

LOS IDEÓLOGOS DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA (II)

Juan Fernando Segovia

1. El largo camino de la tolerancia lockeana

La obsesión académica con Locke

La historia de la tolerancia religiosa ve en Locke uno de sus mayores defensores cuyos razonamientos serán legados al liberalismo que él anticipa, al punto de ser un lugar común insistir en la importancia histórica de la *Carta sobre la tolerancia* por su gran influencia del siglo XVIII en adelante. Se podría decir, con Oberman, que «el manifiesto de Locke ha servido explícita o implícitamente como un criterio para medir, a la luz de él, el “grado” de la civilización: la Europa de finales del medievo y de la temprana modernidad se ha revelado deficiente, desmascarada como una sociedad perseguidora» (1).

No asombra, entonces, que la literatura de la tolerancia viva de «la obsesión de Locke» (2). Nuestro empeño no será discutir la originalidad de Locke –que nos parece la tiene relativamente, por haber sabido reunir opiniones dispersas y darles una trabazón más sistemática–, sino cuestionar sus ideas

(1) Heiko A. OBERMAN, «The travail of tolerance: containing chaos in early modern Europe», en Ole Peter GRELL y Bob SCRIBNER (ed.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pág. 15.

(2) John Christian LAURSEN y Cary J. NEDERMAN, «General introduction: political and historical myths in the literature», en John Christian LAURSEN y Cary J. NEDERMAN (ed.), *Beyond the persecuting society. Religious toleration before the Enlightenment*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1998, pág. 3.

sobre la tolerancia religiosa. Lo que la academia ha hecho, obsesivamente, es discutirlos desde diferentes puntos de vista –de los que damos cuenta en alguna medida aquí–, pero muy pocos han intentado una interpretación similar a la que exponemos, con la excepción, quizá, de Ingrid Creppell, John Perry y Kirstie McClure (3), entre tantos buenos estudios (4).

El norte de la tolerancia en Locke

Es tesis generalmente repetida entre los intérpretes que la tolerancia tiene para Locke una motivación religiosa o teológica –desde que depende de sus propias creencias y doctrinas en esas cuestiones– y que se proyecta a lo político, ya que el Estado o los gobernantes están limitados por la religión, pues la motivación religiosa o moral no puede desprenderse de su instrumentación política (5). Sin embargo, este punto de partida del análisis es cuestionable, especialmente a la luz de la drástica reducción de lo que entiende Locke por «religión»,

(3) Cfr. Ingrid CREPELL, «Locke on toleration: the transformation of constraint», *Political Theory* (Princeton), vol. 24, núm. 2, (1996), págs. 200-240; Kirstie M. MCCLURE, «Difference, diversity, and the limits of toleration», *Political Theory* (Princeton), vol. 18, núm. 3 (1990), págs. 361-391; John PERRY, «Locke's accidental church: the *Letter Concerning Toleration* and the church's witness to the State», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 47, núm. 2 (2005), págs. 269-288.

(4) Cfr. Jean-Michel VIENNE, «John Locke, tolérance et perspective», *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles* (París), núm. 47 (1998), págs. 75-88; George WINDSTRUP, «Freedom and authority: the ancient faith of Locke's *Letter on Toleration*», *The Review of Politics* (Notre Dame), vol. 44, núm. 2 (1982), págs. 242-265; y Adam WOLFSON, *Persecution or toleration. An explication of the Locke-Proast quarrel, 1689-1704*, Lanham-Boulder-Nueva York-Toronto-Plymouth, Lexington Books, 2010.

(5) Véase, entre otros, Richard ASHCRAFT, *Revolutionary politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, Princeton University Press, 1986; John DUNN, «The claim of freedom of conscience: freedom of speech, freedom of thought, freedom of worship?», en *The history of political theory and other essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, págs. 100-120. Para Jeremy WALDRON, *God, Locke, and equality. Christian foundations of John Locke's political thought*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2002, a más de otros inconvenientes, los argumentos de Locke en torno a la tolerancia, por basarse en una concepción religiosa (protestante), los inhabilitan para fundar esa tolerancia en las hodiernas sociedades secularizadas.

muy a tono con su mente herética protestante (6); y porque ha sido una constante de su pensamiento el argumento inverso: la conservación del orden político limita la tolerancia, esto es, la «razón de Estado». O para decirlo en un tono menos agresivo, Locke termina por dar primacía a la organización política como medio de proteger la conciencia en la que se posan las creencias religiosas.

¿Será cierto, entonces, que los argumentos de Locke fueron cambiando según variaban las circunstancias políticas en Inglaterra? (7) Y de ser así, ¿pasó Locke de una defensa de la tolerancia limitada a un apostolado a favor de la libertad religiosa o de la conciencia, como quien sale del absolutismo para adherir al liberalismo? (8) Con el correr del tiempo, ¿habrá dejado atrás Locke el pesimismo para sumarse a una visión más optimista del hombre y la religión? (9) Anticipándonos a lo que expondremos, las variaciones lockeanas nos parecen menores o secundarias, como ramas dependientes del tronco de un árbol, por lo que muchas veces por mirar el ramaje se deja de ver a aquello a lo que está prendido y de que depende.

Los primeros trataditos

La publicación en el pasado siglo de los *Two Tracts on Government*, escritos entre 1660 y 1661, que permanecían

(6) Locke es un herético de corazón con un caparazón cristiano, sentencia Justin CHAMPION, «Some forms of religious liberty: political thinking, ecclesiology and religious freedom in early modern England», en Eliane GLASER (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Londres y Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014, pág. 48. Juicio con el que coincido y al que adhieren varios estudiosos.

(7) Para la evolución del pensamiento de Locke acerca de la religión y la tolerancia, son fundamentales los estudios de John MARSHALL, *John Locke. Resistance, religion and responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; y John Locke, *toleration and early Enlightenment culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006. Igualmente, el de John William TATE, *Liberty, toleration and equality. John Locke, Jonas Proast and the letters concerning toleration*, Nueva York, Routledge, 2016.

(8) Cfr. Robert P. KRAYNAK, «John Locke: from absolutism to toleration», *The American Political Science Review* (Washington), vol. 74, núm. 1 (1980), pág. 53-69.

(9) Cfr. Paul BOU-HABIB, «Locke's *Tracts* and the anarchy of the religious conscience», *European Journal of Political Theory* (Nueva York), vol. 14, núm. 1 (2015), págs. 3-18.

inéditos (10), impulsó la lectura de un joven Locke menos tolerante en contraste con el Locke maduro que tres décadas más tarde abogaría por una tolerancia religiosa muy amplia en la saga de sus *Epístolas*. El cambio es evidente y lejos de nosotros está el negarlo; pero hay que relativizarlo, porque –siguiendo con la metáfora– es follaje de un mismo árbol que en lo sustancial permanece idéntico.

Estos juveniles escritos de Locke son un elogio del magistrado civil cuyo poder se extiende al templo y carece de límites en materia de adiafóra (11); entre el individuo y el Estado, opta por un Estado que es también iglesia. Los *Tracts* abundan en un contenido erastiano de la tesis de la tolerancia que acompañará a Locke toda su vida. La cuestión teológica y religiosa se rige por un principio político, que choca con la afirmación de buena parte de los eruditos, pues es patente que las razones políticas son las que imponían ayer la uniformidad religiosa y hoy un mayor pluralismo de las creencias (12). A pesar de su mocedad, Locke no ha cambiado el enfoque que reiterará con el paso de los años: su doctrina es más política que religiosa; el erastianismo apenas cede frente a las libertades individuales; y la filosofía de la autonomía de los vivientes alimenta el método de la separación que siempre practicó.

Algunos intérpretes, obsesionados con el remedio sugerido por Locke, creen entender el problema como si se pudiese separar el ángulo político –la necesidad de paz en la

(10) Están publicados en John LOCKE, *Political essays*, ed. M. Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 3-53 y 54-78. Hay una excelente versión castellana, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos*, ed. D. Mielgo Bregazzi, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.

(11) En el primero de los tractos, sostiene Locke que la naturaleza del gobierno hace evidente que «en toda sociedad sea inevitablemente necesario que el poder supremo [...] ha de ser aún supremo, es decir, ha de tener un poder pleno e ilimitado sobre todas las cuestiones y acciones indiferentes dentro de los confines de esa sociedad». LOCKE, *Dos tractos...*, cit., pág. 343.

(12) En el mismo sentido, afirma McClure, que en estos escritos «la opción de imposición o tolerancia es en sí misma una cuestión que corresponde legítimamente a la prerrogativa gubernamental», porque se trata de «una materia puramente política que el magistrado, en principio, no tiene obligación, ya amplia ya estricta, de decidir de una manera específica». McCLURE, «Difference, diversity, and the limits of toleration», *loc. cit.*, pág. 366.

república– del ángulo religioso y moral –lo que compete al creyente y a su conciencia–, vale decir, que puede preguntarse por la autoridad del magistrado o indagar acerca del papel de la conciencia por separado. Sin embargo, sostuvo siempre Locke que la libertad de conciencia no se extiende a ramos en los que está fijada la competencia del gobernante porque, si se extendiera a ellos, la libertad del cristiano se volvería enemiga de la paz civil.

Otra cosa bien distinta se da, no en el plano de las soluciones, sino de los principios: para poder fragmentar los ámbitos de competencia, Locke divide cartesianamente al hombre en cuerpo exterior y alma interior, el primero sujeto al magistrado y el segundo rendido solamente a Dios. Al igual que la prédica del protestantismo, la religión y la fe son las resultantes de un dualismo gnóstico que lleva a un angelismo o un bestialismo inhumano al distanciar cuerpo y mente, acción y pensamiento y, consiguientemente, ley humana y ley divina, obediencia secular y fe religiosa (13). Por eso la conciencia –al igual que en la *Carta*– no puede ser regla absoluta de los asuntos humanos, porque seguirla, afirma Locke, sería tanto como trastocar el orden de las cosas y caer en un individualismo anarquizante (14).

En última instancia, la religión se recluye en el mundo de la conciencia individual que no puede ni debe ser sometida a violencia –lo que anticipa la solución de la posterior *Carta*–, con lo cual Locke insiste en las apreciaciones subjetivistas del protestantismo en general. Pero el inglés es también un racionalista que endereza el camino del protestantismo liberal: la creencia religiosa verdadera nace del contacto personal del individuo con Dios, en los actos internos de la

(13) Mark SHIFFMAN, «John Locke and the heart of modern gnosticism», en *UFL Life and Learning Conference XVII*, University Faculty for Life, Nueva York, 2007, págs. 649-657, ha estudiado el gnosticismo lockeano sin detenerse en su concepción religiosa.

