
**LA SECULARIZACIÓN DEL MITO DE CAÍN Y ABEL.
EQUIDAD Y CASTIGO EN LA ANTROPOLOGÍA DEL CONSENSO
DE JOHN LOCKE**

María Cecilia Abdo Ferez

Resumen

El artículo indaga en la recuperación interesada que hace Locke de la historia bíblica de Caín y Abel para poder insertarla en una teoría del castigo que sea equitativa e individualizada, que él asocia con el núcleo del poder político, en el estado de naturaleza. Se inscribe a Locke en una reforma amplia de las concepciones y de las prácticas del castigo en la modernidad temprana –desde Gentili a Grocio-, y en la imbricación que se hace en ellas entre guerra, castigo y humanidad. Por último, se analiza cómo Locke relaciona castigo con la obligación que tiene todo hombre de validarse a sí mismo como tal, dada la definición consensual y social de la “palabra” hombre.

Palabras claves

Hombre, Consenso, Guerra, Castigo, Equidad.

Abstract

The article aims to analyze the interested recovery Locke makes of the biblical story of Cain and Abel in order to insert it into a theory of punishment that is equal and individualized, which he associates with the core of political power in the state of nature. The text enrolls Locke in a comprehensive reform of the concepts and practices of punishment in early modernity -from Gentili to Grotius-, and the overlap it makes among war, punishment and humanity. Finally, it discusses how Locke relates punishment to the obligation of every man for validating himself as such, given the social and consensual definition of "word" man.

Keywords

Man, Consent, War, Punishment, Equity.

La naturaleza humana es para Locke falible, maleable e influenciada por el contexto. Pero también es *equitativa*. La equidad es el sello distintivo de esta filosofía - quizá lo que ha hecho de ella una parte intrínseca del sentido común político contemporáneo¹.

Pero la primera práctica en la que esa equidad se plasma es, curiosamente, en la capacidad efectiva de castigar a otros. Ésta es una “doctrina extraña”, como Locke mismo la llama (ST, II, 13). Es extraña porque liga indisolublemente castigo, poder político (igualmente distribuido) y hombres “naturales”. Pero también lo es porque, a pesar de todo suelo común de nuestro tiempo con el liberalismo (eso que aquí llamamos el “sentido común contemporáneo de la política”), es en esta doctrina que se produce un extrañamiento radical entre Locke y “nosotros”. Con Locke se llega al punto cúlmine de una escalada teórica y práctica en torno a las concepciones del castigo, una escalada que se remonta a Alberico Gentili, para pasar por Hugo Grocio y Samuel Pufendorf (del lado de los teóricos protestantes) y la Escuela de Salamanca (del lado de los católicos). Esta progresiva mutación en las concepciones de castigo (esta “fusión entre cristianismo y juridicidad”, como la llama Barbara Arneil) (ARNEIL: 1996, 81) proveyó argumentos para la colonización de las Américas y la construcción del “Triángulo Atlántico” del esclavismo, al inicio del capitalismo mercantil. Pero nuestro extrañamiento radica, sobre todo, en que esa escalada, anclándose en la tradición de la “guerra justa”, ligó las nociones de castigo y de guerra, y esto es algo que, desde 1945, suena como una intrusión intolerable de la moral en la política, un resabio anacrónico en el ámbito del supuestamente racionalizado derecho bélico moderno. Es decir, resulta un anacronismo, ante los oídos contemporáneos, que se pueda iniciar guerras con el motivo explícito de “castigar” transgresiones de los otros a leyes que son pretendidamente comunes. Y hacerlo, mucho más, echando mano del “nosotros” de la humanidad ofendida: justamente esto es lo que leeremos en la modernidad temprana².

¹ Como dice Tully, la teoría política de John Locke “provides a set of concepts we standardly use to represent and reflect on contemporary politics”. TULLY, James. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 137.

² Sigo aquí a Alexis BLANE y Benedict KINGSBURY en “Punishment and the *ius post bellum*”. En: KINGSBURY, Benedict y STRAUMANN, Benjamin (eds.). *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*. New York: Oxford University Press, 2010, pp. 241-269. Para ellos, la imbricación castigo/guerra es extraña (aunque no tanto) para un lector contemporáneo, porque desde 1945, la ley internacional trató de excluir al castigo de los discursos justificadores de la guerra. Describir a la guerra como una forma de castigo la inscribe dentro de un patrón moral de la política, que hoy resulta sospechoso (aún cuando los discursos de los líderes sí usen el discurso del castigo, al hablar de la necesidad de guerras, de intervenciones humanitarias, cuando no de planes económicos). El concepto de castigo como motivo, razón, justificador de la guerra, de la

Decimos que Locke es el clímax de esa escalada que progresivamente identifica guerra y castigo (haciendo del segundo, un motivo legítimo para la primera). Veamos. Locke define al poder político como un poder individual, natural, para usar los medios que el individuo disponga, en orden a su preservación, y para castigar los crímenes que cada uno juzga que los otros cometieron (y que sí o sí le competen, en tanto miembro de la humanidad). Así, en el *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (ST) dice que poder político

“es ese poder...que cada hombre tiene en el estado de naturaleza... para usar esos medios para la preservación de su propiedad, como él piense bien y la naturaleza le permita; y para castigar la ruptura de la ley de naturaleza en los otros de modo tal que...conduzca principalmente a la preservación de sí y del resto de la humanidad” (LOCKE: 1988, 371, § 171)⁵.

