitud, en sutileza, en penetración mental y potencia de juicio” (*Essay*, IV, XVII, §4).

16 “La posición de Locke es la de los latitudinarios, bajo cuya influencia estuvo a partir de 1668, cuando se hizo miembro de la congregación de la Judería de San Lorenzo, de la cual se había hecho entonces vicario Benjamin Whichcote (1609-1683)” (Robles y Silva, 2005, p. xxxvii). “[...] la posición de Cudworth y de los latitudinarios de la secta neoplatónica de Cambridge en general -los latitudinarios apoyaban la libertad y las diferencias de opinión con respecto al gobierno, al culto o a la doctrina dentro de la Iglesia. La secta surgió de un viejo movimiento iniciado en la Iglesia de Inglaterra, la teología racional, y a fines de la década de 1631 se convirtió en latitudinaria [...]. Aun cuando en otras cosas pudiera estar en desacuerdo con los neoplatónicos, en su posición madura, la tolerancia que adoptaría Locke, siguiendo a Shaftesbury, coincide con la propuesta latitudinaria, tal como la formula Burnet” (Robles y Silva, 2005, p. viii). “El platonismo de Cambridge es estudiado cuidadosamente por Locke entre el 81 y el 82. Esta escuela criticaba el irracionalismo de la interpretación que era común a cristianos, mahometanos, brahamanes y otros. Y mantenía que la fuerza de la que cada individuo debe servirse para buscar la propia fe, es la fuerza de la razón, que es una facultad común a toda la humanidad, y no el arbitrio individual. Y de acuerdo con este planteamiento, la segunda generación de platónicos de Cambridge (More, Cudworth) se esforzaba por conciliar la fe con la ciencia moderna. Locke va a recoger este tema platónico cantabrigense de la razón como revelación natural y de la revelación como razón ampliada y de acuerdo con él va a emprender su lectura racional del cristianismo” (González Puertas en R, 1977, p. 32; para una consideración más general sobre la actitud científica en el siglo XVII, véase Shapiro, 1968, pp. 19-20).

17 “En John Locke vemos de nuevo la combinación de la religión liberal y el interés científico. Locke, como tantos miembros virtuosos de la Royal Society, no sólo contaba a Boyle, Tillotson, Barrow, Cudsworth y Patrick entre sus amigos íntimos, sino que adoptó la teología racional característica del grupo y apoyó los métodos de comprensión que ellos promovieron” (Shapiro, 1968, p. 32). La traducción de este pasaje es propia, como la de

Apropiándose de esta herencia, Locke remite a la clásica distinción aristotélica entre justicia legal y justicia natural, para sostener la vigencia universal de ésta última (*ELN*, 2007, pp. 8<sup>18</sup>). En efecto, siguiendo a los antiguos, Locke no sólo considera que no hay contradicción entre la ley de naturaleza y la razón humana, sino que no puede haber moralidad allí donde no hay razón (de aquí que los niños, los idiotas, los locos no sean considerados responsables por sus actos) (*TT*, II, §§58, §§60-61, §63; *Essay*, II, XXI, §50; IV, IV, §13; véase también Simmons, 1992, pp. 25, 37, 218; Aarsleff, 1969, pp. 100-101). En este mismo sentido, se afirma que la ley de naturaleza, en tanto racional, resulta cognoscible con independencia de las Escrituras, como lo prueba el hecho de que hayan podido hacerlo sin su ayuda los antiguos filósofos (*ELN*, 2007, pp. 7-8; *R*, 1977, pp. 216-217)<sup>19</sup> y todos los hombres que se hallan en estado de naturaleza.

[...] es evidente, en cualquier caso, que dicha ley existe, y que es tan inteligible y clara para una criatura racional y para un estudiante de tal ley, como lo son las leyes positivas de los Estados. Y hasta es posible que sea más clara aún, en cuanto que los dictados de la razón son más fáciles de entender que las intrincadas fabricaciones de los hombres, las cuales obedecen a la necesidad de traducir en palabras una serie de intereses escondidos y contrarios. Tal cosa son, ciertamente, muchas de las leyes municipales de los diferentes países; y sólo resultan justas cuando se basan en la ley de naturaleza mediante la cual deben ser reguladas e interpretadas (*TT*, II, §12; *EG*, 2011, pp. 155-156).

La ley de naturaleza, como mandato divino, es universal (Aarsleff, 1969, p. 105). Esto significa, como hemos adelantado, que sirve de base para la *crítica práctica* de todas las instituciones y leyes positivas (*TT*, II, §§4-15, §136). Al mismo tiempo, el carácter universal de la ley de naturaleza exige que ella haya sido hecha en correspondencia con la naturaleza humana (Aarsleff, 1969, p. 100; Lenz, 1956, p. 105; Singh, 1961, p. 112). De aquí que Locke señale que la ley de naturaleza es eterna, excepto “que la naturaleza humana cambiase” (*ELN*, 2007, p. 86; Hancey, 1976, p. 445; Lenz, 1956, p. 111; Ashcraft, 1969, p. 221).

todos los artículos en lengua inglesa, los cuales no cuentan con traducción al castellano. Conservaremos siempre las referencias a la edición en su lengua original.

18 Asimismo, en el libro V, capítulo 7, cuando hace la distinción entre justicia legal y justicia natural, Aristóteles dice: «Una regla natural de justicia es aquélla que tiene la misma validez en todo lugar» [1134b18]” (*ELN*, 2007, p. 8).

19 O como lo hacen la mayoría de los hombres que no han recibido la revelación positiva de las Escrituras: “[...] no hay ninguna nación tan salvaje y tan alejada de los sentimientos humanos que no posea alguna noción de la virtud y el vicio” (*ELN*, 2007, p. 16, véase también pp. 76-77; *R*, 1977, pp. 207-208, 212-213).

De este modo, la ley de naturaleza posee una estructura finalista, según la cual la observancia de la ley de naturaleza permite la realización de las capacidades del hombre. Este elemento finalista se halla en sintonía tanto con la filosofía antigua como con su status de mandato divino (Strauss, 1992, p. 7<sup>20</sup>). Por otra parte, la adecuación entre ley de naturaleza y naturaleza humana resulta fundamental para que el hombre pueda ser juzgado por Dios. En efecto, sin correspondencia entre la naturaleza humana y la ley de naturaleza, el hombre debería ser eximido de su observancia (Hancey, 1976, pp. 441, 439; Lenz, 1956, pp. 106; 108, 111).