(14) En el segundo tratadito, *Dos tractos...*, cit., pág. 387, concluye Locke que «todas las leyes del magistrado, tanto civiles como eclesiásticas, aquellas que conciernen al culto divino como aquellas otras que conciernen a la vida civil, son justas y válidas, obligando a los hombres a actuar pero no a juzgar; y al prescribir ambas a la vez, unen la necesidad de obedecer con la libertad de conciencia».

fe y la subordinación a Dios (15). Más allá de esa intimidad, se para el magistrado civil que mira por el interés del Estado.

Algunos autores han tratado de rescatar la teoría de Locke en los *Tractos* trazando una distinción que en materia religiosa es inaplicable y que recuerda el esquema spinoziano de la libertad de filosofar en línea con la versión protestante de la fe como algo puramente espiritual: la teoría lockeana se aplicaría tan sólo a las acciones exteriores indiferentes, no a las convicciones personales, siempre y cuando no hayan sido reguladas por la ley divina o la natural. Aun cuando ello se diga de las materias indiferentes, no soluciona el problema de fondo: si de las adiáforas se trata, ¿quién establece cuáles lo son y cuáles no?, ¿quién determina cuándo está en juego la paz de la sociedad?

El Ensayo sobre la tolerancia

Cabe decir algo semejante del *Ensayo sobre la tolerancia* que Locke escribiera en 1667 cuando estaba bajo el ala de Shaftesbury (16). Sabemos que en este texto propone Locke algunos cambios que mueven los límites de las acciones humanas a favor de la tolerancia, no obstante mantener el mismo criterio erastiano de conceder a los magistrados la autoridad sobre la religión en orden a la preservación de la paz, y aunque Locke reconozca que el poder secular, en tanto que secular, no tiene que ver con la salud de las almas ni en nada que concierna a la otra vida, pues ha sido establecido sólo para la existencia pacífica y comfortable en sociedad.

En esta dirección, los seguidores del inglés señalan que el cambio más significativo radica en que las opiniones religiosas y el culto dejan de ser indiferentes –así las consideraba antes– y que el magistrado debe permitirlos. Esto abriría, dicen, un espacio para una tolerancia más dilatada en atención a concebir a la sociedad civil como una institución meramente secular. Empero, la doctrina no parece haber cambiado mucho; se han corrido los lindes, sí, pues en materia de religión

(15) *Ibid.*, pág. 345, del primer tracto.

(16) John LOCKE, *An essay on toleration*, 1667, en *Political essays*, cit., págs. 134-159. Hay versión en español: *Ensayo sobre la tolerancia*, en *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, 2ª ed., ed. C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2014.

pareciera que ahora prima la conciencia individual y no la ley positiva. Al sacar a la religión de las cuestiones indiferentes y ponerlas en el recinto de las creencias individuales, Locke la considera como una opinión, por más elevada o especulativa que sea; la religión es una creencia más, que interesa a la sociedad sólo en tanto que promueva la inmoralidad o el desorden. Por lo tanto, a la vía pragmática que se ha visto ya, se añade esta consideración puramente subjetivista, que se reiterará en la *Epístola*: la religión es una convicción o persuasión interior del sujeto.

A nuestro entender, estos escritos iniciales sobre la tolerancia religiosa van delineando los principios generales que Locke acepta y no varía en ningún momento, que se continúan con nitidez en las cuatro *Epístolas*, aunque puedan admitir soluciones diversas en el tiempo, que resultarán de prioridades que el autor advierte según las circunstancias. El método de la separación, el subjetivismo religioso, la primacía de los criterios políticos en cuanto a la tolerancia y un acendrado erastianismo acompañaron a Locke de la juventud a la vejez.

2. La *Epístola de tolerantia*

La *Carta sobre la tolerancia* (17) la escribió Locke durante el exilio holandés en 1685 y se publicó en inglés en 1689. En las Provincias Unidas, había trabado amistad con Philip van Limborch, el teólogo arminiano, y Benjamin Furly, librepensador cuáquero inglés que vivía en Rotterdam; frecuentó al escritor sociniano Jean Le Clerc e incluso se reunió en aquella ciudad con Pierre Bayle. Dos hechos históricos encuadran la *Carta*: la revocación del Edicto de Nantes, que agravaba la situación del hugonote, y el ascenso de Jacobo II al trono inglés, que se imaginaba el retorno del catolicismo.

(17) JOHN LOCKE, *A letter concerning toleration*, 1690, en *The works of John Locke*, Londres, Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co., 1823, vol. VI, págs. 2-58. Este tomo contiene también *A second letter concerning toleration*, págs. 61-137; *A third letter concerning toleration*, págs. 141-546; y *A fourth letter concerning toleration*, págs. 549-574. Hemos considerado en nuestras traducciones la edición española de la primera *Carta sobre la tolerancia*, 2ª ed., ed. P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1991. Desconozco si hay traducciones de las otras tres.

En las décadas que preceden la *Carta*, el interés de Locke por la religión había aumentado; los biógrafos y estudiosos señalan que en su biblioteca habían muchas publicaciones sobre la tolerancia y el cristianismo racional, entre ellas, varios libros de Castellio, incluyendo su *Contra libellum Calvinii*; varias obras de holandés Coornhert; escritos socinianos y arminianos de Episcopius y Grotius; *The religion of protestants* del anglicano Chillingworth; el libro del cuáquero William Penn, *The great case of liberty of conscience*; el *Tractatus* de Spinoza; y el *Commentaire philosophique* de Bayle. Toda esta literatura, que contribuía a fortalecer una visión más amplia de la tolerancia religiosa, también le permitió preparar las tesis centrales a sus propósitos –como la distinción entre fe y razón o las dificultades del lenguaje en la interpretación de la Biblia.

El principio de la separación

Locke es uno de los ejecutores más hábiles del arte de la separación, si no el mejor. La *Carta* da por sentado el distanciamiento entre fe/creencia y razón/conocimiento (18), esto es: el incierto conocimiento de lo sobrenatural y el fáctico de lo efectivo secular (19), clave de sol de un universo de armónicas autonomías, de ámbitos inconmensurables, que tiene su raíz en el hombre mismo.

El hombre está dotado de un alma inmortal que está como separada de su cuerpo, tesis de la que se sigue que los bienes del espíritu, que hacen a la salvación, deben ser guardados como distintos de los bienes temporales, que hacen

(18) Véase Juan Fernando SEGOVIA, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid, Marcial Pons, 2014; y Montserrat HERRERO, *La política revolucionaria de John Locke*, Madrid, Tecnos, 2015, págs. 105 y sigs.

(19) Ha sido subrayado por McCLURE, «Difference, diversity, and the limits of toleration», *loc. cit.*, págs. 376 y sigs., quien extrae las consecuencias respecto de las cosas indiferentes. Pero también puede colegirse que es un argumento contra el «entusiasmo» o fanatismo religioso que impone un tipo de certeza en un dominio que no lo posee (posibilismo). Pues, como ocurre con Bayle, en religión los hombres se mueven en un mundo de apariencias e incertezas, que es otra manera de abonar la tolerancia a partir del escepticismo, como más adelante se verá.

a la paz y la seguridad de la sociedad en la que se vive (20). Una república bien ordenada es la que separa las responsabilidades del cuerpo y las del alma: cada individuo es responsable máximo y único del cuidado de su alma y los magistrados civiles toman el encargo de procurar y cuidar de los otros intereses (21).

Es en virtud de esa primaria distancia que han de separarse –replicando los dos reinos protestantes (22)– las iglesias del Estado (23), las religiones de las instituciones civiles

(20) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., págs. 41 y sigs. Separación que es tributaria, a su vez, de otra anterior entre lo especulativo, que concluye en el entendimiento, y lo práctico que se vuelve sobre la voluntad y las costumbres (*ibid.*, pág. 39).

(21) Paralela a la distinción cartesiana archisabida, la separación racional entre cuerpo y espíritu es la base antropológica de toda otra separación lockeana. Por caso, en *An essay concerning human understanding*, 1690, II, XXIII, 5 y 23, en *The works of John Locke*, cit., vol. II, págs. 11 y 23-24, afirma que aunque sea difícil a la comprensión, no podemos dudar de la existencia de una substancia corporal sentiente ni de una substancia espiritual pensante. La reitera en los *Tracts*. Véase McCLURE, «Difference, diversity, and the limits of toleration», *loc. cit.*, págs. 369, 372, 379, y VIENNE, «John Locke, tolérance et perspective», *loc. cit.*, págs. 85-86. Por su parte, WOLFSON, *Persecution or toleration*, cit., cap. 2, parte de la separación de bienes del espíritu y civiles.

(22) Cfr. el interesante estudio de Joshua MITCHELL, «John Locke and the theological foundation of liberal toleration: a Christian dialectic of history», *The Review of Politics* (Notre-Dame), vol. 52, núm. 1 (1990), págs. 64-83, quien encuentra en el protestantismo luterano y en la peculiar cristología lockeana las claves del argumento.

(23) Algunos autores parten de la distinción entre el poder espiritual y el político o fuerza, que por lo dicho no es sino deriva secundaria, a nuestro entender. Cfr., entre otros, Ronald BEINER, *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2011, págs. 150 y sigs.; Maurice CRANSTON, «John Locke and the case for toleration», en Susan MENDUS and David EDWARDS (ed.), *On toleration*, Oxford, Clarendon Press, 1987, págs. 101-121; David McCABE, «John Locke and the argument against strict separation», en *The Review of Politics* (Notre-Dame), vol. 59, núm. 2 (1997), págs. 233-258; Manuel TOSCANO MÉNDEZ, «Tolerancia religiosa y argumentos liberales: comentarios a la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke», *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* (Málaga), núm. 4 (1999), págs. 163-181. Mucho más correcta es la tesis de la cadena de dualismos que expone CREPPELL, «Locke on toleration», *loc. cit.*, págs. 220 y ss. Bien dice esta autora que si Descartes fue el primero en poner la distinción mente/cuerpo como fundamento de la filosofía moderna, Locke lo fue en usarla como fundamento del gobierno moderno.

y hacerlo con toda exactitud, trazando las legítimas fronteras que han de mantenerlas aparte; de no hacerlo así, surgirán las controversias y los conflictos (24). Se ve que la finalidad de la separación es política, asegurar la paz en el Estado. La intolerancia, esto es, la persecución del que piensa diferente en materia religiosa, se debe a la confusión en esta materia, porque autorizar al Estado a usar la fuerza por motivos religiosos es tanto como barrer con las diferencias naturales entre sociedades de fines diversos (25). Por lo tanto, lo primero que exige la filosofía es delimitar los sujetos, precisar su naturaleza y diferenciar sus competencias y poderes, que es lo que Locke hará a renglón seguido.