La naturaleza humana es equitativa entonces porque, en el estado de naturaleza, el poder político está equitativamente distribuido, individualizado, disperso, naturalizado, y se efectiviza primordialmente en relación al castigo efectivo a la transgresión de la ley de naturaleza por parte de los demás. Esto involucra, como eje central, el poder de impartir la muerte a los ofensores (y todas las penas menores a ésta)⁴. Este poder de castigar con la muerte, en el último caso, es lo que distingue al poder político de todos los demás poderes –sobre todo, del poder paternal, en la discusión con Filmer⁵. El castigo es el punto central en la definición de poder político (tanto en su fundamento individualizado como en su derivado civil), porque la propia preservación depende de su buena gestión –y por tanto, la preservación es una variable dependiente⁶.

Locke ejemplifica esta equidad en la distribución del poder político para castigar crímenes con metáforas bíblicas. La más recurrente es la referencia a Caín y Abel. La historia de los hermanos es, como puede imaginarse, quizá la mejor ilustración de una

intervención militar, desapareció de los teóricos jurídicos *post* 1945, pero no de los discursos políticos. Esta relación, sin embargo, y como veremos, es una recurrencia absoluta en los teóricos –sobre todo liberales-, de la modernidad temprana.

³ Propia traducción del inglés, edición de Peter Laslett.

⁴ La definición de poder político, desde la perspectiva de los magistrados, está casi al principio del *Segundo Tratado*, y la definición de poder político desde la perspectiva de los individuos (que está a la base de la primera), está cerca del final –en un acto de inversión, en una estrategia de escritura sobre la que conviene pensar mejor y en la que no entraré aquí-. En ST I, 3, Locke dice: “Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público”, edición de Alianza, 1990, p. 35.

⁵ Ver ST, párrafos 9, 12, 23, 74, 83, 86, 87, 139, 170.

⁶ Richard Cox sostiene lo contrario: que el castigo es variable dependiente de la autopreservación. *Cfr.* COX, R. H.: *Locke on War and Peace*, Oxford, Clarendon Press, 1960, pp. 84-89, entre otras.

paridad fallida, de una condición de iguales en tradición, sangre y legado (pero no tanto, dada la desigualdad en la herencia y también en el trabajo de cada uno), que se resume en el lazo filiar y que terminará mal. La referencia aparece en ST II, 11, de este modo: “cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito. Y así es como cada hombre, en el estado de naturaleza, tiene el poder de matar a un asesino, para disuadir a otro de cometer la misma injuria, la cual no admite reparación, sentando ejemplo en lo que se refiere al castigo que debe aplicársele; y tiene también el poder de proteger a los hombres de los ataques de un criminal que, habiendo renunciado a hacer uso de la razón –esa regla y norma común que Dios ha dado a la humanidad-, ha declarado la guerra a todo el género humano al haber cometido injusta violencia matando a uno de sus miembros; y por lo tanto, puede ser destruido como si fuera un león, un tigre o una de esas bestias salvajes entre las cuales los hombres no pueden vivir ni encontrar seguridad. Y en eso se funda esa gran ley de naturaleza: ‘Quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya’. Y Caín estaba tan profundamente convencido de que todo hombre tenía el derecho de destruir a un criminal así, que tras asesinar a su hermano, gritó: ‘Cualquiera que me encuentre, me matará’. Así de claro estaba escrito este precepto en los corazones de los hombres”.

Richard H. Cox analiza esta referencia a la historia de Caín y Abel y desprende de ella –entre otros párrafos- la conclusión de que Locke, pese a cualquier apariencia, habría hecho un quiebre abrupto con la antropología del cristianismo (COX: 1960, p. 55s). A pesar de las constantes apelaciones del inglés a las *Sagradas Escrituras* y a la autoridad ortodoxa de Richard Hooker, en el *Segundo Tratado*, si el lector se tomara el trabajo de yuxtaponer las citas con los originales bíblicos, se evidenciaría una desviación (una “heterodoxia”) respecto de qué se entiende por hombre allí y, en particular, qué capacidades tiene éste frente al crimen. En el párrafo anterior, por ejemplo, Locke sitúa en el marco de la historia de Caín y Abel (*Génesis* iv, 14) un versículo que extrae de la historia del pacto de Noé, en *Génesis* ix, 6, y, además de invertir esta cronología, recorta un tramo decisivo del versículo. El versículo entero del *Génesis* ix, 6, reza: “El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre”. La referencia al hombre como imagen de Dios no es citada. Es más, el hombre para Locke es tan poco a imagen de Dios que puede animalizarse por un crimen, volverse bestia y merecer por ello la

muerte por parte –ahora sí- de un hombre, que reconfirma esa naturaleza, esa inscripción suya entre los hombres, por medio del castigo que le inflige al ofensor (y gracias a la *oportunidad* que el criminal le otorga de hacerlo, se testimonia, de nuevo, un hombre *ante y entre* los otros hombres).

Pero lo que es más interesante, Locke omite que, para la tradición, sólo después del pacto de Dios con Noé, en *Génesis ix* (y no en *Génesis iv*, en tiempos de Caín y Abel), le fue concedido al hombre el poder de condenar a muerte a otro. Cuando Caín mató a Abel y dijo, como bien Locke cita: “Cualquiera que me encuentre, me matará”, Dios le respondió: “Ciertamente cualquiera que matare a Caín, siete veces será castigado” y puso una señal en su cuerpo, para prevenir que lo ajusticiara cualquiera que le hallara. Esta obturación divina de la posibilidad humana de castigar al asesino tampoco está en la reconstrucción de Locke. Por tanto, el poder político, tal como Locke lo concibe, como derecho natural que cada hombre tiene en condiciones de equidad y que supone igual jurisdicción de unos sobre otros para castigar el asesinato y otros crímenes, desconoce que en ese mismo libro del *Génesis*, Dios se reserva ese poder exclusivamente para sí y que castigará más a quién lo desobedezca y se arrogue un derecho que no tiene. El argumento lockeano, entonces, devenido completamente secular, a pesar de su apariencia bíblica, expone un derrotero que ya se había iniciado en la teoría del castigo, al menos desde Alberico Gentili: tornar el castigo del crimen (y nótese que Locke no habla de “pecado” aquí) un problema de jurisdicción universal, anclado en lo “natural” humano, y por tanto, extender su posibilidad a todos los confines de la tierra.