[...] no parece que sea digno de la sabiduría del Creador formar un animal que es sobremanera perfecto y activo, y dotarle generosamente, por encima de las demás criaturas, de alma, intelecto, razón y todo lo requerido para que pueda funcionar, y sin embargo no asignarle ninguna función; o, dicho de otra manera, hacer que el hombre sea la única criatura susceptible de ley, precisamente para que pueda no someterse a ninguna (*ELN*, 2007, p. 12, véase también p. 48; Simmons, 1992, p. 26).

Este pasaje condensa una serie de afirmaciones fundamentales para comprender el concepto lockeano de ley de naturaleza. Por un lado, afirma que Dios crea la razón del hombre para que sea intérprete de sus mandatos (*Essay*, I, IV, §22). Por otra parte, afirma que no tendría sentido otorgar la razón al hombre sino fuera para hacerlo susceptible de someterse a la ley de naturaleza, dando cuenta de la estructura finalista tanto del hombre, de la razón, como de la ley de naturaleza. En este sentido, se ignora aquí la posibilidad de que el hombre, por medio de la razón, se dicte sus propias leyes positivas sin necesidad de recurrir a una ley de naturaleza. Por último, instituye a la razón con el poder de conocer la ley de naturaleza.

En efecto, Locke sostiene que conocemos la ley de naturaleza a través de nuestra razón individual, es decir, no por tradición ni a través de otros hombres. En este sentido, alega (como si resultara menor la diversidad de interpretaciones individuales) que si la ley de naturaleza surgiera de la tradición sería tan múltiple como ésta (*ELN*, 2007, pp. 22, 40<sup>21</sup>). Con mejores razones, sostiene que si se co-

20 “En su forma clásica, el derecho natural está conectado con una visión teleológica del universo. Todos los seres naturales tienen un fin natural, un destino natural, que determina qué tipo de operación es buena para ellos” (Strauss, 1992, p. 7).

21 “[...] sentimientos de reverencia y amor a la deidad, obediencia a los superiores, fidelidad en el cumplimiento de las promesas, respeto a la verdad, suavidad y pureza de carácter, amistosa disposición, y todas las demás virtudes. Como todos estos preceptos son leyes de la naturaleza, no negamos que dichos preceptos puedan ser trasmitidos por otros. Lo único que decimos es esto: que la tradición no es el modo primario y seguro de conocer la ley de la naturaleza” (*ELN*, 2007, p. 22, véase p. 40). Sin embargo, ello no le impedirá a Locke señalar que también se accede al conocimiento de la ley moral por la

nociera por tradición la ley de naturaleza sería objeto de fe antes que de conocimiento: “no es, desde luego, creer por tradición, sino un juzgar las cosas mismas, lo cual elimina por completo la autoridad de la tradición” (*ELN*, 2007, p. 24, véase también p. 26; Leyden, 1965, p. 41; Hancey, 1976, pp. 442-444; Aarsleff, 1969, p. 101; Gaela Esperanza, 2006, pp. 45-46)<sup>22</sup>. Tanto en el pasado como en la actualidad, la razón puede identificar la ley de naturaleza. Por otra parte, es preciso que el mandato divino resulte cognoscible para la razón individual, pues de otro modo, en caso de incumplimiento, los hombres deberían ser exculpados por su ignorancia.

(Lc 12,15): «[...] Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela [...] Ese siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes. El que, no conociéndola, hace cosas dignas de azotes, recibirá pocos. A quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá» (*R*, 1977, pp. 195-196).

En cuanto la ley de naturaleza es un mandato divino, asequible para la razón, resulta obligatoria independientemente de que sea de hecho aprendida o seguida por los hombres: “esos principios” “no pueden ser corrompidos por la conducta de los hombres” (*ELN*, 2007, p. 56, véase también pp. 8-9; Aarsleff, 1969, pp. 101-108<sup>23</sup>). En la medida en que todos los hombres poseen la capacidad de descubrir la ley de naturaleza, el hecho de que la mayoría de los hombres no lo haga, no atenta en absoluto contra la existencia de la ley de naturaleza ni contra su posibilidad de conocimiento.

[...] estoy persuadido de que, si los hombres investigaran los asuntos morales con el mismo método y con igual indiferencia con que investigan las verdades matemáticas, descubrirían que las ideas morales tienen una conexión más poderosa, una consecuencia más necesaria a partir de nuestras ideas claras y distintas y que admiten una demostración más cercana a la perfección de lo que

tradición: “Muchos, que no lo reconocen, tienen deudas con la revelación. No es empeñecer la revelación el que la razón también dé su sufragio a las verdades que aquélla ha descubierto. Pero es nuestra equivocación pensar que, porque la razón nos las confirma, tuvimos por ella el primer conocimiento cierto de ellas y que en esa clara evidencia las poseemos ahora” (*R*, 1977, p. 232).

22 Una vez más, en un tono completamente diferente, *R* sostendrá que la palabra de Cristo posee una autoridad con fuerza persuasiva de la que carecen los filósofos (desde Epicuro a Spinoza) a la hora de establecer principios morales (*R*, 1977, pp. 225-228).

23 Lenz polemizará con von Leyden acerca de cuánto afecta el componente hedonista introducido en los escritos de madurez la interpretación de la ley de naturaleza (Lenz, 1956, pp. 108-112; Leyden, 1965, pp. 51-58).

comúnmente se concede (*Essay*, IV, III, §1, véase también IV, III, §18; IV, IV, §6; IV, V, §11; IV, XII, §8; I, IV, §1, §4; *ELN*, 2007, pp. 26-28; EMO, 1991, p. 93).

En este sentido, Hall objetará que si bien Locke señala que la ley de naturaleza resulta cognoscible y demostrable, nunca se ocupó de realizar tal demostración (Hall, 1981, pp. 50, 13; en el mismo sentido Simmons, 1992, p. 50). Hasta tal punto es así que el propio Locke reprochará en *The reasonableness of Christianity* (R) tal carencia a la filosofía en su conjunto, lo cual coloca a la disciplina ética muy por debajo de los más modestos pero eficaces pronunciamientos del cristianismo (R, 1977, pp. 233, 229-230; Gough, 1964, p. 7)<sup>24</sup>.