Para Locke ambas sociedades –iglesias y Estado– tienen un origen convencional: las iglesias lo son desde que se constituyen libre y voluntariamente (26); los Estados por su principio contractual, esto es, también por acuerdo entre los hombres (27). Más allá de esta semejanza, se diferencian por sus fines: de una parte, el poder legislativo que corresponde a los magistrados solamente se ocupa «[d]el bien temporal y la prosperidad exterior de la sociedad»; de la otra, los individuos, que tienen el gobierno de su salvación eterna, en virtud del cual «cada uno debe hacer lo que en su conciencia esté persuadido que es aceptable al Todopoderoso» (28).

De la separación de los fines religiosos y políticos se desencadena otra serie de separaciones que hacen, en primer lugar, al tipo de poder adecuado al fin: al Estado la fuerza, a las iglesias la autoridad espiritual; y en segundo lugar, su extensión, pues el Estado ejerce la fuerza únicamente en lo exterior y las iglesias en lo interior. Es la separación de lo público/civil y lo privado/personal (29). Por ello, el Estado no puede regular las religiones –que

(24) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 9.

(25) Lo dice en su contestación a Proast, LOCKE, *A second letter concerning toleration*, cit., págs. 116-117.

(26) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 13.

(27) *Ibid.*, pág. 42.

(28) *Ibid.*, pág. 43.

(29) *Ibid.*, pág. 17.

pertencen al fuero interior— pero sí los actos de culto en tanto que actividades exteriores.

La subjetivación de la fe

El cartesianismo lockeano —consecuente hasta el absurdo— es propicio a la concepción protestante de la religión como cosa espiritual puramente interior al sujeto que no requiere mayormente de manifestación exterior. La fe es «la persuasión interior y completa de la mente», es el pleno convencimiento del espíritu por el cual llegamos a una creencia en la que con firmeza creemos, pues no hay fe si no se cree (30); es una convicción íntima ajena a toda ceremonia, rito e incluso doctrina teológica; es una inspiración que se opera en la razón por la cual conocemos a Dios (31).

Con este alcance se entiende la libertad de religión, porque no está sujeta a deber u obligación alguna, salvo al dictado de la conciencia individual (32). Locke reitera que en estas cuestiones «todos deben juzgar por sí mismos» (33), de modo que «cada uno es ortodoxo para sí mismo» (34) y ninguno, ciudadano o magistrado, tiene un privilegio para que su religión sea considerada más verdadera que las otras y así imponerla (35).

(30) *Ibid.*, págs. 10-11. Y en *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 147, vuelve sobre el punto: la fe no es materia de demostración, es asunto sólo de la conciencia, de nuestro juicio y persuasión.

(31) Bajo el título «Inspiración», anotó Locke el 3 de abril de 1681 en su diario: «Que hay un Dios, y lo que ese Dios es, nada puede revelárnoslo ni decidirlo por nosotros, sino la razón natural». En John LOCKE, *Political writings*, ed. D. Wootton. Nueva York, Mentor Books, 1993, pág. 238. Y en *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 153, enseña que la religión natural agradable a la deidad proviene de *the common light of nature*.

(32) La definición de esta libertad en Locke es negativa, pues limitada a la propia conciencia tiene que argumentar contra el uso de la fuerza contra ella. Véase igualmente Jeremy WALDRON, «Locke: toleration and the rationality of persecution», en Susan MENDUS (ed.), *Justifying toleration. Conceptual and historical perspectives*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1988, pág. 76-79, quien retuerce el argumento: no es, dice, un derecho a la libertad de culto sino un derecho a no ser estorbado en el culto personal por razones religiosas, pero no por otras.

(33) LOCKE, *A second letter concerning toleration*, cit., pág. 89, y *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 248.

(34) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 5.

(35) LOCKE, *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 417.

Al concepto de fe en Locke no es necesaria revelación divina alguna, le basta con que esa convicción a la que cada uno llegue sea acerca de un dios según se hubiera persuadido de ello; es cierto que él cree en un Dios remunerador, pero esa es ya su convicción personal que no tiene por qué ser la de otros individuos, desde que éstos son la sola autoridad en el mundo espiritual de las creencias y deciden de su fe según la inspiración de su razón.

Siendo la fe una vivencia subjetiva, es de la esencia de la religión la tolerancia, ya que cada uno es dueño y señor de su vivencia u opinión (36). La religión en Locke puede ser una que no tenga por objeto un Dios verdadero; de seguro, no requiere de la gracia divina para la vida del espíritu; y si se distingue por algún rasgo, es por la moralidad: la santidad de la vida, la pureza de las costumbres, la humildad, la bondad, la caridad y otras virtudes espirituales (37). Religión sin iglesias (38), moralizada, humanitaria, hecha en provecho del hombre y según el designio humano (39). Y precisamente por eso la religión interesa a la paz del Estado, porque de la convicción íntima brotan acciones que la manifiestan socialmente y, en tanto que se

(36) En la teoría de Locke la religión es una opinión a la que todos tenemos un derecho igual, no un puñado de verdades, según entiende WOLFSON, *Persecution or toleration*, cit., pág. XV y 68 y sigs. Opinión se dice también creencia, esto es, una convicción acerca de algo que no puede ser conocido, que no es conocimiento o ciencia porque no es demostrable, que no tiene el rango de un saber verdadero, porque, insiste Locke, es algo «supuesto», una suposición mental por la que se cree que es así, a modo de persuasión, no de certeza. LOCKE, *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 41; y *A fourth letter concerning toleration*, *passim*. Véase Nicholas JOLLEY, *Toleration and understanding in Locke*, Oxford, Oxford University Press, 2016, cap. 4; y Richard VERNON, *The career of toleration. John Locke, Jonas Proast, and after*, Montreal & Kingston-Londres-Buffalo, McGill Queen's University Press, 1997, cap. 1.

(37) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., págs. 6-7.

(38) *Ibid.*, pág. 44: *there is no Judge upon earth between the supreme magistrate and the people.*

(39) LOCKE, *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 153: la religión natural, cuyos deberes todos los hombres aceptan y ha sido siempre el culto agradable a los dioses, consiste en «la piedad y la virtud, las manos limpias y un corazón puro» sin infringir la ley natural, es decir, «una vida buena» es lo que complace a la deidad.

acepte que su esencia es la tolerancia, contribuirán todas al bien del Estado (40).

El principio de la autonomía de los poderes

Tenemos pues que, en esta materia, Locke considera varios sujetos que disputan el mundo espiritual de las religiones y tienen su rol en la tolerancia, porque están dotados de poderes de diversa índole. Para empezar, el sujeto principal es el individuo, cada individuo, desde que las convicciones religiosas son suyas y no dependen de nadie más. Locke lo dice reiteradamente: en materia de creencia, no estamos obligados a seguir el parecer de otros hombres sino únicamente el nuestro. «Por lo tanto, en definitiva, nadie, ni las personas individuales, ni las iglesias, ni siquiera los Estados, tienen un justo título para invadir los derechos civiles y los bienes terrenales de los demás so pretexto de la religión» (41). Ni aduciendo el bien espiritual ajeno, ni afirmando un interés social superior, puede ninguna autoridad entrometerse en las cuestiones de conciencia de un individuo.

De la autonomía individual en este campo se desprenden dos instituciones capitales. La más importante es la libertad de conciencia: afirma Locke que «la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre, que por igual pertenece a los que disienten como a ellos mismos, y [por el cual] a nadie debería obligársele en materia de religión por la ley ni por la fuerza» (42). Además, la autonomía religiosa de los individuos los convierte en guardianes y maestros de sus creencias religiosas, lo que importa estipular que en tales asuntos no hay más que la autoridad de cada cual para juzgar sobre qué creer, cómo creer, cuándo creerlo y hacerlo, etc. Entonces, nada de papas, teólogos, catecismos, concilios u ortodoxias que no sean las que individuo acepta porque cree. Los dogmas protestantes, no obstante

(40) «La religión sólo es una esfera significativa de la experiencia humana en la medida en que los individuos abrazan externamente formas de vida religiosa que reflejan auténticamente sus genuinas creencias interiores», como afirma BEINER, *Civil religion*, cit., pág. 151.

(41) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 20.

(42) *Ibid.*, págs. 47-48.

liberados de la *sola scriptura* (43), engarzan perfectamente: libre interpretación (44), voluntaria asociación en iglesias, definición de las propias creencias o credos, etc.

El segundo sujeto de la tolerancia religiosa son los poderes temporales que históricamente han pretendido ejercer potestad sobre las conciencias, derramando persecuciones y muertes; sujeto plural que se desdobra en las iglesias y la potestad civil. A ambos –pero de manera principal a las autoridades eclesiásticas– les imputa el querer erigir la sociedad sobre opiniones religiosas y recurrir para ello a las armas, como si el dominio secular estuviese fundado en la gracia (45). Locke da a entender que lo temporal goza de autonomía en tanto que la religión no acuerda título alguno a la intervención en el negocio mundano.

De modo tal que el mayor beneficiario de la autonomía de lo temporal es el Estado: éste, en una sociedad bien establecida, no puede intervenir en el ámbito de la conciencia individual, y las autoridades eclesiásticas dejarán de inmiscuirse en todo lo relativo a la seguridad pública y bienestar social. En consecuencia, la única barrera infranqueable al Estado es la potestad individual de regir la propia conciencia; en los demás goza de autonomía dispositiva.

La separación de iglesias y Estado (46), que se sigue de la autonomía de los poderes temporales, redundará además en un aparente provecho de las instituciones eclesiásticas: el divorcio

(43) Locke adhiere a una fe fundada en las Escrituras libremente interpretadas, pero su creencia no es obstáculo a otras creencias basadas en otros libros o en nada. Cfr. *ibid.*, págs. 56-57.