La reforma de las teorías del castigo en las que Locke se apoya (y en cuanto atañe al estado de naturaleza porque, como sabemos, el *Segundo Tratado* involucra también una teoría de la violencia que incluye al gobierno civil y al derecho de resistencia) apuntan a: por un lado, *individualizar y naturalizar ese poder de castigar* (o lo que es igual, no otorgar al Estado la relación de jurisdicción o la autoridad para castigar, sino derivadamente de los individuos) y, por el otro, *eliminar la necesidad de la “injuria”*, es decir, de que exista un motivo fehaciente, palpable, que conduzca al castigo y a la guerra, como una de sus formas. Esto hace que las razones posibles del castigo sean tan amplias y vagas como para incluir, por ejemplo, a un entero modo de vida como causal de la retaliación -como ocurrirá con el castigo a los así llamados “bárbaros”, o frente a la escasa industriosisidad de los amerindios. En esto, como decíamos, Locke continúa a Alberico Gentili, a Hugo Grocio Grocio y a Samuel

Pufendorf, y ellos, cualesquiera que sean sus diferencias, se enfrentan a los ideólogos españoles de la Escuela de Salamanca (y, entre otros, al teólogo dominicano Francisco de Victoria, de quién nos ocuparemos aquí). Todos ellos, cristianos y a la vez juristas, mayormente interesados en intervenir jurídicamente construyendo argumentos para la desposesión colonial, elaboran versiones de teorías de la guerra justa, como modos del castigo legítimo⁷.

Hagamos un brevísimo recorrido de esta escalada que aúna liberalismo y colonialismo, al inicio de la *siempre ya globalizada* modernidad, para dar cuenta de cómo el humanismo sirvió paulatinamente para sostener una progresiva represión de las conductas así llamadas “no civilizadas”.

Para Francisco Victoria, que da sus lecciones en Salamanca alrededor de 1530, compiladas en *De Indis et de Iure Belli Relectiones*, una guerra justa es aquella que supone un castigo a una injuria cometida. Hay un derecho del soberano –y sólo del soberano- de entrar en una guerra, en tanto lo haga como predicado de una injuria perpetrada contra el Estado. Si bien Victoria no deja claro qué sería una injuria, sí se entiende que debe ser algo grave, porque entre el motivo y la respuesta, entre la injuria y la guerra como su predicado, debe haber una evidente proporción. Sólo el Estado tiene el derecho de usar la fuerza para vengar o castigar un mal, pero no el individuo. Cualquier daño que haya sufrido el individuo cae también bajo jurisdicción del Estado. Por tanto, el mismo derecho que permite al Estado castigar internamente a los súbditos que hayan injuriado a otros, se traslada al poder que tiene para castigar a los extranjeros que hayan injuriado al Estado, porque los individuos delegaron en él su derecho a la venganza privada. O lo que es lo mismo, los mismos límites en aplicar castigos que un Estado tiene internamente, en relación a aquellos de sus súbditos que hayan delinquido, los tiene externamente, con los foráneos que hayan puesto en riesgo su preservación. O sea, hay una relación de analogía entre estructura interna del Estado y relaciones

⁷ Al respecto, ver los trabajos de A. PAGDEN: “Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American” en *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. A. PAGDEN, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; A. TUCKNESS: “Retribution and Restitution in Locke’s Theory of Punishment”, en *The Journal of Politics*, Southern Political Science Association, Vol. 72, No. 3, 2010, pp. 720–732; B. CALVERT: “Locke on Punishment and the Death Penalty”, en *Philosophy*, Cambridge University Press, Vol. 68, No. 264, 1993, pp. 211-229 y K. McCLURE, *Judging Rights. Lockean Politics and the Limits of Consent*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1996, entre otros/as. Excluiría de este intento de construir argumentos para justificar la desposesión a Samuel Pufendorf, quizá porque Alemania no los necesitaba.

internacionales, y el actor central en ambos planos de la simetría es el Estado (y el soberano, actuando por él).

Gentili, Grocio, Pufendorf y, en fin, Locke, se dedican a revertir este modelo de guerra justa que había sido propuesto por Victoria. Alberico Gentili, jurista italiano de simpatías luteranas, introdujo en su *De iure belli* de 1598 dos cambios que serán radicales al respecto: por un lado, afirmó que existe una jurisdicción universal para castigar, dada la existencia de lo que él llama una sociedad universal de la humanidad. Es decir, que un Estado puede castigar cualquier injuria, haya sido o no dirigida contra él. Por el otro, para Gentili, una guerra sigue siendo un castigo en virtud de una injuria, pero esa injuria está definida de un modo tan amplio que incluye la posibilidad de la amenaza de tal, en prospectiva. Esto es, que se puede declarar una guerra a partir del miedo de un daño que presumiblemente ocurrirá, pero que todavía no ha sido perpetrado.