Luego de afirmar la factibilidad de la demostración de la ley de naturaleza, Locke señala, más específicamente, que se trata de una deducción formal, al igual que las matemáticas. En efecto, la ley de naturaleza no nos habla de lo que efectivamente acontece en el mundo: “[...] la verdad moral, que es un hablar de las cosas según la persuasión de nuestra mente, aun cuando la proposición que emitimos no esté de acuerdo con la realidad de las cosas” (*Essay*, IV, V, §11; Leyden,

24 En R, Locke muestra una perspectiva menos condenatoria respecto a la ignorancia demostrativa de los principios morales. Es este el tono característico de los escritos de la madurez, en contraposición con *ELN*. En efecto, la mayoría de los hombres dedican su tiempo casi completamente a tareas prácticas, por lo que no cuentan con la oportunidad de este ejercicio demostrativo, que llega a ser considerado en R como innecesario para el obrar moralmente: “La filosofía parecía haberse consumido y hecho todo lo que podía; si hubiera ido más allá, que como vemos no lo hizo, y nos hubiera dado la ética de principios innegables en una ciencia como las matemáticas, demostrable en todas sus partes, aun esto no hubiera sido tan efectivo para el hombre en este estado imperfecto, ni apto para el remedio. A la mayoría de la humanidad le falta tiempo libre o capacidad para la demostración; no pueden seguir una serie de pruebas en las que de ese modo tienen siempre que confiar para convencerse, y a las que no se les puede exigir asentimiento hasta que vean la demostración” (R, 1977, p. 233). “El único camino seguro para llevarles a la obediencia y a la práctica es el de escuchar mandamientos sencillos. La mayoría no puede saber y, por lo tanto, debe creer. Y yo pregunto, si uno viene de los cielos por el poder de Dios, con evidencia plena y clara y demostración de milagros, dando órdenes claras y directas de moralidad y obediencia: ¿no será más probable que aquél ilumine a la masa de la humanidad y les ponga en claro sus deberes, les persuada a cumplirlos y no que razone con ellos partiendo de ideas y principios generales de la razón humana? Aunque estuvieran claramente demostradas todas las obligaciones de la vida humana, todavía concluyo, después de considerarlo bien, que aquel método de enseñar a los hombres sus obligaciones se consideraría propio sólo para unos pocos que tenían mucho ocio, mejores conocimientos y estaban acostumbrados al razonamiento abstracto” (R, 1977, pp. 233-234). “Los conocimiento más elevados no pueden sino someterse a la autoridad de esta doctrina como divina” (R, 1977, p. 234). En el mismo sentido, se considera que el cristianismo ha sido mucho más eficaz desde el punto de vista moral que la filosofía antigua, precisamente por su simpleza, no por su demostración (R, 1977, pp. 216-217, 223-225).

1965, p. 44; Gough, 1964, p. 7; Simmons, 1992, p. 20; Aarsleff, 1969, p. 130; Hancey, 1976, pp. 440-441; Lenz, 1956, p. 105; Hall, 1981, pp. 55-56; Gaela Esperanza, 2006, pp. 41-45). La moral versa sobre lo que debe ser, por lo que su demostración no se basa en la observación del estado real del mundo, sino que es hipotética, esto es, se sigue de la deducción formal de principios dados (*ELN*, 2007, p. 43: *Essay*, IV, XII, §9: Simmons, 1992, pp. 21-22). De aquí, según Locke, que haya sido puesta en duda: “Dos cosas han hecho pensar que las ideas morales no son susceptibles de demostración: su complejidad y la falta de representaciones sensibles” (*Essay*, IV, III, §19).

La complejidad de la que habla Locke tiene que ver con que su verdad no se sigue de la aprehensión directa de los axiomas, como en el caso de la lógica, sino que requiere del razonamiento demostrativo. “Las máximas especulativas llevan consigo su evidencia; los principios morales, en cambio, requieren raciocinio y discurso y algún ejercicio de la mente para que se descubra la certidumbre de su verdad” (*Essay*, I, IV, §1, §4, véase también IV, III, §18). De este modo, Locke apunta directamente contra la hipótesis de la ley de naturaleza es implantada por Dios de modo innato en la mente o los corazones de los hombres (Leyden, 1965, p. 64; Singh, 1961, pp. 106-107; Hall, 1981, p. 51; Aarsleff, 1969, p. 102; Ashcraft, 1969, pp. 199, 208).

No mantenemos que esta ley de la naturaleza, escrita, por así decirlo, en tablas, permanece abierta en nuestros corazones (*ELN*, 2007, p. 17, véase 31). Es mucha la diferencia entre una ley innata y una ley de la naturaleza; entre algo grabado en lo original de nuestra mente, y algo de que siendo ignorantes, podemos, sin embargo, llegar a conocer por el uso y debido ejercicio de nuestras facultades naturales (*Essay*, I, IV, §13)<sup>25</sup>.

Si la ley de naturaleza fuera innata, argumenta Locke, debería ser accesible de modo inmediato, por lo que no habría discusión alguna sobre qué es lo bueno y qué es lo malo (*ELN*, 2007, p. 32)<sup>26</sup>. “Porque si se admite que los hombres

25 Ya en *ELN* se expresa que no sólo no hay principios morales innatos sino que ninguna idea es innata (*ELN*, 2007, p. 31, véase también 19-20; *Essay*: I, IV, §20). A fin de probar la influencia de Pierre Gassendi sobre la tesis de la tabula rasa lockeana, Aaron cita directamente al autor: “Gassendi añade la siguiente explicación: «Porque todo el que ha nacido ciego no tiene ni idea del color, ya que le falta el sentido de la visión que se alcanza esa idea; aquel que ha nacido sordo no tiene la menor idea del sonido (...). No hay nada en el intelecto que no existiera previamente en los sentidos»” (Aaron, 1965, p. 35).