(44) Tesis temprana de Locke en su ensayo sobre la infalibilidad de 1660; cfr. John C. BIDDLE, «John Locke's Essay on Infallibility: introduction, text, and translation», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 19, núm. 2 (1977), págs. 301-327.

(45) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 20: el poder que dice estar fundado en la gracia hace imposibles la paz y la seguridad. Y la seguridad, entendida como preservación de la vida de los ciudadanos y del Estado, es el fin de la convivencia, según dice en *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 212. El hecho de que el poder secular carezca de un fundamento y de un fin religiosos, autoriza la tesis de la incompetencia del Estado en tal materia y concede a los individuos *a right to toleration*. LOCKE, *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 209.

(46) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 21.

de trono y altar conlleva la independencia de las iglesias que no se subordinan, en principio, al magistrado (47). Si las iglesias son asociaciones voluntarias de hombres que cuidan cada uno de sus almas, se sigue por lógica que no hay religión oficial, pública o estatal, como en el modelo anglicano u holandés. En religión no hay más autoridad que el individuo, lo que sepulta toda pretensión de un Estado cristiano. La salvación del alma nada tiene que ver con algo como la Cristiandad, pues Cristo no asoció sus enseñanzas a una forma de gobierno ni instituyó una república o Estado (48).

3. La constitución política de la tolerancia religiosa

La armonía de las autonomías separadas

Del esquema de sujetos autónomos, claros y distintos, nace una estructura política de la tolerancia en la que las potestades y las responsabilidades están, clara y distintamente, separadas y distribuidas. El principio es el de la libertad: «Libertad absoluta, justa y verdadera libertad, libertad igual e imparcial, es lo que se necesita» (49). El cuadro ideado por Locke es el siguiente (50):

a) Como todo hombre está obligado a seguir su propia conciencia en cuestiones de fe, se sobreentiende que los individuos deben respetar, tolerar, las convicciones religiosas

(47) Sobre la eclesiología lockeana véase, además del citado artículo de PERRY, a Manfred SVENSSON, «Locke, toleration, and the Church», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* (Munich), vol. 15 (2016), págs. 47-66.

(48) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 38.

(49) *Ibid.*, pág. 4. Según CRANSTON, «John Locke and the case for toleration», *loc. cit.*, pág. 110, esta idea no es de Locke, sino de su traductor al inglés, William Popple. Manfred SVENSSON, «Conciencia moral y libertad de conciencia en Locke», *Ideas y Valores* (Bogotá), vol. XL, núm. 146 (2011), págs. 159-160, advierte que este pasaje no existe en la versión latina y se debe a Popple, un sociniano. Sin embargo, según ASHCRAFT, *Revolutionary politics and Locke's*, cit., págs. 498-499, nota, y también MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, cit., pág. 538, nota, Locke tuvo la ocasión de revisar la traducción y no la corrigió. Sea como fuere, Locke no está muy alejado de esta tesis de una amplia libertad de conciencia, aunque la afirme principalmente para las sectas protestantes disidentes de la iglesia anglicana.

(50) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., págs. 16 y sigs.

que los demás se han forjado (51). No hay más autoridad religiosa, incluso en las iglesias, que la de los individuos pues la conciencia no es coercible (52). Es lo que llama libertad eclesiástica (53), libertad de la conciencia respecto de las autoridades de las iglesias.

b) Enseguida, las iglesias –que, en tanto verdaderas, son tolerantes (54)– deben practicar la tolerancia en diferentes niveles: para comenzar, con sus propios miembros, salvo que con obstinación violen las reglas de la sociedad religiosa; después, con las otras iglesias, pues civilmente no puede reconocerse una ortodoxia y todas son asociaciones privadas; luego, de los eclesiásticos u otras dignidades respecto de los hombres que no son de su iglesia.

(51) George KATEB, «Locke and the political origins of secularism», *Social Research* (Nueva York), vol. 76, núm. 4 (2009), pág. 1022, dice bien que la conciencia en la *Epístola* se reduce a la convicción de lo que uno cree correcto porque ha hecho el esfuerzo de alcanzar la corrección en materias inciertas y disputadas. «La subjetividad de cualquiera persona sincera está más próxima a Dios que cualquier dogma uniforme prescripto». Véase lo dicho *supra*, nota 36.

(52) WINDSTRUP, «Freedom and authority: the ancient faith of Locke's *Letter on Toleration*», *loc. cit.*, pág. 249, remata el tema: «La tolerancia encuentra su verdadera base no en la suposición ni en el rechazo de una religión verdadera, sino en la intuición práctica de que ninguno puede negar el igual derecho de suponer la verdad de sus propias creencias. Locke basa su caso en el evidente absurdo de cualquier búsqueda *pública* de una verdadera revelación. La tolerancia, como todo principio político lockeano, está fundada en la resignación a un hecho: la ubicua subjetividad de las voluntades humanas».

(53) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 15, «ecclesiastical liberty», de la que los hombres están dotados por naturaleza: «Men, therefore, constituted in this Liberty» (*ibid.*, pág. 29). Véase Christopher NADON, «The secular basis of the separation of church and State: Hobbes, Locke, Montesquieu, and Tocqueville», *Perspectives on Political Science* (Londres), vol. 43, núm. 1 (2014), págs. 24-26. Por el contrario, Elissa B. ALZATE, *Religious liberty in a Lockean society*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2017, cap. 2, págs. 29 y sigs., entiende que para Locke la religión es vínculo constitutivo de la ciudadanía y que la sociedad civil lockeana es religiosa, con lo cual rechaza la tesis de la secularización. Tesis similar sostiene Elizabeth A. PRITCHARD, *Religion in public, Locke's political theology*, Stanford, Stanford University Press, 2014. Sin embargo, tal como ha visto Timothy STANTON, «Locke and the politics and theology of toleration», *Political Studies* (Londres), vol. 54 (2006), pág. 90, del fundamento puramente secular del gobierno no se puede dudar en la filosofía de Locke, ya que las iglesias son igualmente seculares.

(54) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., págs. 5 y 15.

c) Finalmente, la obligación de la tolerancia recae sobre el magistrado político. En primer término la institución humana debe reconocer que no le corresponde el cuidado de las almas, garantizar ese derecho a los individuos y no establecer, por consiguiente, una religión pública o protegida. El magistrado no puede prescribir sobre religión por sí (en razón de su autoridad) ni por otro (por la autoridad que reconozca a una iglesia de la que es creyente).

En segundo lugar debe tolerar las sociedades religiosas: no inmiscuyéndose en las ceremonias y actos de culto que, por ser indiferentes –ya por disposición divina, ya por humana costumbre–, no son de su competencia (55); tolerancia de las iglesias que se proyecta en beneficio de sus miembros, pues el Estado no puede imponer sanciones que los priven de sus terrenas ventajas, de sus derechos. Tampoco puede el magistrado censurar las doctrinas religiosas, que Locke llama opiniones especulativas y artículos de fe, que incluyen la profesión de ellas en el seno de la iglesia; regla que, en principio, se aplica también a las opiniones prácticas, como se verá. Finalmente, la tolerancia civil de las iglesias encierra la libertad de reunión para los actos de culto y las celebraciones, que son parte de la libertad de conciencia.

La porosidad del edificio

La fría lógica de la técnica de la racionalización –en la que consiste el arte de la separación– le ha permitido a Locke diseñar en el papel el edificio de la tolerancia religiosa reordenando elementos que estaban en escritos anteriores, de los que difiere solamente en dos aspectos: una más fina operación de separación y una redistribución subsiguiente de cargas y competencias en cuanto a las adíforas. El diseño, genialmente racional, comienza a naufragar una vez trasladado al suelo de lo concreto y real.

(55) *Ibid.*, pág. 33: «Así como el magistrado no tiene poder para imponer por sus leyes el uso de ningunos ritos y ceremonias en ninguna iglesia, tampoco tiene poder alguno para prohibir el uso de aquellos ritos y ceremonias que ya están recibidos, aprobados y practicados por cualquier iglesia, porque, si lo hiciera, destruiría la iglesia misma».

En efecto, si lo natural/temporal y lo sobrenatural/espiritual no guardan relación a nivel de la ideología, los hechos prueban lo contrario y se vuelve problemático conservar el principio irrestricto de la autoridad individual en religión. Si el método de Locke fuera exclusiva o prioritariamente espiritual o religioso, este recinto debería ser preservado a toda costa de la intromisión del Estado. Pero no es así.

Por supuesto que no nos referimos solamente a la negación de la tolerancia a los católicos, injustificada a juicio de los críticos. Existen varios puntos de conflicto en la práctica, de interferencias en los ámbitos separados que la teoría, al no percibirlos en una primera racionalización, debe rectificar.

¿Cómo resuelve Locke los problemas de esas zonas grises? (56) Lo hace fijando otra regla, en principio válida para las materias indiferentes pero que en otros momentos generaliza, esto es: atender al bien público y a la utilidad de la comunidad, que es la norma de la legislación (57), y en virtud de la cual el Estado puede prohibir atrocidades en las religiones, como el socorrido ejemplo del sacrificio de un becerro. ¿Quién tiene poder para determinar lo atroz, lo violento, lo inaceptable en los ritos? Para Locke, el magistrado civil, cuyo brazo se extiende a todo aquello que considere el bienestar común del pueblo (58) y en consecuencia es el único autorizado a prohibir en las iglesias lo que sea contrario a ese propósito. Cualquier gobierno, sea o no legítimo, tiene el cometido de extirpar de las iglesias las prédicas sediciosas (59).

En cuanto a las ideas especulativas y las prácticas, la regla es invariable: como la religión se detiene en el umbral de las cosas exteriores y de los intereses sociales, el Estado

(56) Véase PERRY, «Locke's accidental church», *loc. cit.*, págs. 278 y sigs.; y CREPPELL, «Locke on toleration», *loc. cit.*, págs. 226 y ss., quien alcanza otra conclusión.

(57) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 30.

(58) *Ibid.*, pág. 34.