El holandés Grocio refuerza esta vía abierta por Gentili, pero individualiza aún más la concepción del castigo, al decir que castigar es un derecho fundado en la ley de la naturaleza y que, por lo tanto, concierne a todo individuo, por ser esa una ley que atañe a la “humanidad” como tal. Esos individuos, al fundar gobiernos, delegan el derecho al uso de la fuerza en los Estados, pero si tuvieran que re-utilizarlo, ese uso sería asimismo legítimo. Grocio justifica así los ataques que un actor privado, como eran los barcos coloniales de la *Dutch East India Company*, perpetraban a los barcos portugueses que, según el criterio de los primeros, habrían violado la ley natural. Por tanto, al fundarse en la ley natural y al ser un derecho individual, el derecho al castigo supone una jurisdicción universal y no una jurisdicción sólo civil, y no se precisa haber sido injuriado directamente para sentirse compelido a hacer uso de ese derecho, sino que se puede castigar cualquier violación de la ley natural, sea dirigida al Estado, o a los propios súbditos, o a cualquier hombre, mientras que esto suponga algún beneficio (hacer al ofensor “más útil para la humanidad”) y no “en virtud del castigo mismo” (GROCIO: 2012, 220)⁸. O sea, para castigar no se precisa una superioridad jurídica

⁸ Ver al respecto *De iure belli ac pacis*, II. xx. 5 y 40; y también *Commentary on the Law of Prize (De Jure Praedae)* 30-32. Hugo Grocio es, como bien dice Paolo Prodi en *Una historia de la justicia*, una figura “polivalente”, “que se vuelve hacia el pasado y hacia el futuro”, porque aunque su pensamiento es de raíz calvinista, recupera toda la tradición católica escolástica y abre al derecho y al pensamiento político modernos. El libro II de *De iure belli ac pacis*, por ejemplo, dedicado a las penas, comienza por el tratamiento del pecado como “violación del orden natural”, pero con el transcurrir de su obra, y por transformar los principios morales en derechos, se puede rastrear el fundamento de los derechos subjetivos. PRODI, P. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz conocimiento, 2008, p. 330.

formal, ni siquiera una relación de jurisdicción entre quien castiga y el castigado, porque esta jurisdicción atañe intersubjetivamente a toda la humanidad.

Ahora bien, si en el caso de Victoria se precisaba de una injuria para declarar la guerra justa y si en Gentili se requería de una injuria o bien de una amenaza bien fundada; con Grocio, al atribuirle el derecho de castigar no sólo al Estado, sino al individuo, se amplía mucho la aplicabilidad de los castigos, y con ello se construye, como bien dice Richard Tuck, el basamento de una teoría colonial. Porque, por un lado, castigar no es solamente una prerrogativa estatal, sino de cualquier colonialista privado que pueda *sentirse* injuriado o *percibirse* amenazado, y porque, por el otro, dado que la jurisdicción de la ley de naturaleza es universal (y se confunde aquí con la ley de las naciones), cada uno puede, como dice el holandés en *Ius ad Belli ac pacis*, precisar castigos (“exact Punishments”), ante cualquier violación o presunción de tal, sea él el directamente injuriado o no (GROCIO: 2012, 247). O sea, no se precisa de jurisdicción formal sobre el perpetrador potencial del crimen, sino que cualquier individuo que no sea “equally guilty”, igualmente culpable respecto del que ofende, puede castigarlo (GROCIO: 2012, 226). El recurso a la ley natural amplía así considerablemente la jurisdicción, y con ello, la aplicabilidad de una teoría del castigo. La teoría del castigo pierde los límites y las restricciones que tenía en Francisco de Victoria: ya no se precisa de una efectiva injuria en el pasado, ya no se requiere ser Estado para castigar, el derecho de castigar ya no se sostiene en la existencia de una jurisdicción formal entre quien castiga y quien es castigado.

“Llegamos” así a Locke. Como dijimos, Locke define al poder político al final del primer capítulo del *Segundo Tratado*, como

“el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad, y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público” (LOCKE: 1990, 35, §3).

Pero este poder político, visto aquí desde la perspectiva de los magistrados, tiene su fundamento en el derecho individual de castigar, que es definido como un poder y derecho natural, atribuible a cualquier individuo en el estado de naturaleza. Como dice el autor en el parágrafo 171 del mismo libro: “poder político es” el poder “que cada hombre tiene en el estado de naturaleza y que luego comparte con la sociedad en aquellos casos en que la sociedad pueda darle seguridad” y

“ha de ser empleado echando mano de los medios que cada hombre estime oportunos y que la naturaleza le permita, a fin de preservar su propiedad y de castigar los infringimientos de la ley de naturaleza cometidos por otros; y esto ha de hacerlo cada hombre según lo que su razón le aconseje que es el mejor modo de preservarse a sí mismo y al resto de la humanidad” (LOCKE: 1990, 173, §171).

El poder político entonces, un poder natural e individual de juzgar la transgresión a una ley de la humanidad y castigarla, y esto define al estado de naturaleza como un estado en el que toda jurisdicción es *recíproca*. Pero –y aquí está la cuestión– la jurisdicción es recíproca al interior de criaturas de la misma especie, o para ser incluso más específicos, de criaturas “de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades” (ST II, 4). Como dice Locke citando el canónico *Laws of Ecclesiastical Polity* de Richard Hooker: “ningún hombre ignora las varias reglas y cánones que la razón natural ha deducido de esa relación de igualdad que existe entre nosotros y los que son como nosotros” (LOCKE: 1990, 36, §4).

