

# ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

## 2007

### PONENCIAS EN SANTIAGO II

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / Nº 25 / 2007



SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL  
2007

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL Nº 25  
2007

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Católica de la Santísima Concepción, de Antofagasta, de Concepción, de Los Andes, de Chile, Diego Portales, del Mar y La República.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval" se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL  
Errázuriz 2120 - Valparaíso  
E-mail: edeval@uv.cl

# ANUARIO DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL

2007

## PONENCIAS EN SANTIAGO II

SOCIEDAD CHILENA  
DE FILOSOFÍA JURÍDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFÍA  
JURÍDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO  
(2006 - 2008)

Fernando Atria, Antonio Bascuñán Valdés,  
Rodrigo Coloma, Jesús Escandón Alomar, Joaquín  
García-Huidobro Correa, Fernando Quintana  
Bravo, Pablo Ruiz-Tagle, Agustín Squella Narducci,  
y Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social  
tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La  
correspondencia puede ser dirigida a la casilla 3325,  
Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico  
asquella@vtr.net

PRESENTACIÓN

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta el número 25 de su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2007, el cual contiene la totalidad de las ponencias hechas en comisiones con ocasión de la Segunda Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Social. Las ponencias se presentan según orden alfabético de sus autores.

Dicha Jornada tuvo lugar en 2006, en la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales, y fue precedida, en 2004, por la Primera Jornada Argentino Chilena de Filosofía Jurídica y Social, que tuvo lugar en la Universidad de Buenos Aires.

El número 24 de nuestro *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2006, reprodujo la ponencia inaugural de la mencionada primera Jornada, así como las 12 ponencias que fueron hechas en sus sesiones plenarias. En ese mismo número 24 se contienen las nuevas normas editoriales del Anuario.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social agradece a la Universidad Diego Portales por haber acogido la Jornada cuyas ponencias se presentan en este volumen. Agradece, asimismo, a las facultades de derecho del país que colaboraron con el presente número de nuestro Anuario, en especial a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, *Edeval*, fue impresa esta obra.

*Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*

PONENCIAS EN COMISIONES

## JOHN LOCKE Y LA TOLERANCIA RELIGIOSA DEL SIGLO XVII EN GRAN BRETAÑA \*

ALBERTO PINO EMHART \*\*

### 1. Argumentos en contexto

Pretendo exponer y problematizar el principio de tolerancia religiosa de John Locke y sus límites, en especial, lo que tiene que ver con la tolerancia a los católicos, ateos, sodomitas, libertinos y borrachos. Un análisis a fondo de sus argumentos requiere de, al menos, dar cuenta del contexto institucional y político en que se encontraba<sup>1</sup>. La teoría de Locke se nutrió en gran parte por el esquema argumentativo del movimiento pro tolerancia de un grupo de autores denominados como la

---

\* Esta comunicación fue realizada en el marco del proyecto de investigación FONDECYT "Pluralismo, igualdad jurídica y diversidad valorativa" N° 1050348. Agradezco los comentarios de sus participantes y las discusiones acerca de algunos aspectos de este artículo.

\*\* Estudiante de quinto año de Derecho y alumno ayudante ad honorem de Filosofía (de la) Moral e Historia de la Filosofía del Derecho, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

1. Para la distinción entre esferas conceptuales, institucionales y políticas, cfr. M.E. Orellana Benado, "Identidad, filosofía y tradiciones", prólogo a la edición castellana de Roger Scruton, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, (Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1999).

'república de las letras', a lo cual me referiré en el siguiente acápite. La *Epistola de Tolerantia*<sup>2</sup>, texto donde se contienen los más famosos argumentos de Locke en defensa de la tolerancia, fue escrita alrededor de 1685 en un entorno político bastante claro: por una parte, la abolición del Edicto de Nantes en Francia durante ese mismo año, con la consecuente persecución de Luis XIV a los hugonotes; y por la otra, la amenaza seria de una monarquía católica de carácter absoluto en Inglaterra.