(59) *Ibid.*, pág. 51. Dice KATEB, «Locke and the political origins of secularism», *loc. cit.*, pág. 1024 y sigs., que estos pasajes de la *Epístola* prueban que Locke cree que la moral es superior a la religión. En realidad, parecen probar la indisputable superioridad de la autoridad estatal que pone en vigor la moral, que es la moral que interesa al Estado, como se verá de inmediato.

tiene competencia en la fijación de cuáles opiniones son lesivas de la paz pública y cuáles no. Locke recuerda que todo lo relativo a la defensa de los bienes temporales los individuos lo han delegado al magistrado secular mediante el pacto que constituye la sociedad civil (60). Puede, entonces, adoptar disposiciones que vayan contra el juicio particular de los creyentes y éstos no quedarán eximidos de obedecerlo, porque la obediencia en tales asuntos es absoluta, salvo cuando constituya una afrenta a la conciencia de los individuos. De aquí resulta que la idolatría no puede ser prohibida a menos que atente contra el bien público; y lo mismo la herejía: son opiniones toleradas en tanto no vayan contra la utilidad común (61).

Afinando el lápiz, Locke enuncia la regla con más precisión: «ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a aquellas reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado (62)».

Razón «moral» de Estado

El pasaje citado encierra más de lo que parece. Quienes se atienen al texto en su literalidad, ven en él un principio que apunta a fundar las exclusiones de la tolerancia, que son las que siguen en el texto lockeano: los católicos, de un lado, porque obedecen a un príncipe del extranjero; y los ateos, del otro, porque quien niega la existencia de Dios está dispuesto a toda forma de disolución. En ambos supuestos –unos por traidores, otros por disolutos– el argumento es estrictamente político pues unos y otros –en la mente de Locke– atentan contra la conservación de la república. Sí, es así; pero Locke alude también a las «reglas morales». Esto requiere de una explicación.

(60) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., págs. 42-43.

(61) Ha señalado Adam WOLFSON, «Two theories of toleration: Locke versus Mill», *Perspectives on Political Science* (Londres), vol. 25, núm. 4 (1996), pág. 195, que Locke no garantiza la tolerancia de las religiones de cabo a rabo, sólo lo hace a las opiniones o doctrinas especulativas, pues las prácticas caen en la competencia del Estado.

(62) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 45.

En la *Carta* Locke no ha descubierto un mundo moral diferente de la conciencia individual, de modo que no podría haber conflicto moral que no resolvieran los individuos en seguimiento de sus creencias; y en el caso aquí en examen sostiene la existencia de una moral que custodia el Estado. Como la moral religiosa la guarda el individuo mismo –pues las iglesias son contingentes, accidentales (63)–, se trata, no hay duda, de una moral pública o social (64) que el Estado impone, provenga ya de un acuerdo de las conciencias particulares, ya de las costumbres sociales, ya de las normas estatales. Con independencia del origen de la regla moral, la medida de lo permitido y lo prohibido no puede ser fijada por las iglesias sino sólo por la autoridad secular, como se desprende del ejemplo del sacrificio del carnero.

De ahí se sigue que se trata de la moral regulada por el Estado y que la regulación estatal podrá variar conforme se alteren las necesidades de la nación (65). Zagorin (66) cree que se trata de un gran principio de tolerancia, pero

(63) PERRY, «Locke's accidental church», *loc. cit.*, págs. 279-280, 287-286. Afirmar la accidentalidad de la iglesia significa que no existe como tal, como iglesia. La referencia es al influyente artículo de William T. CAVANAUGH, «A fire strong enough to consume the house»: the wars of religion and the rise of the State», *Modern Theology* (Hoboken), vol. 11, núm. 4 (1995), págs. 397-420.

(64) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 41: hay una fuente de la moral que es la conciencia del individuo (*the inward court*) y otra que corresponde a la jurisdicción civil o social (*the outward court*).

(65) MCCLURE, «Difference, diversity, and the limits of toleration», *loc. cit.*, pág. 379; DUNN, «The claim of freedom of conscience», *loc. cit.*, págs. 111-113. En contra, CRANSTON, «John Locke and the case for toleration», *loc. cit.*, pág. 119, quien atribuye importante papel a la iglesia anglicana y aduce el temor de Locke que el Estado fuera la única fuente de autoridad. Ambos extremos deben ser puestos en duda a la luz del trabajo de Mark GOLDIE, «John Locke and Anglican royalism», *Political Studies* (Londres), vol. 31, núm. 1 (1983), págs. 61-85.

(66) Perez ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2003, pág. 263. Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs* (2003), versión en inglés: *Toleration in conflict: past and present*, Nueva York, Cambridge University Press, 2013, pág. 222, tampoco objeta el método lockeano: los límites de la tolerancia –dice– no pueden ser establecidos por la religión, sólo pueden ser justificados «en base a los principios políticos normativos de la forma de gobierno».

no advierte la inversión paradójica de la regla (67). La resolución de la dicotomía lockeana es abiertamente contradictoria: si de lo que se trata es de preservar la religión por su valor trascendente, la norma de lo permitido y de lo prohibido debería ser provista por ella; de lo contrario queda en manos del Estado. En el fondo no se trata de defender la religión, como hemos dicho, sino de conservar la paz pública, la razón de Estado.

El Estado no sólo discierne acerca de aspectos que son propios de la religión sino que también tiene autoridad para fijar las pautas morales aceptables y/o prohibidas. Entonces, la moral se vuelve compulsiva de acuerdo a las prescripciones del Estado, pues al haberse privatizado la fe, sólo queda una potestad, la estatal. El Estado establece lo moral como campo propio y contra su autoridad, que tiende siempre al bien de la sociedad civil, no hay conciencia que valga (68). La tolerancia en Locke lleva a establecer como exigencia el acomodarse a los fines del Estado, a la conservación de la paz en el Estado (69). No es sino un modo de consagrar una religión civil que rinde culto a la tolerancia religiosa, remedo secularizado de la Cristiandad, una cristiandad liberal de virtudes burguesas (70).

Debe insistirse en la paradoja lockeana pues su teoría produce un efecto inverso al querido, pues si pretendía –como al comienzo parecía– fortalecer la religión verdadera, acabó reforzando el poder del gobierno secular (71), contra las conciencias, contra las iglesias, contra la religión y contra la ley

(67) Que sí ha visto Wendy BROWN, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pág. 32.

(68) Según LOCKE, *A Letter concerning toleration*, cit., pág. 43, el juicio privado de las personas no invalida ni dispensa de las obligaciones impuestas por la ley.

(69) Christopher NADON, «Absolutism and the separation of church and State in Locke's *Letter concerning toleration*», *Perspectives on Political Science* (Londres), vol. 35, núm. 2 (2006), pág. 98.

(70) Cfr. WINDSTRUP, «Freedom and authority», *loc. cit.*, págs. 254 y sigs.

(71) «Locke escribe como quien tiene derecho a escrutar todas las religiones desde una perspectiva moral racional y cuyo cuidado se confía a la cordura del Estado y de toda la sociedad», afirma KATEB, «Locke and the political origins of secularism», *loc. cit.*, pág. 1017.

natural. Una cosa es que Locke haya querido defender la esfera de la moral y la religiosidad personales y otra cosa es cómo lo hizo, para lo que hay que examinar los argumentos que acaban pesando más en su discurso y las consecuencias que se derivan de ellos (72). Lo que Perry llama el test de la tolerancia –aquello que la ley declara libre para la vida ordinaria, las iglesias pueden practicarlo en libertad (73)– hace que las prohibiciones sean más gravitantes que las permisiones (74).

El mismo inconveniente de la tolerancia bayleana se reproduce en Locke, inconveniente que resulta de la idea protestante de la conciencia libre y que lleva a la ley de la conservación del Estado como constitutiva de la propia libertad individual. Ergo, la misma solución spinoziana con matices. En verdad, las cartas sobre la tolerancia no son obra de teología o ciencia religiosa o moral; lo son de teoría política porque claramente Locke se interesa más por la paz del Estado que por la verdad que salva (75).

4. Cuestiones discutidas

¿Tolerancia evangélica?

Se ha dicho que el criterio evangélico de la tolerancia lockeana viene claramente precisado en la *Carta* porque

(72) De alguna manera es lo afirmado por Ingrid Creppell: «Para defender la tolerancia, Locke desarrolló una visión del mundo como demarcado. A través del enlace entre esferas separadas, trataba de lograr dos cosas a la vez: construir un reino de la libertad pero también mantener a raya el irracional, anárquico potencial de la interacción humana». CREPELL, «Locke on toleration», *loc. cit.*, pág. 204.

(73) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 51.

(74) PERRY, «Locke's accidental church», *loc. cit.*, págs. 280 y ss. «Para que el test funcione debe ser posible traducir lo teológico en lo no-teológico. En el caso de comportamientos exteriores, esto es por lo menos muy poco viable. Traducir una acción teológica en una acción no teológica comporta simplemente considerar una acción separada de su intención» (*ibid.*, pág. 282).

(75) Esta visión de la política como poder delata una creencia esencial de Locke. En tal sentido escribe WINDSTRUP, «Freedom and authority», *loc. cit.*, pág. 260, que Locke «entiende la vida política como la consecuencia inmediata de solamente una cosa: la idiosincrática anarquía de los innumerables deseos [humanos]. Esta realidad es anterior a todas las otras manifestaciones de la política, inclusive de la ciencia de los derechos naturales de Locke».

no prohíbe sino aprueba la prédica para la conversión religiosa (76). Pero la afirmación suscita algunas inquietudes, por ejemplo: de la conversión de quiénes se trata, ¿será la de los excluidos de la tolerancia?; y de la conversión a qué religión se habla, ¿a cualquiera de los credos admitidos o tolerados? Habiendo muchas dudas con respecto a la religión de Locke (77), ¿es posible que haya una conversión a religiones que no se basan en el Evangelio, como los musulmanes? Ni ésta ni la de los judíos –al igual que otras orientales– son religiones razonablemente cristianas al menos como Locke la describe en su *Razonabilidad del cristianismo*. Tampoco son evangélicas.

Es imposible que haya una tolerancia «cristiana» omitiendo a Cristo o una tolerancia «evangélica» sin apelación a los

(76) Teresa M. BEJAN, «Evangelical toleration», *The Journal of Politics* (Chicago), vol. 74, núm. 4 (2015), págs. 1103-1114. La tesis de la autora se basa en un pasaje de *A letter concerning toleration*, cit., pág. 50, donde Locke dice no excluir las exhortaciones y argumentos para ayudar al prójimo a salvar su alma.