Dada esta construcción de igualdad (de rango, especie, disfrute y facultad), es obvio que cuando un hombre trasgrede la ley de naturaleza se declara por fuera de estos elementos de la equidad y se expone con ello al castigo de sus ahora desiguales, un castigo que es un “daño legal”. Dice en el párrafo 8:

“Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común... y así el transgresor es un peligro para la humanidad...al constituir una transgresión contra toda la especie...permitirá que cada hombre, en virtud del derecho que tiene de preservar al género humano en general, pueda contener, o si es necesario destruir, aquellas cosas que le sean nocivas.... Cada hombre tiene derecho de castigar al que comete una ofensa y de ser ejecutor de la ley de naturaleza” (LOCKE: 1990, 39, §8).

Cuando el transgresor declara que no es un igual, se aparta de la naturaleza humana y se convierte para los obedientes en un símil animal, al que Locke ejemplifica con un león, un lobo, un tigre o cualquier otra “bestia salvaje” con la que “no se puede convivir en paz” y, por tanto, dada esta posición de diferencia de naturalezas, el ofensor puede ser matado legalmente *como si* fuera de otra especie (ST, III, 11 y 16).

Se conforma entonces en Locke una división en torno a dos formas de castigo. Por un lado, está el *derecho de castigar que corresponde a todos los hombres*, porque la injuria que hace quien trasgrede la ley de naturaleza es percibida como una afrenta común, aún cuando sea “cometida contra alguna persona”. En virtud de ser una ofensa de alguien que se testimonia desigual en especie, rango, disfrute y facultad, se conforman en el estado de naturaleza “bandas” de los humanos dispuestos a enfrentarse

(en autodefensa o por empatía con el injuriado) con quien/es se animalizaron⁹ (ST, II, 10). Por otro lado, está el *derecho a buscar reparación*, que es siempre un “derecho particular” de quien ha sido injuriado y que no cesa como tal, en una sociedad civil (LOCKE: 1990, 41, §11). O sea, al derecho al castigo “lo tiene todo el mundo” y define la relación de guerra entre quienes son humanos (y que se reafirman y se reconocen intersubjetivamente como tales, al mostrarse unos a otros que fueron “ofendidos”) y los “símil animales”. Es un derecho equitativo, que, como Locke bien dice, funda “bandas” y estructura identidades (universales y singulares) móviles. Este derecho y poder individual se delega en su ejercicio de la fuerza, en la sociedad civil (aún cuando cada uno retenga el poder de juzgar y por tanto, siga convalidando esta estructuración de identidades). El derecho a buscar reparación por el daño, en contrapartida, es siempre un ancla del individuo, por ser propiedad sólo de aquel que ha sido injuriado, y esto es así incluso al interior de un gobierno civil. Este derecho particular, en tanto está mayormente guiado por la lógica de la retribución (de la primacía del bien privado sobre el público), se asemeja a un núcleo duro de la “venganza privada”, de la relación individuo contra individuo, que es ineliminable, aún en el contexto de la instauración de un derecho penal público -que justamente eso, la venganza privada, es lo que pretende dejar atrás. Por eso, el magistrado no podrá nunca perdonar una ofensa, si el injuriado que busca reparación, así no lo quiere. Dice Locke en ST II, 11: “De estos distintos derechos –el de castigar el crimen a fin de contenerlo y de impedir que vuelva a

⁹ Sería interesante pensar esta constitución de lo que aquí llamo “bandas” siguiendo el aporte de Gerardo Aboy Carlés con los conceptos de “identidad parcial” o “total”, o los mecanismos de “inclusiones y exclusiones” que hacen a la constitución de toda “alternidad constitutiva” y que, como él dice, exceden al populismo. Las bandas de los humanos, al blandir cada uno, cual contagio, que también ha sentido la transgresión del ofensor y que está dispuesto a castigarla junto al injuriado, conforman, al hacerlo, una identidad que es móvil y que supone la ruptura pero también la integración de la “símil bestia”, como bestia. Es decir, y pese a toda declamación, la frontera entre integración y ruptura entre estas identidades es “porosa”. La “símil bestia” se precisa para la conformación de esa identidad del “nosotros de los humanos”, y por eso, la guerra con el criminal es también (¿sobre todo?) simbólica. Esto es, a la vez, un ejemplo más de la importancia de la reputación y la esfera pública en la obra de Locke. Cfr. ABOY CARLÉS, G: “Repensando el populismo”, en *Política y Gestión*, v. 4, Rosario, HomoSapiens, 2002; “Populismo y democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación”, en *Estudios sociales* (Revista Universitaria semestral), n° 28, 2005; y la ponencia presentada en el 6to. Congreso Latinoamericano de Ciencia Política de ALACIP, en 2012: “De lo popular a lo populista o el incierto devenir de la *plebs*. Para una crítica del neorromanticismo postfundacional”. En el parágrafo 10 del ST, Locke dice: “Además del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva, hay una injuria común, cometida contra alguna persona; y siempre hay un hombre que sufre daño como consecuencia de esta transgresión. En un caso así, quien ha padecido el daño tiene, además del derecho de castigar –derecho que comparte con otros hombres-, un derecho particular de buscar reparación de quien le ha causado ese daño. Y cualquier otra persona que considere esto justo, puede unirse a quien ha sido dañado, asistiéndole en el propósito de recuperar del ofensor lo que sea necesario para satisfacer el daño que la víctima ha sufrido”.

cometerse, derecho que tiene todo el mundo; y el de buscar reparación, derecho que sólo pertenece a quien ha sido injuriado- proviene el que el magistrado, quien por ser tal tiene el derecho común de castigar, pueda en muchas ocasiones, **cuando el bien público no exige que la ley se ejecute, remitir el castigo, por su propia autoridad,** correspondiente a las ofensas criminales cometidas; sin embargo, **no podrá perdonar la satisfacción que se le debe a la persona privada que haya recibido el daño.** Quien ha sufrido el daño tiene el derecho de exigir, en su propio nombre, una reparación, y es él y sólo él quien puede perdonarla. La persona dañada tiene el poder de apropiarse de los bienes o del servicio del ofensor. Y ello es así por el derecho de autoconservación; pues cada hombre tiene el poder de castigar el crimen a fin de prevenir que vuelva a ser cometido; y tiene ese poder en virtud de su derecho de conservar a toda la humanidad y de hacer todo lo que estime razonable para alcanzar ese propósito”.