26 *ELN* por momentos indistingue innato y natural, lo cual resulta contradictorio con otras observaciones del propio trabajo, así como de *Essay*. En efecto, se afirmará por momentos que la ley de naturaleza se presenta como implantada en el corazón de los hombres, como innata, mientras que en *Essay* rechazará hasta el hartazgo la existencia ideas y principios morales innatos: “De ahí que la ley de la naturaleza pueda describirse como

pueden ignorar o estar en dudas respecto a lo que es innato, carece de sentido que se insista en la existencia de los principios innatos y en su necesidad” (*Essay*, I, IV, §13, véase también, especialmente, I, IV, §§9-11)<sup>27</sup>. De este modo, Locke hace de la capacidad de ignorar, así como de la inobservancia generalizada de los principios morales (la ley de naturaleza), un argumento en contra de su carácter innato: “La violación de una regla, dícese, no prueba que sea desconocida. Concedo. Pero la general aceptación de su inobservancia, digo, sí es una prueba de que no es innata” (*Essay*, I, IV, §12). En el mismo sentido, Locke señala que los hombres no han logrado un consenso sobre la definición de la ley de naturaleza, lo cual no resulta coherente con la idea de que la ley de naturaleza es innata (Leyden, 1965, p. 39; Guela Esperanza, 2006, pp. 38-39).

En efecto, si bien la ley de naturaleza resulta cognoscible, todo conocimiento en Locke conserva un componente subjetivo. Por una parte, incluso respecto a las máximas con mayor aquiescencia, desde el punto de vista de la adquisición, habrá hombres que no las conozcan. Por otra parte, existen grados de conocimiento y nunca es eliminada la posibilidad de error. Esta suerte de escepticismo moderado se traduce en una ponderación del conocimiento desde una perspectiva práctica (Robles y Silva, 2005: xxxvi-xxxvii). El conocimiento tiene por objeto servir a los fines del hombre en su condición terrenal, por lo que, si bien no puede, tampoco necesita ser absoluto. Hallamos aquí una concepción en cierto modo

un decreto de la voluntad divina, discernible por la luz natural [...] pues la razón no establece ni pronuncia esta ley de la naturaleza, sino que la busca y descubre como ley promulgada e implantada en nuestros corazones por un ser superior” (*ELN*, 2007, p. 6).

“¿cómo es que la conciencia de la gente que no reconoce los preceptos de ninguna otra ley por la que guiarse u obligarse juzga, sin embargo, acerca de su propia vida y de su conducta, y se declara inocente o culpable? Sin algún tipo de ley, no se podría pronunciar sentencia alguna. Esta ley, por tanto, no es escrita, sino innata, es decir, natural” (*ELN*, 2007, p. 11) También en *TT*, II, encontramos esta misma idea de que la ley de naturaleza “claramente estaba escrita en los corazones de todos los hombres” (*TT*, II, §11; véase también *Essay*, I, II-IV; véase Gough, 1964, p. 11; Aarsleff, 1969, pp. 127, 129-131). A pesar de ello, no parece prudente darle mayor entidad a esta contradicción, puesto que Locke destina el tercero de sus ensayos precisamente a establecer que la ley de naturaleza no es innata (*ELN*, 2007, pp. 30-38).

27 Locke considera en este punto la objeción según la cual los principios innatos podrían haberse enturbiado o borrado de la mente a partir del pecado original. A lo cual Locke replica que si fuera el caso de una pérdida total, sería tanto como si no fueran innatos (*ELN*, 2007, p. 32; véase *Essay*, I, II, §§5; I, IV, §20). Este argumento da cuenta de hasta qué punto el pensamiento lockeano no toma las Escrituras como instancia última de apelación (Strauss, 1992, pp. 215-216). Por otra parte, sirviéndose de un argumento que será repetido hasta el hartazgo en *Essay*, Locke sostiene que si las ideas fueran innatas, entonces deberían hallarse impresas en los “chicos jóvenes, la gente analfabeta y esas razas primitivas que, al no tener instrucciones, leyes y conocimiento, se dice que viven de acuerdo con la naturaleza” (*ELN*, 2007, pp. 33-34; *Essay*, I, II, §§5). Sin embargo, no son ellos quienes mejor conocen las leyes de naturaleza, como debería ser si las ideas fueran innata (*ELN*, 2007, p. 37).

utilitarista, y sin duda práctica sobre el conocimiento, arraigada en las necesidades concretas del hombre. Por ello se sostendrá que no deben destinarse mayores esfuerzos a adquirir verdades metafísicas sino, antes bien, contentarse con un conocimiento más modesto pero suficiente para el bienestar humano.

Porque, ¿dónde está ese hombre que pueda exhibir pruebas indiscutibles de la verdad de todo cuanto admite o de la falsedad de todo cuanto condena? ¿Dónde está quien pueda decir que ha examinado a fondo todas sus propias opiniones o las de todos los demás hombres? La necesidad en que estamos de creer sin conocer, es más, de creer a base de unos fundamentos muy precarios, en este estado pasajero de acción y de ceguera en que vivimos aquí en la Tierra, debería hacernos más empeñosos y más cuidadosos en la tarea de informarnos a nosotros mismos que no en la de constreñir a otros (*Essay*, IV, XVI, §4, véase también IV, III, §1; I, I, §4-6; Ashcraft, 1969, pp. 209-210).

Recapitulando lo dicho hasta aquí, se sigue que el componente subjetivo y el alcance limitado de todo conocimiento humano permiten comprender la falta de consenso sobre cuál es la ley de naturaleza. Por su parte, la falta de consenso sobre el contenido de la ley de naturaleza permite descartar el carácter innato de la teoría de las ideas. Ello no impide, sin embargo, que exista un conocimiento de la ley de naturaleza, el cual es formal y demostrativo. Ahora bien, cabe preguntar, a raíz de esta suerte de escepticismo moderado, si el conocimiento moral recibe algún respaldo de la evidencia empírica provista por los sentidos. La respuesta es que, indirectamente, existe tal respaldo empírico por vía de la prueba de la existencia de Dios.

En efecto, la existencia de la ley de naturaleza se deduce de modo formal de la idea de Dios (ELN, 2007, pp. 12, 48; *Essay*, IV, VIII, §9; EG, 2011, pp. 162, 164-165; Dunn, 1969, p. 24). La idea de Dios como ser sabio, bondadoso y autor de la creación, implica necesariamente que ha dado leyes a su obra, en la cual el hombre no puede ser la única criatura no sujeta a ley. La existencia de la ley de naturaleza se sigue de este modo de la idea de Dios sin necesidad de apelar a la evidencia empírica de los sentidos. Sin embargo, la prueba de la existencia de Dios sí se apoya en la experiencia sensible.