(77) Mucho se ha escrito sobre el latitudinarismo de Locke; véase el clásico de John MARSHALL, «Locke, Socinianism, “Socinianism”, and unitarianism», en M. A. STEWART (ed.), *English philosophy in the age of Locke*, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 111-182; y ahora Joan Severo CHUMBITA, «La relación entre latitudinarismo, escepticismo, tolerancia y protestantismo en la obra de John Locke», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* (Málaga), vol. XXI, núm.1 (2016), págs. 63-78. La afirmación de BEJAN, «Evangelical toleration», *loc. cit.*, pág. 1110, parece poco aceptable: «A pesar de su considerable heterodoxia, Locke siguió siendo durante su vida un miembro en contacto con la Iglesia de Inglaterra. Lo que no fue simplemente un accidente curioso de su biografía; refleja una actitud y una comprensión más profundas de lo que la tolerancia requiere como una práctica de individuos que coexisten en condiciones de profunda diversidad». A la luz de sus tendencias religiosas, poco debe creerse de su adhesión a la iglesia de Inglaterra, como sostiene en su debate con Jonas Proast. Antes bien, asiste razón a Julio ALVEAR TÉLLEZ, «John Locke y la libertad religiosa: ¿padre del liberalismo o apologeta de la intolerancia?», *Ars Boni et Aequi* (Santiago de Chile), núm. 4 (2008), pág. 149, cuando dice que el de Locke es «un cristianismo *genérico* carente de dogma y de culto» que remata en «un humanitarismo sentimental y ecuménico». En tal sentido, ha demostrado STANTON, «Locke and the politics and theology of toleration», *loc. cit.*, págs. 95 y sigs., que la teología natural lockeana, al rechazar varios dogmas cristianos (como el pecado original o la divinidad de Jesucristo), se acomoda a su teoría de la tolerancia, a la que de evangélica, a esta altura, nada le queda.

Evangelios. ¿Cómo puede entonces ser llamada evangélica la tolerancia de Locke? No viene al caso el que Locke crea en la caridad o el amor al prójimo como un deber que conlleva su conversión, pues la cuestión está en otro lado: ¿qué religión es la que salva el alma?, ¿será suficiente a ese propósito un credo elemental que afirma un Dios que premia y castiga o un Jesús que no se sabe si es Dios? Más todavía: podemos hasta dudar que la religión tenga valor alguno para Locke, pues el más importante negocio humano –para él, la salvación del alma– se sostiene en un Dios incognoscible (como afirmó en el *Ensayo sobre el entendimiento*) y en la indiferencia de las prácticas de culto y devoción (según la doctrina de la *Epístola*) (78).

¿Es la libertad de religión un derecho natural?

Algunos autores creen que el genio de Locke radica en haber defendido «los derechos naturales de la conciencia» siempre que estuvieran «en consonancia con la sociedad civil», como alega Martin Fitzpatrick (79). Ahora bien, en el *Ensayo sobre la tolerancia*, al igual que en la primera *Epístola*, no hay referencia sino rara vez a los derechos naturales, según observa entre otros Zagorin (80). En verdad, Locke solamente habla de derechos naturales en la *Epístola* en dos ocasiones: respecto de la libertad de conciencia (81) y también, de modo general, para todos los derechos individuales (82).

(78) Fina conclusión de KATEB, «Locke and the political origins of secularism», *loc. cit.*, pág. 1023.

(79) Martin FITZPATRICK, «Toleration and the enlightenment movement», en Ole Peter GRELL y Roy PORTER (ed.), *Toleration in enlightenment Europe*, Nueva York, Cambridge University Press, 2000, pág. 38. Véase Richard ASHCRAFT, «Locke and the problem of toleration», en Hans ERICH BÖDEKER, Clorinda DONATO y Peter HANNS REILL (eds.), *Discourses of tolerance and intolerance in the European Enlightenment*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press/UCLA Center for Seventeenth- and Eighteenth-Century Studies/William Andrews Clark Memorial Library, 2009, págs. 53-72.

(80) ZAGORIN, *How the idea of religious toleration came to the West*, cit., págs. 255 y 265. Cfr. WINDSTRUP, «Freedom and authority», *loc. cit.*, págs. 244, 252 y sigs.

(81) Véase *supra*, nota 49.

(82) Así, el derecho a la tolerancia que cada hombre posee al salir del estado de naturaleza, LOCKE, *A third letter...*, cit., pág. 212.

Si la libertad de creencia y el libre ejercicio del culto fueran por naturaleza, es decir, derechos naturales, como se pretende, pertenecerían al hombre o en su constitución moral o en el estado de naturaleza. Locke no asigna a ninguno de estos dos argumentos el fundamento de esas libertades (83). Para él no pareciera ser un derecho natural porque expresamente excluye a muchos de su goce, a más de sujetarlo al control exterior del gobierno. En todo caso, si algo hay de natural en estos derechos, es la libertad de conciencia, pues cada uno en su interior puede creer lo que quiera, como ya había sostenido Spinoza. En Locke, esa libertad podría quedar abarcada bajo el concepto de «propiedad» que desarrolla en el segundo de los *Tratados* sobre el gobierno civil, pero ya sabemos que ésta sólo puede limitarse con el consentimiento de los propietarios.

Rebuscando los argumentos, podría ser la libertad religiosa un derecho natural en la medida que Locke da una explicación política de los derechos naturales, como en el *Segundo Tratado*, es decir: si bien lo natural se desnaturaliza en provecho de lo convencional, permanece el concepto de unos derechos naturales en la sociedad civil desnaturada como legitimación del individualismo. Sin embargo, traer a colación la doctrina del *Segundo Tratado* para leer la *Epístola*, siendo un lugar común, no parece que sea, en el fondo, la mejor interpretación no sólo porque en esta obra política no existe esa libre conciencia como derecho natural –salvo por extensión hermenéutica de la propiedad, como dijimos–, sino fundamentalmente porque en la *Epístola* el interés no es la libertad individual sino la paz social.

El fundamento de la tolerancia en Locke no es principalmente teológico ni metafísico sino político; y si se declara que la libertad de religión es por naturaleza es para inscribirla en este cuadro de conservación del Estado por la paz social que la tolerancia religiosa traería. George Windstrup (84) –no muy citado por lo general– lo ha percibido con finura: «El sentido de su argumento es que la política debe proceder

(83) Al contrario, LOCKE, *A second letter...*, cit., pág. 130, y *A third letter...*, cit., pág. 345, afirma la igualdad de la profesión religiosa ante la ley. De aquí podría colegirse que es un derecho derivado de la igualdad natural.

(84) WINDSTRUP, «Freedom and authority», *loc. cit.*, pág. 253.

de aquellas cosas que casi todo el mundo puede reconocer como valiosas. Los derechos naturales, cualesquiera que sean, representan las semejanzas más irreductibles entre los hombres. La tolerancia de las opiniones religiosas especulativas, por el contrario, se recomienda por la imposibilidad de que ellos estén siempre de acuerdo sobre las exigencias de la fe. Su valor depende de su utilidad en la obtención de los bienes que no son evidentemente especulativos. Aunque la libertad religiosa no es por naturaleza un derecho, ayuda a asegurar los derechos naturales». De ahí que Locke imponga límites a la libertad de conciencia, por su subordinación al ethos civil.

No obstante, más allá de las palabras precisas de Locke, está claro que él entiende que el hombre goza de la libertad de elegir su religión desde que no hay ninguna iglesia instituida por Dios (85). Es igual de evidente que respecto de la tolerancia –como en otras cuestiones– los argumentos basados en la ley natural o los derechos naturales son para Locke nada más que eso: argumentos que abonan su preocupación central, la paz civil, la tranquilidad y la conservación del Estado, como paraguas protector de la libertad, que son los extremos a los que responden sus doctrinas (86).

(85) Esto es: la tolerancia para los individuos tiene el mismo estatus que los derechos reconocidos en el *Segundo Tratado*, como concluye WOLFSON, *Persecution or toleration*, cit., pág. 37. Entiende STANTON, «Locke and the politics and theology of toleration», *loc. cit.*, págs. 89 y ss., que la consideración de las iglesias como invenciones humanas conlleva la libertad individual de elegir iglesia y religión.

(86) En su respuesta a Proast en *A third letter...*, Locke usa el argumento de la ley natural pero más bien para determinar y limitar las competencias del gobierno antes que las potestades de los individuos. Cfr. John William TATE, «Locke, toleration and natural law: a reassessment», *European Journal of Political Theory* (Nueva York), vol. 16, núm. 1 (2017), págs. 109-121. Tate continúa en este artículo la tesis que sostuvo en uno anterior, «Dividing Locke from God: the limits of the theology in Locke's political philosophy», *Philosophy and Social Criticism* (Thousand Oaks), vol. 39, núm. 2 (2013), págs. 133-164, y en su último libro *Liberty, toleration and equality*, cit., esto es, reducir la validación teológica de la filosofía política en Locke. Sin embargo, en nuestro caso no se trata de restar toda importancia al argumento teológico en el que se apoya la tolerancia lockeana; sí, en cambio, de limitar el planteo de derecho natural que aquí nos ocupa. Al respecto, véase SVENSSON, «Locke, toleration, and the Church», *loc. cit.*; y Micah SCHWARTZMAN, «The relevance of Locke's religious arguments for toleration», *Political Theory* (Princeton), vol. 33, núm. 5 (2005), págs. 678-705.

Principio teológico o principio político de la tolerancia

Es indispensable insistir en nuestra interpretación. Según Jonathan Israel, la tolerancia para Locke es inherente a la teología. En efecto, la religión obra la salvación del alma, de modo que Locke afirma que los deberes para con Dios son los primeros y condena a los ateos a la intolerancia porque no creer en Dios todo lo disuelve (87). Para Owen, la explicación de las causas de la tolerancia de la *Epístola* debe encontrarse en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, en el que Locke cuestiona la teología tradicional para desembocar en una teología radical (natural) que entiende como no cognoscibles o inciertas las últimas cuestiones teológicas sobrenaturales (88).

No desconocemos ni una ni otra razón, que tienen su lugar el sistema lockeano de la tolerancia religiosa. Sin embargo, creemos ya probado que el principio determinante en Locke es político, dada la indiferencia de lo que se cree o no se cree (89) siempre que no altere el orden público.