1, 1. De hombres, monstruos y especies. La obligatoriedad de la membresía.

La paulatina eliminación de la injuria como antecedente necesario para motivar el castigo (y la guerra) acarrea al menos dos consecuencias: por un lado, los autores de la temprana modernidad tienden paulatinamente a suavizar la lógica de la retribución, del ojo por ojo, de la necesidad de que el Estado se rija por los mismos parámetros (*pseudo* proporcionales, consecuencialistas) de la venganza privada. Aún cuando en una primera mirada, la lógica del merecimiento se vea incólume en Hobbes, Grocio o Pufendorf, una lectura más atenta permite evidenciar que, tras la aparición de ese discurso retribucionista, hay un rechazo del economicismo de “a tal magnitud de crimen-tal pena” y se privilegia dar mayor flexibilidad y capacidad de acción al poder político. Esto se manifiesta en la posibilidad del “perdón” de los delitos, de la no proporcionalidad de los castigos o de su adecuación a lo que exigiría “la defensa de la sociedad” o el “bien público” (y no por el mero hecho de la existencia de la culpa). Los castigos empiezan a regirse así, en general, por la lógica de la ejemplaridad y de la prevención de su repetición y no por la estricta retribución de la ofensa cometida. Es decir, “culpable” e “inocente” dejan de ser taxativas morales y pasan progresivamente a tratarse como definiciones políticas, con las flexibilidades del caso. Locke, aquí, combina ambas lógicas: sigue siendo un retribucionista (se debe castigar lo que “merece” serlo), pero también incluye la tradición utilitaria (se puede perdonar o

incluso, dar castigos ejemplares a los otros, cuando el bien público así lo requiera, como aparece en las primeras negritas en ST II, 11, citado más arriba)¹⁰.

Por otra parte, la eliminación del imperativo de la injuria y la flexibilidad de la denominación del inocente y el culpable –su paso a “definición política”– permite ampliar la constelación de elementos a partir de los cuales se define a alguien como un posible ofensor y pone a esta categoría (como a las de los obedientes y los desobedientes) en el campo de la construcción de identidades. Esto se manifiesta por ejemplo, en la irrupción en el *Segundo Tratado* de la posibilidad de tildar a otro de transgresor tan sólo a partir de la “intención” de serlo, “deducida” preventivamente del mero juicio de quien procede a castigarlo. Si, como bien apunta McClure, la historia del estado de naturaleza –y la historia humana en general, para recordar el filón baconiano de Locke– es la de la corrupción del juicio, este tipo de laxitud en la categoría de ofensor implica la posibilidad siempre latente de una escena contenciosa entre denunciantes y denunciados, que se visualiza como una disputa en torno a las identidades que anuda epistemología y juridicidad: quién pone a quién el mote de bestia o enemigo¹¹. A esta frontera porosa entre hombre y símil animal, Locke la denominaba: “los límites de la especie”.

La alusión a la especie confunde. Puede llevar al lector parcial, que sólo se rija por los escritos políticos del de Wrington, a pensar que hay aquí un criterio biológico,

¹⁰ Remito a los análisis de TUCKNESS y CALVERT, *op. cit.*, para ilustrar este punto. Como bien dice Tuckness, los autores modernos tempranos (sobre todo Pufendorf, a quien Locke está siguiendo aquí) muchas veces desestiman entre líneas la retribución, pero mantienen un discurso que a primera vista es retributivo. Esto se ve bien en *Leviatán*, donde Hobbes distingue castigo de venganza e identifica la venganza con la cólera, es decir, con una pasión. En oposición a ella, el castigo tiende a la corrección y al ejemplo, y por tanto, debe infligirse en el caso de los crímenes que sean más riesgosos para lo público (*Leviatán*, XXX). También Pufendorf muestra esta ajenidad entre letra y sentido, cuando en *De Jure Naturae et Gentium*, pese a hablar de merecimiento, dice: “it is not correct to say that a transgressor is owed punishment, as though there was within him some right which must be satisfied by punishment” (8.3.15) y desestima la proporcionalidad entre crimen y castigo: “the fact that the more guilty are punished more severely, and the less guilty less severely, comes about only by consequence and by accident, not because that was intended primarily and for its own sake. For in imposing a penalty for a crime, that crime need not necessarily be compared with another, nor the punishment meted out in both cases be proportioned in accordance with the respective gravity of the offences, but to each crime, separately, as it were, from all others, there is accorded a punishment, more or less severe, as it appears more to the advantage of the state, although it usually happens that the punishment in question is proportioned to the seriousness of the crime” (8.3.5). Cabe mencionar también que una lectura rápida convertiría esta ligereza con la que Locke, al menos, habla de pena de muerte, en un discurso que llamaríamos de “mano dura”, y sin embargo (y sorpresivamente), no lo es tanto en el contexto inglés, que en tiempos de la Revolución amplía la aplicación de esta pena a crímenes risibles, como se lee en SHAPIRO, Barbara: “Law Reform in Seventeenth Century England”, *The American Journal of Legal History* 19 (4): 280-312. La muerte en Locke será, como veremos, y sobre todo en *Razonabilidad del Cristianismo*, una metáfora de la exclusión.