[...] sería un error dudar de que un ser divino preside sobre el mundo; pues es en virtud del orden dictado por él, por lo que los cielos giran en rotación ininterrumpida, la tierra permanece firme e inmóvil, y brillan las estrellas [...]. Es en obediencia a su voluntad como todos los seres vivos tienen sus propias leyes de nacimiento y de vida [...]. Parece justo, por tanto, preguntarse si el hombre es una excepción y ha venido al mundo completamente exento de una ley aplicable a sí mismo, sin un plan, regla o norma

de vida (*ELN*, 2007, pp. 3-4, véase también p. 26<sup>28</sup>; *Essay*, I, IV §9<sup>29</sup>, IV, III, §21, IV, X, §6, también §§1-5, §8; sobre la idea de Dios véase IV, III, §18, II, XXIII, §33, II, XXIII §35).

La contemplación sensible permite a la razón reconocer que el universo posee un ordenamiento regular, acorde a leyes, el cual no puede ser sino obra de un creador. “[...] pues es indiscutible que esto no pudo organizarse casualmente y por azar en una estructura tan perfecta e ingeniosamente ensamblada en todos sus aspectos” (*ELN*, 2007, p. 45, véase también pp. 28, 40; Leyden, 1965, p. 49; Ashcraft, 1969, p. 203; Simmons, 1992, p. 23; Aarsleff, 1969, p. 108-109; Hall, 1981, pp. 43, 113-114; Gaela Esperanza, 2006, pp. 50-56). Poseyendo un ordenamiento racional, el mundo no puede ser sino obra de un autor, el cual no puede ser el hombre, en la medida en que forma parte de dicha creación, y en cuanto: “[...] si el hombre fuera el hacedor de sí mismo, capaz de darse el ser, entonces tendría el poder de darse una esencia en el mundo natural, y también el de darse una existencia de duración sempiterna” (*ELN*, 2007, p. 45). No siendo el hombre, debe existir otro autor.

De este modo, Locke incorpora la necesidad de la experiencia a la deducción formal de la razón. Por una parte, se afirma que sin la razón los sentidos serían tan útiles como a tantos otros animales, que incluso “sobrepasan con mucho al ser humano en sus capacidades sensibles” (*ELN*, 2007, p. 41<sup>30</sup>). Por otra parte, se sostiene que sin el material provisto por los sentidos “la razón no puede lograr más que lo que conseguiría un obrero trabajando en la oscuridad con las ventanas

28 “[...] declaro que el fundamento de todo conocimiento de ella se deriva de las cosas que conocemos mediante los sentidos. A partir de esas cosas, la razón y la facultad de argumentar -que son ambas propias del hombre- avanzan hacia la noción de un autor utilizando argumentos que surgen de la materia, del movimiento y de la estructura y economía visible de este mundo, hasta llegar finalmente a concluir y establecer como cierto que un Dios es el autor de todas estas cosas. Una vez que esto ha sido establecido, emerge necesariamente la noción de una ley universal de la naturaleza que obliga a todos los seres humanos” (*ELN*, 2007, p. 26; véase también Aarsleff, 1969, p. 105).

29 “Porque las huellas visibles de una sabiduría y poder extraordinarios son tan patentes en todas las obras de la creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos de descubrir una deidad” (*Essay*, I, IV §9).

30 Es más que interesante, en este sentido, recordar la crítica a la tesis de Malebranche, según cual vemos todas las cosas en Dios. En efecto, para sostener la necesidad del material empírico provisto por los sentidos, Locke apela una vez más a la estructura finalista de la creación del hombre: ¿si vemos las cosas en Dios, qué necesidad tenemos de los sentidos? “El P. Malebranche dice, «Dios hace todas las cosas por los caminos más simples y cortos», esto es, tal como se interpreta en *Reason and Religion* del Sr. Norris, «Dios nunca hace nada en vano». Esto fácilmente se les concederá, pero ¿cómo reconciliarán con este principio suyo, sobre el que se construye todo su sistema, las curiosas estructuras del ojo y del oído, para no mencionar las otras partes del cuerpo?” (*EMO*, 1991, p. 85).

cerradas” (*ELN*, 2007, p. 41; véase especialmente *Essay*, I, II, §15; IV, IV, §§1-3, §12-13). Ni la razón ni la sensibilidad por sí solas producen conocimiento del mundo, y esto vale también para las ciencias morales. “Todo concepto de la mente, así como del cuerpo, se hace siempre a partir de una materia preexistente; y la razón procede también de la misma manera en las ciencias morales y prácticas, y pide que se le conceda esa materia” (*ELN*, 2007, p. 43; *Essay*, IV, XII, §9).

De este modo, Locke propone una distinción binaria, asociando por una parte la existencia de la ley de naturaleza, la finalidad del hombre y la existencia de Dios y por la otra la anarquía, el derecho a todo y el ateísmo. En este sentido, Locke parece manejar como referencia antagónica la descripción del estado de naturaleza hobbesiano (*ELN*, 2007, pp. 69-70, 95-96, 98, 100, 102-103; *Essay*, I, IV, §14, II, XXVIII, §11<sup>31</sup>; véase también Aaron, 1965, p. 30; Leyden, 1965, pp. 37-38; Simmons, 1992, pp. 39, 68; Singh, 1961, p. 118). De aquí que, a diferencia de *Essay*, II, XX, §2, IV, XII, §11, IV, XXI, §3 y *TT*, II, §34, §51, en *ELN* Locke se muestra remiso a proponer una convergencia entre deber y utilidad (en el mismo sentido, R, 1977, p. 237; Simmons, 1992, p. 47; Hall, 1981, p. 45; Gaela Esperanza, 2006, p. 40).

En efecto, en esta obra temprana, Locke recupera la distinción clásica aristotélica entre virtud y bien moral por una parte, y utilidad y placer por otra (Gough, 1964, p. 16). “[...] la rectitud de una acción no depende de su utilidad, sino que la utilidad se sigue de la rectitud” (*ELN*, 2007, p. 103). Locke advierte la posible contradicción entre interés propio y virtud, y privilegia un criterio deontológico. Sin embargo, en la medida en que la ley de naturaleza es una creación divina para la naturaleza humana, la observancia de la ley de naturaleza no puede conducir sino a la felicidad humana: sin constituir el criterio, la utilidad es su efecto (Lenz, 1956, p. 112; Hancey, 1976, pp. 447-448; Gaela Esperanza, 2006, pp. 67-69).