Con esas circunstancias a la vista, Locke prepara sus argumentos a favor de la tolerancia. El propósito de este trabajo es dar a conocer el pensamiento de Locke sobre el principio de la tolerancia, con una perspectiva que tiene a la vista los elementos políticos e institucionales que acabo de mencionar, pero además adoptando una interpretación amplia. Los argumentos de Locke en defensa de la tolerancia pueden encontrarse principalmente en la *Epistola de Tolerantia*, escrita en latín y traducida al inglés en 1689 por un cercano a Locke, William Popple. Sin embargo, para efectuar un análisis acabado de su pensamiento hay que considerar también otros textos. Locke escribió una segunda carta sobre la tolerancia y más tarde una tercera, en respuesta de las críticas que Jonas Proast, uno de sus mayores contrincantes académicos, le planteó. La segunda de ellas es similar en extensión a la primera, y básicamente reafirma los mismos argumentos. La tercera carta es raramente leída, debido a su larga extensión, aunque algunas de las tesis allí esgrimidas tienen cierta relevancia, a lo que me referiré más adelante. Pero en otros textos como *The Reasonableness of Christianity, An Essay Concerning Human Understanding*, *Some Thoughts Concerning Education* y su obra póstuma *A Paraphrase and Notes Upon the Epistles of St Paul* pueden también encontrarse argumentos a favor de la tolerancia. En esta exposición me referiré especialmente a la *Epistola de Tolerantia*, no obstante en ocasiones se recurrirá a estas otras obras.

2. En este trabajo cito la versión en inglés de la edición de Ian Shapiro: John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (Yale University Press, New York, 2003), pp. 211-254. Hay edición en castellano en *Revista Estudios Públicos* N° 28, 1997, disponible en [http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_939\\_80/rev28\\_locke.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_939_80/rev28_locke.pdf)

## 2. Locke y la 'república de las letras'

Los célebres argumentos de Locke en defensa de la tolerancia se encuentran inmersos en un contexto institucional muy concreto: un grupo de teólogos y filósofos de distintas nacionalidades de fines del siglo XVII, cuya principal preocupación era la defensa de la tolerancia religiosa. Entre estos autores se encuentran los nombres de Pierre Bayle, Philipp van Limborch, Jean Le Clerc y Jacques Bisnage, entre otros. Este grupo de autores tenían relaciones de amistad e incluso entre algunos de admiración, y sus relaciones eran de asistencia mutua, "[...] desde la compra de libros por otros al encuentro en círculos de conversación y la discusión de ideas o la crítica entre ellos [...]"<sup>3</sup>. Un ejemplo gráfico de estas relaciones es el vínculo que existía entre Locke y Limborch. La *Epistola de Tolerantia* fue escrita durante el exilio de Locke en Holanda, lugar donde conoció a Limborch. Una de las cosas que más lamentaba en su correspondencia al retornar a Inglaterra fue el separarse de su amigo Limborch. La *Epistola de Tolerantia* estaba dirigida a este teólogo holandés, y él fue quien convenció a Locke para que ella fuese publicada.

Este conjunto de personas y prácticas de discusión, denominado como la 'república de las letras' en un artículo de Pierre Bayle, seguía el modelo de discusión de Cicerón. Jean Le Clerc, quien fuera el autor de una de las primeras biografías de Locke, señala que aún conservaba las reglas que regulaban los círculos o 'clubes' de discusión que estos autores frecuentaban. Estas normas escritas en latín por Locke requerían que los participantes se sentaran en un círculo por orden de llegada, prescindiendo de cualquier clase de ordenación por importancia social. Los comentarios debían ceñirse en la mayor medida de lo posible al problema planteado, evitando los discursos extensos sobre la materia. Cuando cualquiera de los miembros del grupo sentía un creciente acaloramiento en el debate, podía ponerle término de inmediato. La discusión debía siempre tener como fin la búsqueda de la verdad, teniendo en consideración la caridad y el respeto hacia los otros. Estas caracte-

3. John Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006), p. 501.

terísticas de civismo, cortesía y búsqueda de la verdad son propias de la obra completa de Locke, así como también —según lo que testimonian quienes lo conocieron— de su carácter. Ante todo, Locke quería evitar las disputas teológicas y por eso sus reglas imponían el silencio cuando las discusiones se acaloraban más de la cuenta. Le Clerc aplica estos principios a la obra teológica de Locke, explicando así las razones por las cuales el autor mantuvo silencio en algunas controvertidas materias teológicas de la época, como la Trinidad o la resurrección de los muertos en cuerpo y alma (aunque algunos de estos tópicos sí fueron tratados en la paráfrasis de las epístolas de San Pablo).