¹¹ En el caso de amerindios, esto que parece azaroso, está decidido de antemano por las bifurcaciones históricas que llevaron a una diferencia entre civilizados y no civilizados. Sobre la corrupción del juicio, ver McCLURE, *op. cit.*, p. 137.

más o menos objetivo, de clasificación entre las criaturas. Pero esto no es así: en el *Ensayo*, Locke se encarga de decir que la denominación “especie” es una apelación tan subjetiva como la de llamar a algo – curiosamente – un “monstruo”. No existen las especies –no existe, antes, una idea innata de identidad-, sino que éstos son sólo modos subjetivos de nombrar. Dice Locke en E III, iii, 14:

“El cruce entre especies que dan lugar a criaturas singulares es un fenómeno usual en la naturaleza, y por lo tanto, que les llamemos monstruos como que les llamemos especies, sólo resulta de un trabajo del entendimiento subjetivo, pero no atiende a ninguna esencia real que ellas/os pudieran reclamar o tener. Por lo tanto, debiéramos dejar de hablar de esas esencias nominales, de esa ideas abstractas que son trabajo de nuestro entendimiento y que son tanto las especies como los monstruos, porque incluso en lo más acostumbrado de ver, por ejemplo, que el feto que nace de una mujer sea un hombre, puede haber debate” (LOCKE: 2005, 406).

Si no existen ni las especies ni los monstruos, más que como nombres, y si qué es un hombre –incluso frente a la evidencia del parto de un feto por una mujer- está sujeto a debate, ¿qué lleva a Locke a hacer de la escena del estado de naturaleza una situación contenciosa en torno a las identidades y las apelaciones que implican justamente estos mismos nombres? ¿Qué tipo de epistemólogo es éste que, lo que no queda claro en su propio *Ensayo* sobre el entendimiento –no se sabe qué es la individuación para usted, como bien le reprocha su amigo William Molyneux, en la carta de 2 de marzo de 1693-, pasa a ser el tema predominante de diferenciación entre los hombres y de la posibilidad de la guerra entre ellos, en su tratado político del mismo año? ¿Por qué este relativismo y esta curiosa ligazón, en el mismo párrafo, de las especies, los monstruos y los hombres?

Atendiendo a los reclamos de Molyneux, Locke parece preocuparse por tornar más claro, en sucesivas versiones del *Ensayo*, lo que en la primera edición no había resultado evidente: qué es la identidad; qué es lo mismo y qué lo otro; qué determina que la criatura viviente, el animal o el cuerpo organizado continúen siendo lo que son. Pero justamente el término hombre –quizá el más relevante a dilucidar, como bien dice John Yolton-, no se dilucida (YOLTON: 2001, p. 665). Y esto es intrigante, porque el saber a partir de qué reconocerse o reconocer a otros como miembros de la especie, como partícipes del mote común de hombre (y sus exclusiones móviles), es lo que está a la base de la guerra posible en el estado de naturaleza.

Pero Locke es, en este punto, deliberadamente esquivo. En la primera edición del *Ensayo*, el autor había asociado la idea de hombre a un complejo de ideas de “movimiento voluntario, con sentido y razón, unidos a un cuerpo de cierta figura” (III,

vi, 6). Pero el filósofo reconoce que la suya no era una definición taxativa, ni única, porque diferentes hombres asocian múltiples ideas con el mismo término “hombre”. Algunos de ellos –ejemplifica-, toman a la figura como la esencial distinción entre hombres y otros animales (III, vi, 26). Para Locke, esto sería objetable, porque asociar el término “hombre” a la figura dependería de que existan ciertos números limitados de especies en la naturaleza, lo que es una ficción (IV, iv, 13-16), en tanto la naturaleza tiende, como vimos, a la producción de mezclas que después llamaremos “monstruos”. Pero en el capítulo 27 de la segunda edición (agregado en virtud del reclamo de Molyneux), y más específicamente en el párrafo 8, Locke vuelve a defender como relevante a la figura para determinar la idea común de hombre, al negar que un loro racional (un loro que, según cuenta, tuvo Maurice de Nassau cuando gobernó el Brasil y que hablaba “brasileño”) pueda ser llamado un hombre, por más lúcido y buen orador que resulte a los ojos de los traductores y de los naturalistas, convocados a observar el fenómeno. A pesar de las variaciones posibles en torno a qué idea o ideas asociamos primordialmente con la palabra hombre, Locke parece privilegiar que la idea de hombre que se engarza primeramente con tal palabra “no [es] la idea de un ser pensante o racional sola, sino la de un cuerpo de cierta figura unido a él” (II, xxvii, 8). O sea - resume como si se tratara aquí de dar cuenta de un muestro de posibilidades-, “in most Peoples Sense”, se llama hombre a una composición de alma y cuerpo.