Aquí la existencia de una finalidad del hombre, dictada por Dios, se opone a una visión hedonista y egoísta. O bien tenemos ley de naturaleza por finalidad divina o bien nos arrojarnos indiscriminadamente a la satisfacción de nuestras inclinaciones (Strauss, 1992, p. 8).

[...] sin la ley de naturaleza, no habría ni virtud ni vicio, y tampoco habría recompensa por el bien y castigo por el mal: no hay

31 “Porque, como nada es más natural que se apruebe con estimación y con la buena opinión todo aquello en que cada uno encuentra su propio provecho, y que se censure y se desapruebe lo contrario, no debe causar sorpresa que la estimación y el descrédito, la virtud y el vicio, correspondan en gran medida y por todas partes a la regla invariable del bien y del mal que ha sido establecida por la ley de Dios, no habiendo nada que tan directa o visiblemente asegure y adelante el bien general de la humanidad en este mundo, como la obediencia a las leyes que Dios le ha impuesto, y nada que engendre tantos daños y confusión como el descuido de esas mismas leyes (*Essay*, II, XXVIII §11).

falta ni culpa allí donde no hay ley [...] el ser humano no estaría obligado a hacer nada más que lo que la utilidad o el placer le aconsejaran (*ELN*, 2007, p. 14). [...] en cuanto a la mayor parte de los mortales se refiere, los cuales, como no les ha llegado el conocimiento cierto de una revelación divina, no tienen más ley divina y obligatoria por virtud propia, que la ley de la naturaleza. De tal manera que si abolís entre ellos la ley de la naturaleza, estaréis al mismo tiempo, quitándole a la humanidad todo espíritu cívico, toda autoridad, orden y organización social (*ELN*, 2007, p. 76-77, véase también, pp. 69-70, 95-96, 98, 100, 102-103).

Esta dicotomía entre ley-mandato divino y derecho-inclinaciones primarias, entre mandato abstracto e inclinaciones propias de la condición o estado natural del hombre, es explícitamente asumida por Locke: “Esta ley, designada por esos apelativos, debe distinguirse del derecho natural; pues el derecho se basa en que tenemos uso libre de una cosa, mientras que la ley es lo que permite o prohíbe hacer una cosa” (*ELN*, 2007, p. 6; véase también TT, II, §180)<sup>32</sup>. Locke plantea así la necesidad de la ley de naturaleza, con su fundamento teológico, para la sociabilidad humana. A partir de la estructura teleológica del mundo, Locke hace de la necesidad práctica de la ley de naturaleza para la sociabilidad humana uno de los argumentos para sostener su existencia (Gough, 1964, pp. 4-10). Sin la ley de naturaleza no habría sino caos social, pues la obligatoriedad de la ley positiva surge, como hemos adelantado ya, de la ley de naturaleza<sup>33</sup>.

Y no tanto estamos obligados a prestar obediencia al magistrado por fuerza de la ley civil, como por obediencia al derecho natural<sup>34</sup> (*ELN*, 2007, p. 77). [...] tampoco estamos obligados a obedecer a los magistrados por ninguna otra razón sino porque el Señor lo ha ordenado al decir: «Que toda alma esté sometida a los supremos poderes», y que «es necesario someterse, no sólo por la fuerza

32 En este sentido, se ha atribuido a Strauss la identificación entre derecho y ley de naturaleza (Strauss, 1992, pp. 248, 227; Simmons, 1992, p. 68).

33 En este sentido, Locke llega al extremo de afirmar que aún si la idea de Dios no fuera moral, de todos modos debería suponerse con el fin de sostener la ley de naturaleza. Formulación profundamente secular que, si se tratara de una afirmación y no meramente de un condicional, atentaría contra toda la estructura argumental de este apartado (*ELN*, 2007, p. 64).

34 La expresión lockeana es “natural right” aún cuando es evidente que se refiere a la ley de naturaleza. En efecto, en la oración inmediatamente anterior señala “the binding force of civil law is dependent on natural law”, es decir, que la fuerza de la ley civil depende de la ley de naturaleza. Esta afirmación carecería de sentido si se tradujera “natural law” por derecho natural (nos basamos aquí en la versión en su lengua original de *ELN*: Locke, 1965, p. 189).

sino también por la conciencia» (Rom. 13, I, 5) (*TG, 1999, p. 67*, véase también p. 64).

Podríamos hablar de cierto autoritarismo ilustrado en estos escritos tempranos. En efecto, a diferencia de TT, II, no se contempla aquí que pueda surgir legitimidad alguna del consenso de los hombres. La opinión del pueblo, aún mayoritaria, no provee ninguna legitimidad al derecho positivo. Su obligatoriedad surge exclusivamente de Dios. “¿Qué inmoralidad no sería permitida, e incluso inevitable, si la ley nos fuese dada por el ejemplo de la mayoría?” (*ELN, 2007, p. 55*, véase también pp. 56, 11; *Essay, I, IV, §20*). Sólo la ley de naturaleza obliga. Por fuerza intrínseca y directa a quienes no se hallan sometidos a un poder civil, y en forma derivada o indirecta a quienes se hallan sometidos a un poder civil positivo (*ELN, 2007, p. 74-75*). En TT, II, el derecho positivo obtiene sin duda su legitimidad de la ley de naturaleza, pero también es el producto de un consentimiento voluntario expreso dado por cada miembro de la sociedad (TT, II, §15, §22, §95, §§97-99, §102, §§112-113, §119, §121, §134, §171, §175, §186, §§189-193, §198, §212, §218; véase también Gough, 1964, pp. 31, 43 y ss.; Aarsleff, 1969, p. 103)<sup>35</sup>. Aquí, por el contrario, el consenso entre los hombres no otorga ninguna legitimidad. La ausencia de ley de naturaleza se presenta como anarquía y el derecho positivo no constituye reaseguro alguno sin ella<sup>36</sup>.