### 3. Bases del principio de tolerancia

La mayor parte de los miembros de la 'república de las letras' identificaba a la Inquisición de la Iglesia Católica como el gran enemigo de los defensores de la tolerancia, pero también advertían la existencia de prácticas e instituciones intolerantes dentro de los credos protestantes, incluso con autores que defendían estas ideas en forma académica. Locke en varios de sus escritos contrasta la época de 'oscuridad' en que se encontraban, con la de 'luminosidad' que caracterizaba a la época de los Evangelios y su posterior divulgación. El contraste que existía para Locke, Limborch y Bayle entre la época del cristianismo primitivo y el medioevo era evidente. Estos autores configuraban a la Edad Media, cuna de instituciones como la Inquisición, como una era de oscurantismo, barbarismo y superstición.

A fines del siglo XVII persistía la idea de que las herejías y el disenso protestante eran males que provocaban la ira de Dios. Bayle publicó en 1682 *Letter on the Comet*, comentario acerca de un cometa que fue visto en 1680 por toda la zona oeste de Europa, y que se creía era una demostración de castigo divino. Bayle argumenta en contra de esta suposición, atribuyéndole al fenómeno solo causas naturales. Dentro de ese ambiente, surgía la noción de que las herejías y los cismas debían ser erradicados por la fuerza. En contra de esa concepción, Locke en la *Epistola de Tolerantia* plantea uno de sus principales argumentos en pro de la tolerancia, que podríamos denominar de eficacia práctica, a saber: que la creencia de una persona no puede cambiarse ni ser im-

puesta por la fuerza coactiva externa, sino que solamente por la 'Luz' y la evidencia, lo que en ningún caso podría provenir del sufrimiento corporal de las penas. Autores como Limborch y también el propio Locke, destacaban reforzando este argumento, que imponer creencias por la fuerza física conduciría a la hipocresía más que a la fe, al promover que se aparente profesar una fe con la cual la persona no se identifica en conciencia.

El argumento de eficacia práctica de Locke será el objeto principal de discusión con su mayor crítico, Jonas Proast. Este autor en su *The Argument of the Letter Concerning Toleration Briefly Considered and Answered*, sostiene que la fuerza, al contrario de lo que piensa Locke, sí puede ser efectiva en forma indirecta. Por ejemplo, al desmejorar las condiciones de vida de quienes se opongan al credo que se quiere imponer, se puede obtener como resultado que estas personas consideren la posibilidad real de convertirse, sin tener ventaja alguna de comodidad por disentir. Locke responderá a estas objeciones en su segunda y tercera carta sobre la tolerancia, donde señala que si la fuerza puede funcionar en la conciencia de manera indirecta, ello conduciría más al error que a la verdad, porque quienes están en error son más aptos para usar la fuerza (para Locke, 1 de cada 100 gobernantes acierta). Considerando que la fuerza sería utilizada por los gobernantes en contra de quienes no profesen la religión nacional, Locke sostenía que la mayoría de los disidentes de ese credo habrían analizado sus creencias religiosas, en cambio pocos creyentes de la religión nacional lo habrían hecho. En consecuencia, como la fuerza estaría justificada para provocar que las personas examinaran sus creencias religiosas, ella no podría ser aplicada en forma legítima solo a los disidentes.

Un segundo argumento central de Locke es de carácter político. Esta idea encuentra sus lineamientos básicos en la *Epistola de Tolerantia*, donde Locke sienta el principio de que nadie puede abandonar el deber de su propia salvación, y dejárselo a ciegas a la decisión de otros. En términos contemporáneos, diríamos que Locke identificaba una cierta esfera de inviolabilidad en cada persona, en cuanto a lo que tiene que ver con la conciencia y el deber de preocuparse por la propia salvación. Esto conecta en forma perfecta con el § 131 de su segundo tratado sobre gobierno civil, donde señala que los fines de la sociedad civil son



exclusivamente proteger la seguridad, libertad y propiedad privada de los ciudadanos, y no incluye la salvación de los ciudadanos. En *The Reasonableness of Christianity* refuerza este argumento, al señalar que la doctrina del cristianismo fue transmitida por Jesús a personas sencillas y con poca instrucción, como eran sus discípulos, y por tanto las teorías y abstracciones que en forma posterior se fueron añadiendo no son parte esencial de la doctrina. Locke era un convencido de que para obtener la salvación sólo bastaba con creer en que Jesucristo era el Mesías.