La disquisición equívoca y hasta algo absurda de Locke acerca del término hombre –y su final relativismo- muestra un agujero en la teoría que permite que ésta se vuelva política. Nuestra idea de hombre, tal como Locke la está buscando, aferrado a la palabra y a sus connotaciones (como si no fuera más que un lingüista que registra en su libretita las variaciones de un idioma en desuso y no las connotaciones de un término central de su filosofía política), está basada en nuestra experiencia y en las definiciones aceptadas en nuestro lenguaje (en las ideas “clare and settled”, como les llama para separarse del “claro y evidente” de los racionalistas). Si esas experiencias o definiciones cambiaran, se modificaría también qué se incluye o se excluye como propiedades del hombre (y se incluiría o excluiría a los seres que se reconocieran o se negaran como tales). Esto es así porque no conocemos la esencia real de las cosas, sino que otorgamos nombres de acuerdo a la “colección de ideas sensibles que percibimos en ellas”, pero estos nombres no son adecuados a su constitución interna –a la que no conocemos (III, vi, 9)-. Entonces, a qué llamamos hombre implica un consenso social, manifestado en el uso de la palabra, y es en virtud de ese consenso que definimos a quiénes incluimos o

excluimos de esa denominación. Qué es hombre o no, si importa o no la figura, o la racionalidad, o el habla, o el acto mismo de ser testigos del parto, o cualquier otra cosa, depende de una variabilidad histórica que se manifiesta en el lenguaje y en su circulación aceptada –o en lo que Locke llama consenso tácito, “most Peoples Sense”¹²

Hablar de hombres, por tanto, implica un índice histórico, un consenso social variable que se manifiesta en la atribución de la palabra a ciertos seres, con ciertas propiedades. Hombre, al ser un parámetro social, puede devenir si se responde a los parámetros del contexto en el cual la palabra circula: los niños, en tiempos de Locke, pueden devenir (o no) hombres, dada cierta educación y socialización (tanto como los hombres pueden devenir personas o reducirse a símil bestias, según vimos)¹³. *Hacerse hombre*, entonces, siempre implica algún rasgo de obediencia, de aceptación y de registro subjetivo –consciente o no- de la *obligación que supone toda membresía* social. El proceso imbrica lo social y lo individual y se manifiesta en las atribuciones móviles del lenguaje, en las operaciones de definición y clasificación, renovadas socialmente a propósito de ciertas oportunidades que provee la historia –por ejemplo, la ocasión de un

¹² En el *Segundo Tratado* aparecen intercambiables los términos hombre y persona, cuando no es así en el *Ensayo*. Persona está definido en E II, xxvii, 9, como “un ser pensante inteligente dotado de razón y reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como sí mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares”. La identidad personal entonces es una relación de comparación por la que el sí mismo se atribuye actos y pensamientos que tuvo, en diferentes tiempos y lugares. La persona los representa como si fueran suyos, se los apropia, traza un continuo con el ahora (forma una relación espacial y temporal) y se reconcilia con ellos. Se reconoce en esos actos y pensamientos, porque son *su pasado* (como dice Locke en el parágrafo 14 del mismo capítulo: *si alguien cree que fue Sócrates, pero no recuerda sus pensamientos ni acciones, ¿de qué le sirve ser Sócrates?*). La forma de la relación autorreferencial, para retomar la fórmula nietzscheana, es del tipo “yo lo hice/yo lo pensé, yo soy el mismo ahora de entonces”. Locke anuda la relación que constituye la identidad personal con una atribución de responsabilidad en el tiempo, porque cada acto y pensamiento apropiado es susceptible de generar castigo o recompensa, felicidad o miseria. Se traza así una imbricación entre personalidad y responsabilidad, personalidad y culpa, personalidad y conciencia temporal continua, personalidad y apropiación. Persona, por tanto, es un término “forense”, como dice en el parágrafo 26 del capítulo xxvii, teológico en última instancia, del cual depende la justicia. Cfr. CURLEY, E.: “Leibniz on Locke on Personal Identity”, en HOOKER, Michael, ed., *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, Manchester Univ. Press, 1982, pp. 302-26.

¹³ Es obvio que en la obra de Locke esta frase no podría ampliarse a “hacerse mujer”, básicamente porque la construcción de la equidad en el inglés se sostiene en una precondition, que es la de ser dueño de sí, que es lo que posibilita el consenso (y por tanto, toda autoridad política legítima, moderna). La dominación sexual es excluida del análisis de las relaciones convencionales, consensuales, en la teoría política y se “naturaliza”. Por tanto, como dice Pateman, el consenso femenino siempre es problemático y determina una inclusión diferenciada de las mujeres en la ciudadanía, una inclusión regida por la diferencia sexual, una inserción como “mujeres”. Cfr. PATEMAN. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. California: Stanford University Press, 1989, cap. “Women and Consent”. Para un análisis del rol de la maternidad en esta inclusión, ver PATEMAN, C. “Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women’s citizenship”. En PATEMAN, C. *Democracy, Feminism, Welfare*. Londres y New York: Routledge Innovators in Political Theory, 2011.

crimen ocurrido- y cuya actualidad y efectividad se mide en la esfera pública, siempre bajo el imperio del reconocimiento.

Referencias bibliográficas

(que no aparecen en las notas al pie de página)

ARNEIL, B. **John Locke and America. The Defence of English Colonialism.** Oxford: Clarendon Press, 1996.

COX, R. H. **Locke on War and Peace.** Oxford: Clarendon Press, 1960.

GROCIO, H. **De Iure belli ac pacis. The Rights of War and Peace.** Including The Law of Nature and of Nations. Lexington: Cornell University Library, 2012.

LOCKE, J. **Ensayos sobre el entendimiento humano.** México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Contraste con la edición en inglés de P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil.** Buenos Aires: Alianza 1990. Chequeo con LASLETT, Peter. **Two Treatises of Government.** Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

YOLTON, J. **“Locke's Man”.** En: **Journal of the History of Ideas.** Pennsylvania: University of Pennsylvania Press Vol. 62, No. 4, 2001, pp. 665-683.