Sin la ley de naturaleza, también se derrumba el otro fundamento de la sociedad humana, a saber, el leal cumplimiento de los contratos. Pues no puede esperarse que un hombre respete un

35 En la genealogía histórica que hace Locke, en el capítulo VI de TT, II, del pasaje del poder paternal al civil, se introduce la figura de consentimiento tácito, en lugar del consentimiento expreso, en el gobierno civil monárquico que originariamente los padres pudieron tener sobre los hijos (TT, II, §74-75). Lo mismo podría decirse del “consentimiento del pueblo” a “nuestro gran restaurador y actual rey Guillermo” en el Prefacio de TT: “Estos otros papeles que quedan espero que sean suficientes para establecer el trono de nuestro Gran Restaurador. Nuestro actual Rey Guillermo, para validar su título, el cual siendo el más legítimo de todos, él posee con mayor plenitud y claridad que ningún otro Príncipe de la Cristiandad” (Locke, 1990, p. 3).

36 No hay que exagerar, sin embargo, esta dicotomía, puesto que también en TT, II el estado de naturaleza tiene garantizada la sociabilidad natural y la paz, a partir de la vigencia de la ley de naturaleza. Es por ello que no constituye un estado de licencia o anarquía (TT, II, §6). Del mismo modo, en TT, I, la ley de naturaleza sirve de crítica al derecho positivo casi en los mismos términos que en ELN: “Es cierto que los legisladores civiles han pretendido discriminar algunos de estos casos concernientes a la sucesión de los principes; pero, según los principios de nuestro autor, se han entrometido en una materia que no les corresponde: porque, si todo el poder político está derivado sólo en sus sucesivos herederos por ordenanza de Dios y divina institución, este derecho es anterior y superior a todo gobierno y, por consiguiente, las leyes positivas de los hombres no pueden determinar aquello que es el fundamento de toda ley y gobierno y ha de recibir sus reglas sólo de la ley de Dios y la naturaleza” (TT, I, §126).

contrato simplemente por haber prometido hacerlo, si de otro lugar le ofrecen mejores términos. Sólo lo respetará si la obligación de cumplir las promesas viene de la naturaleza, y no de la voluntad humana (*ELN*, 2007, p. 14, véase también pp. 11-13, 71-73, 76; *Essay*, I, IV, §2; véase también Luis Prieto y Jerónimo Bretegón en *TG*, 1999, p. XXXVIII).

Sin la ley de naturaleza sólo resta la anarquía del estado de naturaleza hobbesiano. El “hombre no podría actuar equivocadamente, pues no habría ley que dictase mandatos ni prohibiciones, y él sería el árbitro completamente libre y soberano de sus acciones” (*ELN*, 2007, pp. 14-15). El contrato, el pacto voluntario no es suficiente para obligar a los hombres a cumplir la ley moral. De este modo, la ley positiva es seriamente puesta en cuestión. Por sí misma, se reduce meramente a la la fuerza. “[...] la naturaleza del bien y del mal es eterna y segura, y su valor no puede ser determinado ni por las ordenanzas públicas de los hombres, ni por ninguna opinión privada” (*ELN*, 2007, p. 15, véase también pp. 82, 86-88; *TT*, II, §180). Sin la ley de naturaleza los súbditos sólo se someterían al poder positivo del magistrado por coacción (Ashcraft, 1969, pp. 212-213).

¿Cuáles serían los privilegios de la sociedad si los hombres se unieran en un Estado sólo para convertirse en más fácil presa del poder de otros? Tampoco sería la condición de los gobernantes mejor que la de sus súbditos, si no hubiese una ley de naturaleza; porque, sin ella, el pueblo no podría ser refrenado por las leyes del Estado (*ELN*, 2007, pp. 13-14).

A diferencia de *TT*, II, obra en la cual la garantía frente al poder del magistrado proviene, al menos en parte, de la observancia de las leyes positivas (*TT*, II, §20, §90-94, §131, §§135-138, §141, §§150-151, §§199-202, §206, §209, §214, §219, §228), en *ELN* en cambio la garantía sólo proviene de la ley de naturaleza. Sin la ley de naturaleza no hay garantía para nadie: ni para los súbditos de legitimidad del magistrado ni para el magistrado de obediencia de los súbditos. Sólo quedarían relaciones de poder. El consentimiento de los hombres a los poderes coactivos no brinda aquí legitimidad alguna. De hecho, tampoco garantiza el orden social la mera existencia de la ley de naturaleza sino, en última instancia, la posibilidad del castigo divino. Los tormentos en la otra vida reaseguran el derecho natural allí donde el poder coactivo de las leyes positivas no alcanza: “Dios tiene el poder para hacer efectiva su ley por medio de recompensas y castigos de un peso infinito, en la otra vida, porque nadie puede sacarnos de sus manos. Ésta es la única piedra de toque de la rectitud moral” (*Essay*, II, XXVIII §8, véase también, I, IV, §12; Ashcraft, 1969, pp. 207, 222; Simmons, 1992, p. 26; Aarsleff, 1969, p. 111; Gaela Esperanza, 2006, p. 74).

## Conclusiones

Como hemos podido ver, hay ciertos rasgos fundamentales en el concepto de ley de naturaleza que se mantienen tanto en los escritos tempranos como en los de madurez, a pesar de la existencia de otros desplazamientos, como el que se da en la relación entre ley y utilidad. En este sentido, podemos destacar: su status de mandato divino, acorde con la naturaleza humana, su carácter no-innato, el hecho de que debe ser interpretado por la razón individual y que opera como criterio para considerar críticamente todo derecho positivo. Esta descripción tendrá una profunda influencia en la concepción política lockeana. En efecto, el hecho de que la fuente de obligación moral no sea el acuerdo efectivo con otros hombres sino que provenga de Dios, y que su observancia se halle salvaguardada por la posibilidad del castigo divino, prefigura la relación del hombre con la naturaleza así como de los hombres entre sí (Chumbita, 2011). Al mismo tiempo, la obligatoriedad de los poderes positivos se halla condicionada por la crítica potencial a partir de la ley de naturaleza, lo cual habilita la posibilidad de la resistencia (Chumbita, 2014b).