(87) Jonathan I. ISRAEL, «Spinoza, Locke and the enlightenment battle for toleration», en GRELL y PORTER, *Toleration in Enlightenment Europe*, cit., pág. 102-113. Véase la literatura indicada en la nota anterior. Respecto de esta cuestión debe observarse cierta confusión entre los polemistas, pues suele identificarse «teológico» con «cristiano» o «escriturístico», lo que es inexacto científicamente, tan impreciso como aducir que «político» significa «antirreligioso», lo que hace que esta discusión se vuelva, por momentos, tortuosa por equívoca.

(88) J. Judd OWEN, «Locke's case for religious toleration: its neglected foundation in the *Essay concerning human understanding*», *The Journal of Politics* (Chicago), vol. 69, núm. 1 (2007), págs. 156-168. Como dice el título del trabajo de Owen, tampoco en el *Ensayo* hay una respuesta de la teología a la tolerancia, de donde su conclusión viene a ser un acierto: la tolerancia sustituye a la teología: «*The question of true theology is replaced by toleration*» (pág. 167). Remitimos a lo dicho *supra*, nota 36.

(89) LOCKE, *A third letter concerning toleration*, cit., pág. 144, insiste que no tenemos propiamente conocimiento de las verdades de salvación. No se trata, como entiende WALDRON, «Locke: toleration and the rationality of persecution», *loc. cit.*, pág. 71, de un escepticismo en cuanto a los gobernantes que no alcanza a la religión misma; o como cree David C. SNYDER, «John Locke and the freedom of belief», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 30, núm. 2 (1988), págs. 227-243, de asuntos sobre los que los hombres no podemos decidir. Pues aunque Locke acepte la existencia de una religión verdadera, los individuos en general –según él– no están en condiciones de discernir la verdad de la falsedad

Hay que recordar, además, que lo que salva es la religión no la tolerancia; en todo caso, la tolerancia salva al Estado. Y si, como afirma Perry, la tolerancia lockeana se funda en su eclesiología, habrá que decir lo mismo: la teología de la iglesia en Locke está compuesta a medida del Estado. Por lo que, de decirse teológico el argumento, lo sería de una teología invertida, que va de la política o de la sociedad a la religión y no de ésta a aquéllas (90).

Una posición intermedia parece ser la de Ian Hunter (91), para quien la idea de la tolerancia en Locke no es producto de sus principios filosóficos sino una decisión pragmática frente al Estado confesional anglicano que encuentra respaldo en la teología racional, en la concepción teológica naturalista de las iglesias como asociaciones privadas y en la doctrina de los derechos naturales anteriores al Estado. Aquí se vislumbra ya el argumento pragmático, pues cuando Hunter pone el ejemplo del bautismo y otras prácticas rituales de las iglesias, éstas quedan fuera de la autoridad de los magistrados, es decir, caen en el campo de las cuestiones indiferentes, salvo que perjudiquen el orden

(*A second letter...*, cit., pág. 78); luego convierte lo fáctico en norma de juicio moral y político. De donde nace un fundamento claro para la tolerancia: el escepticismo que le imputara Proast y que lleva a un relativismo sociológico, pues no podemos decidir qué sea verdadero en un contexto de plurales creencias. Cfr., acerca del escepticismo lockeano, entre otros, los artículos de Sam BLACK, «Toleration and the skeptical inquirer in Locke», *Canadian Journal of Philosophy* (Calgary), vol. 28, núm. 4 (1998), págs. 473-504; y «Locke and the skeptical argument for toleration», *History of Philosophy Quarterly* (Illinois), vol. 24, núm. 4 (2007), págs. 355-375.

(90) Si la teología política consiste en extraer consecuencias políticas de una concepción religiosa, como enseña Álvaro d'Ors, en Locke no puede hablarse ni siquiera así en cuanto a la tolerancia, pues citar pasajes bíblicos no basta a formar un argumento teológico-político. Al contrario, cabe a Locke lo que d'Ors dice de Peterson: que no hace teología política, porque no trata «de derivar consecuencias políticas de una determinada concepción religiosa, sino, al revés, de corroborar una determinada concepción política con impregnaciones religiosas». Álvaro d'ORS, «Teología política: una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976), pág. 64.

(91) Ian HUNTER, «Libertad religiosa y coacción racional. Thomasius y Locke sobre la tolerancia», en M^a José VILLAVARDE RICO y John Christian LAURSEN (ed.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, pág. 116-136.

público en cuyo caso deberían ser toleradas para evitar la anarquía y la violencia peculiar a las represiones y de la resistencia a ellas.

Lo que Hunter llama argumento pragmático yo lo califico de razón de Estado, basada en la utilidad pública (92), que una vez se esgrime como razones políticas (tal la exclusión de los católicos) (93) y en otras como de teología natural (así la intolerancia del ateísmo); es la razón de Estado la que decide la conveniencia o no de la tolerancia y su extensión, no la libertad de la conciencia individual ni la libertad de religión.

Rainer Forst también asegura que esa teología natural es la que explica los límites a la tolerancia, porque Locke teme que la moral y el Estado queden sin fundamento si no lo tuvieran en Dios –argumento que ya leímos en Cranston–, como resulta del caso de los ateos. Por eso, dice, la libertad que Locke proclama es solamente de religión o culto, no una libertad general de conciencia (94). El razonamiento no convence. Para comenzar, Forst tendría que releer la *Epístola*, porque lo que Locke niega a ateos y católicos es la tolerancia no la libertad de conciencia pura y simple (95).

(92) Cfr. J. B. SCHNEEWIND, «Bayle, Locke, and the concept of toleration», en Mehdi Amin RAZAVI y David AMBUEL (eds.), *Philosophy, religion, and the question of intolerance*, Albany, State University of New York Press, 1997, págs. 3-15. El argumento lockeano se basa en la utilidad pública (pág. 11) de la que juzga el magistrado (pág. 10). En palabras de WOLFSON, «Two theories of toleration: Locke versus Mill», *loc. cit.*, pág. 195, el fin de Locke es la seguridad.

(93) Afirma HUNTER, «Libertad religiosa y coacción racional», *loc. cit.*, pág. 138, que inesperadamente Locke, que ha fundado la tolerancia de las iglesias en la libre búsqueda de la verdad, usa este argumento filosófico teológico «para la obtención de los derechos civiles. De aquí se derivan consecuencias bastante diferentes para restringir la tolerancia en base a una norma secular política e independiente: el mantenimiento de la paz interna y de la seguridad exterior». Con lo cual concluye como nosotros.

(94) FORST, *Toleration in conflict*, cit., pág. 224. Es la tesis de John Dunn al comparar a Locke con Bayle. Ver DUNN, «The claim of freedom of conscience», *loc. cit.*, pág. 111.

(95) MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, cit., pág. 392, afirma que Locke se debate entre el argumento político de prohibir el catolicismo y el religioso de permitir su culto. Pero es evidente que, dentro de la circularidad de los argumentos de Locke, la prohibición del

En un segundo plano –que es el que aquí interesa– Forst devuelve el problema al fundamento protestante de la libertad de conciencia: ésta está ligada a Dios por el delgado hilo de la fe escriturística individual y si quiere seguir siendo fe religiosa debe conservar ese lazo gnóstico-bíblico (96). Por lo mismo, es una fe que se subordina a la razón del individuo, una fe «razonable», una fe que la razón purga hasta diluirla en un mínimo aceptable, para que se acomode a la razón y al Estado, sea tolerada y así deje de inquietar la paz civil (97). Pero en términos protestantes sigue siendo religiosa (98). La conciencia que así se apega a Dios es todavía conciencia religiosa si bien gnóstica.

5. Tolerancia, iglesias y conservación del Estado.

La religión de la tolerancia

El sistema de la tolerancia lockeana no excluye a nadie de la libertad de creer y ejercer el culto que quiera, sea pagano, musulmán o judío, sea ortodoxo, herético o idólatra. Sólo quedan proscriptos los católicos y los ateos, lo que prueba la preponderancia de los criterios políticos sobre los morales y religiosos, pues los papistas –según entonces se decía– tienen una autoridad que no es británica sino romana;

culto a los católicos no encuentra justificación sino en la política. Porque si el hombre debe rendir homenaje a Dios de acuerdo a la persuasión de su conciencia, el catolicismo cabe en ese concepto subjetivista de religión; entonces, ¿debe ser excluido de la tolerancia por aceptar una autoridad que no es la nacional? La cuestión no tiene resolución en el plano religioso: el obedecer al Papa es parte del credo de algunas personas que así rinden a Dios el culto que su conciencia acepta. Luego, se justifica solamente por razón de Estado, desde que el catolicismo es enemigo de Inglaterra.

(96) Con la salvedad, además, que el vínculo de fe y Escrituras es tan tenue en Locke que se diluye, aunque lo haya sostenido en sus últimos años, en los que sometió la Biblia a la purga de su razón.

(97) En palabras de WOLFSON, *Persecution or toleration*, cit., pág. 61, «cultivando la tolerancia teológica, se hace posible una duradera tolerancia cívica, y por la moderación de la exclusividad y el extremismo religiosos, se da seguridad a la religión para el orden liberal».

(98) De aquí que el reproche de Forst o de Dunn no sea aceptable, porque toda la religión verdadera y su culto se subsumen para Locke en esa impresión de la conciencia personal.

y los ateos no tienen autoridad alguna porque carecen de conciencia (99). Con lo cual Locke, variando lo afirmado en los *Tracts*, cree ahora que las creencias religiosas, en principio, se clasifican entre las cosas que no afectan el interés público, aunque fueran erróneas. Si el reino de lo público comporta el uso de la fuerza –pues eso es el poder–, la religión en su contenido de creencia queda fuera del dominio público, lo que lleva, más tarde o más temprano, a la consagración del Estado laico (100).

La autoridad civil no puede castigar las creencias ni ordenar coercitivamente a quien no respeta las normas evangélicas; el método es otro: el magistrado debe perseguir la inmoralidad y las conductas no cristianas pero sin violencia ni coacción (101). Como escribe Locke en la *Segunda epístola*, si los magistrados se oponen a los vicios con seriedad e imparcialidad, y dejan a los hombres librados a sus conciencias en las cuestiones de fe y religión, la verdadera religión se difundirá más ampliamente y será más fructífera en la vida de quienes la profesan (102). Típico razonamiento de un librepensador.

Aun así, la fe verdadera carece de jueces humanos porque nadie goza de la potestad para sentenciar la veracidad de las creencias propias o ajenas; impera entonces un sistema de reciprocidad y de mutua impugnación entre las iglesias. Esto es: privatización de la fe, privatización de las iglesias; la fe es no dogmática, la iglesia no es pú-

(99) MARSHALL, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, cit., pág. 694.