El argumento que designaré como de la caridad cristiana, tiene sus fundamentos en el pensamiento cristiano protestante. Locke señala en casi todas las instancias en que defiende la tolerancia que no encuentra frase alguna en los Evangelios que sea clara en ordenar el uso de la fuerza para promover la fe. Al contrario, Jesús emplea en forma constante el lenguaje de perseguidos y no perseguidores. Locke le niega el carácter de caritativa, y por ende cristiana, a la conducta de un individuo que obliga a otro a profesar cosas en que no cree. Según el autor, los pasajes bíblicos que, de acuerdo a los promotores de la intolerancia la justificaban, solo interpretándolos de manera forzada y torciendo su sentido podían invocarse para emplear la coacción. A muchos miembros de la 'república de las letras' les llamó la atención una curiosa paradoja que podía plantearse en aquella época y que para nosotros podría resultar aún más curiosa: advertían estos autores que los musulmanes de esos tiempos fueran tan tolerantes, teniendo en cuenta que su texto sagrado legitimaba en forma expresa el uso de la fuerza. En cambio los cristianos, sin contar con esa legitimación en la Biblia, practicaban la intolerancia.

Si Locke solo hubiera esgrimido este argumento de caridad cristiana, John Dunn, uno de los más connotados estudiosos del pensamiento político de Locke, tendría razón al señalar que los argumentos de Locke a favor de la tolerancia "estaban siempre muy lejos de ser convincentes, si eran vistos desde una religión como el Islam"<sup>4</sup>. Por cierto, el argumento no es operativo para quienes profesan una religión que no sea cristiana y que prescriba el uso de la fuerza. Pero Locke, además del argumento de eficacia práctica y el político, sostuvo un ar-

4. John Dunn, "Measuring Locke's Shadow", en John Locke, *op. cit.*, p. 275.

gumento que denominaré de reciprocidad. Locke señala en la *Epistola de Tolerantia* que la intolerancia no puede justificarse en forma razonable si se analiza de manera recíproca. Por ejemplo, si usted es gobernante anglicano y sostiene que por la fuerza debe impeler a todos los habitantes de Chile para que profesen su misma religión, como consecuencia de ello debería también considerar legítimo el uso de la fuerza en contra de los anglicanos que habitan en India, donde el gobernante profesa la religión hindú. Esta idea conduce a pensar, concordando con lo que por lo menos en algún momento sostuvo Jeremy Waldron, que Locke no sólo estaba pensando en el gobernante de Inglaterra tolerando a calvinistas y luteranos, sino también en el príncipe de India o un gobernante musulmán tolerando cristianos<sup>5</sup>. Esta es la razón principal por la cual muchos, como Tzvetan Todorov, han preferido los argumentos de la tolerancia de Locke por sobre los de autores como Bayle, quien no podía enfrentar el problema de las religiones que legitiman el uso de la fuerza.

#### 4. La tolerancia al intolerante: Locke y el catolicismo

Como indiqué al comienzo, en lo queda pretendo problematizar los límites del principio de tolerancia de Locke, en particular en lo que atañe a la marginación o no de tolerancia a los católicos, ateos, sodomitas, borrachos y libertinos.

Un hecho que llama la atención es que la mayoría de los expertos en Locke sostiene que no cabe duda alguna de que para Locke el catolicismo no podía ser tolerado, a pesar de que en ninguna de las obras publicadas de Locke se mencione expresamente aquello. Solo en un escrito sin publicar, 'An Essay on Toleration' de 1667, se excluía a los católicos del derecho a la tolerancia. Según Richard Ashcraft, "no hay razón alguna para creer que, en toda su vida, Locke haya dudado que el catolicismo era una doctrina teológicamente ridícula"<sup>6</sup>. Ello puede

5. Jeremy Waldron, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002), p. 210, aunque en el momento de escribir esta obra el autor ya había cambiado su postura.

6. Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"* (Princeton University Press, Princeton, 1986), p. 99.

ser verdad. Sin embargo, de esto no se deduce que para Locke no se podía tolerar a los católicos. Hay un solo pasaje de la *Epistola de Tolerantia* en que Locke menciona expresamente a los católicos romanos, donde Locke precisamente pretende lo contrario:

“[...] el gobernante no debe prohibir la prédica o la profesión de opiniones especulativas en el seno de iglesia alguna, ya que estas no guardan relación con los derechos civiles de los súbditos. Si un *católico romano* cree que lo que otro llama pan, es en realidad el cuerpo de Cristo, en nada ofende a su prójimo. Si un judío no cree que el Nuevo Testamento es la palabra de Dios, tampoco atenta contra los derechos civiles de los demás”<sup>7</sup>.