## Bibliografía

### Primaria:

- Locke, John (1824). *Works of John Locke in Nine Volumes*. Rivington. UK.
- Locke, John (1965). *Essays on the law of nature. The Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal of 1676* (ed. W. von Leyden). Oxford University Press. UK.
- Locke, John (1967). *Two Tracts on Government* (tr. P. Abrams). Cambridge University Press. UK.
- Locke, John (1977). *La racionalidad del cristianismo* (tr. Leandro González Puertas). Ediciones Paulinas. España.
- Locke, John (1978). *The correspondence of John Locke* (ed. E. S. de Beer). Volume IV. Oxford University Press. UK.
- Locke, John (1990). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (tr. Carlos Mellizo). Técnicos. España.
- Locke, John (1991). Examen de la opinión del padre Malebranche de ver todas las cosas en Dios. En *Obras varias y correspondencia de (y sobre) John Locke* (tr. José Antonio Robles y Carmen Silva). Universidad Autónoma Metropolitana. México (pp. 35-81).
- Locke, John (1999). Primeros Escritos sobre la tolerancia. En *Escritos sobre la tolerancia* (tr. Jerónimo Betegón Carrillo). Centro de Estudios políticos y constitucionales. España (pp. 3-79).

- Locke, John (2004). **Two Treatises of Government** (tr. Peter Laslett). Cambridge University Press. UK.
- Locke, John (2005). **Ensayo sobre el entendimiento humano** (tr. Edmundo O'Gorman). FCE. México.
- Locke, John (2007). **La Ley de la Naturaleza** (tr. Carlos Mellizo). Tecnos. España.
- Locke, John (2011). **De la Ética en general.** En *Ensayo sobre la tolerancia y otros escritos sobre ética y obediencia civil* (tr. Blanca Rodríguez López y Diego A. Fernández Peychaux). Minerva. España.

**Secundaria:**

- Aaron, Richard I. (1965). **John Locke**. Oxford University Press. UK.
- Aarsleff, Hans. (1969). **The state of nature and the nature of man in Locke**. En Yolton, John W. (ed.). **John Locke: Problems and Perspectives**. Cambridge University Press. UK (pp. 99-136)
- Ashcraft, Richard (1969). Faith and knowledge in Locke's philosophy. En Yolton, John W. (ed.). **John Locke: Problems and Perspectives**. Cambridge University Press. UK (pp. 194-223).
- Chumbita, Joan S. (2011). El desplazamiento en la teoría de la propiedad de John Locke: del criterio de necesidad a la teoría del valor para justificar la colonización inglesa en América. **Cuyo: Anuario de filosofía Argentina y Americana**. Vol. 28. Argentina (pp. 93-120).
- Chumbita, Joan S (2013a). Un análisis de las nociones de abundancia y esclavitud para reinterpretar el carácter universal de la teoría de la apropiación de John Locke. **Las torres de Lucca**. N° 2. Enero-junio. Argentina (pp. 69-83).
- Chumbita, Joan S (2013b). La caridad como administración de la pobreza. **Identidades. Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia**. N° 4. Junio. Argentina (1-21).
- Chumbita, Joan S (2014a). Teología política, libertad natural, paz relativa y secularización en el estado de naturaleza descrito por John Locke. **Bajo palabra**. N° 9. Septiembre. Argentina (en prensa).
- Chumbita, Joan S (2014b). La resistencia social como configuración del pueblo según John Locke. **Revista SAAP**. Vol. 8. N° 1. Argentina (en prensa).
- Chumbita, Joan S (2014c). Apropiación privada de la tierra y derechos políticos en la obra de John Locke. **Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas**. Vol. 8. Argentina (en prensa).
- Chumbita, Joan S (2014d). Actores sociales y económicos en las propuestas jurídicas y normativas de John Locke. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**. Vol. 31. N° 1. Argentina (en prensa).

*La ley de naturaleza como mandato divino. Continuidades entre los escritos tempranos y de madurez en la obra de John Locke*

- Cox, Richard (1960). **Locke on War and Peace.** Oxford University Press. UK.
- Dunn, John (1969). **The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two Treatises of government".** Cambridge University Press. UK.
- Fernández Peychaux, Diego (2012). **La relación individuo-sociedad a través de la resistencia civil en Thomas Hobbes y John Locke.** Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid. España.
- Filmer, Sir Robert (1966). **Patriarcha en La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política.** Instituto de estudios políticos. España.
- Gaela Esperanza, Jerry (2006). **John Locke and the Natural Law. Yesterday and today: a critical analysis.** Extracto de Tesis Doctoral. Facultad Eclesiástica de Filosofía. Universidad de Navarra. España.
- Gough, John. W. (1964). **John Locke's Political Philosophy.** Oxford University Press. UK.
- Hall, Richard D. (1981). **John Locke and Natural Human Rights: an Inconsistency between his metaphysical/epistemological positions and his moral/political theories.** University Microfilms International. USA.
- Hancey, James O. (1976). John Locke and the Law of Nature. **Political Theory.** Vol. 4. N° 4. Nov. USA (pp. 439-454).
- Hobbes, Thomas (1999). **Leviatán** (tr. Mellizo). Alianza. Argentina.
- Lenz, John. W. (1956). Locke's Essays on the Law of nature. **Philosophy and Phenomenological Research.** Vol. 17. N° 1. Sep. USA (pp. 105-113).
- Leyden, Wolfgang Von (1965). Introduction. En Locke, John. **Essays on the law of nature. The Latin text with a translation, introduction and notes, together with transcripts of Locke's shorthand in his journal of 1676.** Oxford University Press. UK.
- Robles, José A. y Silva, Carmen (2005). Prólogo en Locke, John. **Ensayo sobre el entendimiento humano,** FCE, México.
- Shapiro, Barbara J. (1968). Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England. **Past & Present.** N° 40. Jul. UK. (pp. 16-41).
- Simmons, Alan. J. (1992). **The lockean theory of rights.** Princeton University Press. USA.
- Singh, Raghveer (1961). John Locke and the Theory of Natural Law. **Political Studies.** Vol. IX. N°2. UK (pp. 105-118).
- Strauss, Leo (1992). **Natural Right and History.** Chicago University Press. USA.
- Tuck, Richard (1979). **Natural rights theories. Their origin and development.** Cambridge University Press. UK.

- Waldron, Jeremy (2002). **God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought.** Cambridge University Press. UK.
- Yolton, John W. (1968). **John Locke: and the way of ideas.** Cambridge University Press. UK.