Locke también emplea el término ‘papista’ en la *Epistola de Tolerantia*, pero de nuevo, no lo hace para indicar que la religión papista no es susceptible de ser tolerada. Así también, si uno realiza un exhaustivo análisis de los pasajes en que Locke menciona a los católicos, bien puede concluirse, tal como Waldron lo ha señalado en forma categórica, que en realidad lo que el filósofo intentaba hacer era incluirlos en la tolerancia<sup>8</sup>.

Un ejemplo muy claro, según autores como Ashcraft y Dunn que sostienen que para Locke no se podía tolerar el catolicismo, es el siguiente pasaje de la *Epistola de Tolerantia*:

“Es ridículo que cualquiera se considere a sí mismo como *musulmán* solo en su religión, pero en todo lo demás sujeto fiel a un gobernante cristiano, cuando al mismo tiempo se confiesa a sí mismo como sujeto a la obediencia ciega del *muftí de Constantinopla*; el cual es enteramente obediente al emperador otomano y conforma sus oráculos religiosos a sus mandatos”<sup>9</sup>.

Según Ashcraft, es evidente que con el ‘musulmán’ del pasaje anterior Locke hacía referencia a Jacobo II, y con el ‘muftí de Cons-

7. John Locke, *op. cit.*, pp. 240-241.

8. Jeremy Waldron, *op. cit.*, pp. 218-223.

9. John Locke, *op. cit.*, pp. 245-246.

tantinopla’ al Papa. Pero no hay suficiente evidencia para concluir en forma inequívoca esa suposición, y solo una interpretación no literal del texto podría avalar una tesis de esa naturaleza. El historiador norteamericano John Marshall se inclina a pensar que Locke tenía una clara intención en distinguir entre los católicos que se mantenían fieles a los mandatos del Papa y por ende no podían ser tolerados, y los demás que estuvieran dispuestos a renunciar a ciertas instituciones, los cuales debían ser tolerados. Esto se refleja en un escrito inédito de Locke, ‘Particular Test’, en el cual se les exigía a los sacerdotes católicos ingleses renunciar a una serie de posiciones y doctrinas, que podían constituir un peligro de insurgencia civil para Inglaterra, como el no respeto a los juramentos y otras posturas que Locke identificaba con la sedición<sup>10</sup>.

Al momento en que Locke escribe su carta, apenas 80 años habían transcurrido desde que Guy Fawkes intentara derrocar al rey Jacobo I en el *Gunpowder plot*, conspiración fallida de un grupo de católicos que pretendía asesinar al rey, su familia y la mayor parte de la aristocracia protestante por medio de un solo ataque, haciendo explotar las Casas del Parlamento. Por eso, aún estaba muy presente en la conciencia protestante inglesa la idea de que los católicos intentaran derrocar el gobierno civil de Inglaterra si se los toleraba. Sin embargo, Locke parecía mostrar un interés especial por no marginar a los católicos de la tolerancia, siempre y cuando ellos se desprendieran de su obediencia al Papa en tanto soberano civil, para así evitar actos sediciosos como el *Gunpowder plot*.

##### 5. Límites de la tolerancia: ateísmo, sodomía, libertinaje y borrachería

Al contrario de otros autores como Bayle y Limborch, para Locke el ateísmo era intolerable. Tal como señalé recién acerca de los católicos y el peligro que Locke tenía en mente de que los ciudadanos incumplieran los juramentos y las leyes, en el caso de los ateos ocurre lo mismo. El problema es que para Locke la única base de la moralidad es Dios. Por lo tanto, como lo señala Ian Harris, “el creer en Dios sería

10. John Marshall, *op. cit.*, p. 689.

una condición para actuar moralmente"<sup>11</sup>. De hecho, para Locke el pensamiento atea podía derrumbar los fundamentos de la sociedad civil. Puede pensarse, por ejemplo, en el peligro que representaría para Locke que ateos juraran por la Biblia respetar las leyes para obtener el título de abogado. Para Dunn, Locke veía el ateísmo "como una suerte de equivalente espiritual del SIDA en el entendimiento contemporáneo más histérico"<sup>12</sup>.

Pero es plausible postular una visión más optimista respecto al pensamiento de Locke. En la cuarta edición de su Ensayo sobre el entendimiento humano, el filósofo advirtió, por medio de la literatura de viajes de la época que había leído, que existían algunas sociedades completamente ateas, como el reino de Siam y el imperio de China. Locke se mostró sorprendido de enterarse que estas sociedades de cultura tan avanzada eran ateístas. Aunque el contexto en el cual las menciona es en el Ensayo y su lucha en contra de las ideas innatas, sí podría afirmarse que Locke dejó abierta la posibilidad de que el teísmo no fuera universalmente necesario para un orden político estable y viable.

A pesar de que el autor mantuvo en todos sus escritos el argumento político de la tolerancia, a saber, que a los gobernantes no les correspondía preocuparse por la salvación de cada hombre, Locke fue enfatizando con mayor fuerza en su segunda y tercera carta que los vicios de sodomía, libertinaje y borrachería debían ser castigados por los gobernantes. Esta es una de las razones por las cuales algunos expertos como Dunn y últimamente Waldron, se abstienen de darle el sentido amplio a la tolerancia de Locke como la he aquí defendido. Desde luego, no puede negarse que estos vicios constituyen limitaciones para la tolerancia defendida por Locke, lo cual se vincula a la naturaleza cristiana de su doctrina. En general los miembros de la 'república de las letras' tampoco toleraban a libertinos y sodomitas, principal-

11. Ian Harris, *The mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998), p. 189.

12. John Dunn, "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke", en del mismo autor, *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989* (Polity, Oxford, 1990), p. 19.

mente porque en una época plagada de superstición y discursos apocalípticos, se acusaba a los promotores de la tolerancia de herejes y libertinos. En consecuencia, una preocupación constante de estos autores fue desvincular los argumentos a favor de la tolerancia de la herejía y el libertinaje, para así poder ganar las primeras batallas que debía enfrentar el principio de la tolerancia religiosa, para dejar las siguientes en manos de las generaciones futuras.

## 6. Bibliografía

- ASHCRAFT, Richard, *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"* (Princeton University Press, Princeton, 1986).
- CHAPPELL, Vere (ed.), *The Cambridge Companion to Locke*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
- JOHN DUNN, "Measuring Locke's Shadow", en John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Yale University Press, New York, 2003).
- The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1969).
- "What is Living and What is Dead in the Political Theory of John Locke", en del mismo autor, *Interpreting Political Responsibility: Essays 1981-1989* (Polity, Oxford, 1990).
- HARRIS, Ian, *The mind of John Locke: A study of political theory in its intellectual setting* (Cambridge University Press, Cambridge, 1998).
- LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (versión española de E. O'Gorman, Fondo de Cultura Económica, México df, 1956).
- Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, (edición de Ian Shapiro, Yale University Press, New York, 2003).
- Writings on Religion*, (edición de Victor Nuovo, Clarendon Press, Oxford, 2002).
- Marshall, John, *John Locke: Resistance, Revolution, and Responsibility*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1994).
- John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture* (Cambridge University Press, Cambridge, 2006).

- ORELLANA BENADO, M.E., "Identidad, filosofía y tradiciones", prólogo a la edición castellana de Roger Scruton, *Filosofía moderna: una introducción sinóptica*, (Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1999).
- TULLY, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, (Cambridge University Press, Cambridge, 1993).
- WALDRON, Jeremy, *God, Locke and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge University Press, Cambridge, 2002).

**NOTAS DE RELACIÓN:  
EL LIBERALISMO IGUALITARIO Y LA  
INTERPRETACIÓN DEMOCRÁTICA \***

ALEJANDRO ROBLEDO \*\*

SUMARIO: 1. Resumen. 2. Introducción. 3. *Approach*: Liberalismo Igualitario e Interpretación Democrática. 4. Notas de relación. Presupuestos básicos. 4.1. Igualdad democrática y principios de de justicia política. 4.2. La Democracia como proceso y la concepción procesal de la justicia. 4.3. El debate de la sociedad democrática y el consenso superpuesto. 5. Conclusiones. 6. Bibliografía.

**1. RESUMEN**

La visión formulada, pretende establecer cuales son las notas propias de la relación existente entre el desarrollo doctrinal del liberalismo igualitario a la luz de la articulación entre los principios de una

---

\* Ponencia presentada en la II Jornada Chileno Argentina de Filosofía Jurídica y Filosofía Social. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile. 21 de octubre de 2006 y en las XXXVI Jornadas de Derecho Público. Universidad de Chile. Santiago. Noviembre de 2006.

\*\* Ayudante de las cátedras de Fundamentos Filosóficos del Derecho, Filosofía del Derecho y Ética General en la Escuela de Derecho de la Universidad Católica del Norte, Campus Guayacán, Coquimbo, y de Fundamentos Filosóficos del Derecho y de Lógica y Razonamiento Jurídico, en la Universidad Central de Chile, Sede La Serena.