(100) Como ha estudiado Julio, ALVEAR TÉLLEZ, «Tolerancia y Estado laico en el liberalismo de John Locke: un desposorio incómodo», *Actualidad Jurídica* (Santiago de Chile), núm. 20, t. II (2009), págs. 649-674. STANTON, «Locke and the politics and theology of toleration», *loc. cit.*, pág. 87, razona correctamente: «[La] explicación de Locke del Estado secular apoyaba su punto de vista de la tolerancia. Tal explicación, que limita la jurisdicción del Estado exclusivamente al cuidado y la promoción de los bienes terrestres, iba contra cualquier justificación de la autoridad política que incluyera, en sus términos, preocupaciones no sólo seculares sino también espirituales».

(101) Cfr. LOCKE, *A third letter...*, cit., pág. 469.

(102) LOCKE, *A second letter...*, cit., pág. 261. Es el magistrado el custodio de la moral porque las iglesias que quieren gozar de la tolerancia de un gobierno benevolente deben resignar esa autoridad y cederla al Estado, como afirma PERRY, «Locke's accidental church», *loc. cit.*, pág. 285.

blica (103). Según Hunter, «lo que impide que una iglesia pública pueda instituirse como la verdadera fe no es que la religión sea incapaz de verdad racional, sino que nadie puede juzgar cuál de las iglesias públicas es la guardiana de la verdad» (104). Mas, si nadie puede juzgar de la verdad pública es o porque ella no existe o porque existe en privado, en la conciencia individual, variable de persona a persona y por ello contingente, que es la única verdad religiosa a la que se puede aspirar con las herramientas lockeanas. Argumento de sobra para que no exista una confesión pública estatal o, en un retruécano, para que la tolerancia ocupe el altar junto al trono: la verdadera religión es para Locke la religión de la tolerancia (105).

Al despojar a las iglesias del tesoro divino y transferirlo a las falibles conciencias de los individuos, Locke destruye la fe y la convierte en duda racional, que no puede ser despedida por la autoridad eclesiástica y menos aún por la secular. El contenido de la fe y los actos de culto se han subjetivado, no dependen de nada que no sea la conciencia del individuo. Para Locke no hay obligación de adherir a unos artículos de fe como tampoco necesidad de creer en un Dios, salvo quizá cuando se trata de los ateos. Es más, como dirá en la querrela con Jonas Proast (106), no podemos tener un conocimiento cierto del objeto de la fe o las creencias; desde que

(103) JULIO ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 73: «Una vez que no existe la verdad de la fe para el entendimiento humano, todo lo religioso ha de reducirse a la vida privada».

(104) HUNTER, «Libertad religiosa y coacción racional», *loc. cit.*, pág. 133.

(105) Cfr. Jesús Ignacio MARTÍNEZ GARCÍA, «La tolerancia de Locke: una religión de Estado», *Derechos y Libertades* (Madrid), vol. II, núm. 5 (1995), págs. 51-63; y WOLFSON, *Persecution or toleration*, cit., pág. 73.

(106) El ministro anglicano Jonas PROAST replicó en 1690 a Locke en *The argument of the letter concerning toleration briefly consider'd and answer'd*, defendiendo el uso indirecto de la fuerza. Locke contestó el mismo año en *A second letter concerning toleration*, aduciendo que la distinción de un uso directo y otro indirecto de la fuerza era bizarra, porque una fuerza indirecta llevaría por necesidad a la persecución. *A second letter*, cit., pág. 96. Atacó también Locke la tesis de que la religión nacional inglesa fuera la verdadera y que, por ende, estuviese autorizada a ejercer una coerción limitada (*ibid.*, pág. 110).

todo creyente considera a su propia religión como la verdadera, no hay fundamento alguno que permita distinguir entre creer en una religión o creer en la religión verdadera (107). Este argumento –unido al de la no coercibilidad de la conciencia– lleva a una aparente ampliación de la tolerancia, a un cuadro final de gran pluralismo que la tolerancia favorece desde que la diversidad de sectas y credos no altera de por sí la paz pública, porque la causante de las guerras y revoluciones no es la libertad sino la intolerancia (108). La tolerancia se impone como una institución meramente civil.

Del árbol de la fe a la religión del bonsái

La garantía de que sea así está en el arte de la separación: si cada uno de los actores de la sociedad permanece «dentro de sus propias fronteras, uno atendiendo al bienestar terreno de la república, el otro a la salvación de las almas» (109), no habrá discordia entre ellos y podrá la sociedad propagar ese «régimen masivamente coercitivo de laboriosidad y sobriedad» (110). La libertad –que brota de este arte racionalista de seccionar lo vivo– es el clima que hace emerger la planta de la verdadera religión, que el Estado riega y poda como a un *bonsái* (111).

(107) Es Locke quien afirma que no puede encontrarse la salvación en una religión en la que no se cree o en un culto que se detesta, porque Dios quiere un corazón sincero. LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 28; *I cannot be saved by a religion that I distrust, and by a worship that I abhor [...] Faith only, and inward sincerity, are the things that procure acceptance with God*. VIENNE, «John Locke, tolérance et perspective», *loc. cit.*, pág. 85, recurre a este pasaje para demostrar el nominalismo lockeano, pues la forma de la creencia (sinceridad) valida su contenido (verdad).

(108) Lectura plagada de lugares comunes como, por caso, la de Sanford KESSLER, «John Locke's legacy of religious freedom», *Polity* (Chicago), vol. 17, núm. 3 (1985), págs. 484-503; o Anthony G. WILHELM, «Good fences and good neighbors: John Locke's positive doctrine of toleration», *Political Research Quarterly* (Utah), vol. 52, núm. 1, (1999), págs. 145-166.

(109) LOCKE, *A letter concerning toleration*, cit., pág. 54.

(110) MARSHALL, *John Locke. Resistance, religion and responsibility*, cit., pág. 383.

(111) Escribe en su excelente trabajo MARTÍNEZ GARCÍA, «La tolerancia de Locke: una religión de Estado», *loc. cit.*, pág. 52, que «[e]n la perspectiva de Locke las iglesias se han reducido de formato para que todas quepan en el Estado».

6. La tolerancia religiosa como ideología de la razón de Estado

Tras haber estudiado la tolerancia religiosa en el sistema filosófico-político de Locke, Bayle y Spinoza, es preciso alcanzar algunas conclusiones, que es lo que de inmediato proponemos.

La gran mayoría de los autores de la tolerancia religiosa, en el siglo XVII, no pudieron escapar de las circunstancias históricas en las que escribían; en cambio, los tres autores que hemos analizado, cada uno a su modo, intentaron una defensa general de la tolerancia, de corte filosófico y político, incluso teológico, como engranaje de sus sistemas. Es cierto que difieren en ese sistema, pero el resultado en todos los casos es similar pues hay premisas semejantes.

Los tres exhiben un fuerte y cada vez más agresivo anti-catolicismo; no son solamente anti-ultramontanos, pues desprecian la teología católica tanto como la autoridad del Papa. Se trata de un sentimiento recibido de la Reforma y que se fue acentuando en los siglos siguientes, de modo que entrados en el XVIII era universalmente aceptado que liberalismo y fanatismo anti-católico fueran de la mano (112).

Nuestros autores parten de supuestos protestantes, aunque –como señalan ciertos observadores– sea un protestantismo liberal, y lo que en ellos pasa por teología no es más que una degeneración bastarda hecha de ideas vulgares vertidas en continente moderno y racionalista: el hombre es libre por naturaleza y alcanza su realización como tal cuando obra racionalmente, es decir, cuando piensa y se decide por su sola razón (113). Ante tal poder todo otro se rinde, en particular la Iglesia y la Biblia, que siendo de humana factura carecen de autoridad. De aquí se deduce una comprensión

(112) Edward ANDREW, *Conscience and its critics. Protestant conscience, Enlightenment reason, and modern subjectivity*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 2001, pág. 90.

(113) En palabras de Adam SUTCLIFFE, «Enlightenment and exclusion: Judaism and toleration in Spinoza, Locke and Bayle», *Jewish Culture and History* (Londres), vol. 2, núm. 1(1999), pág. 41: «Locke, Bayle y Spinoza comparten ampliamente una visión común del sujeto ético como autónomo, lúcido, analítico y comprometido en alguna forma de fe relativamente mínima y abruptamente circunscrita».

gnóstica de la fe religiosa. Y también política, desde que en la modernidad la religión es vista como una amenaza para el gobierno.

Los tres, en grado diverso, van de un proclamado racionalismo a un escepticismo acentuado tanto en lo especulativo (dogmático) como en lo práctico (moral) que incluso, en Spinoza, remata en el ateísmo o en el panteísmo; en Locke, en un deísmo revestido de arminianismo insípido; o, en Bayle, en un pirronismo mordaz en alabanza de la propia conciencia y del error. Según estas bases subjetivistas, todas las religiones y todos los hombres tienen un «derecho inalienable» a la libertad (filosófica, religiosa, moral, de la conciencia), pues el contenido de la conciencia es la propia subjetividad. En nuestros autores la religión ha perdido el carácter de saber y se la entiende como una conducta interna al individuo que no puede demostrarse sea verdadera o cierta. Sea como fuere, la verdad es expulsada del corazón de la religión y traspasada a la filosofía, pues si la religión tiene algo de verdadera es por coincidir con las verdades de la razón, no por revelación divina, ni por prescripciones eclesásticas o investigaciones teológicas.

Los tres comulgan en esa similar concepción de la fe y la religión heredada de la semilla gnóstica protestante: subjetivista, intimista, racionalista e irracional, moralizada, sin más autoridad que el individuo, ajena a toda tradición eclesástica y apegada a una verdad que es la del propio sujeto; por ende, libre. Los tres convienen en una suerte de doble verdad –la religiosa y la política, la religiosa y la filosófica– que replica en lo gnoseológico las tesis averroístas o del nominalismo escolástico decadente, y en lo dogmático, los dos reinos luteranos o calvinistas; eco, además, de un cartesianismo mal aprendido, quizá.

Pero la privatización de la religión tiene también un resultado político: se la quita a ella y las iglesias de la esfera pública ocupada en exclusiva por el Estado. Los tres escritores conceden al Estado –si bien con extensiones diferentes– el *ius circa sacra*. Hijos de un tiempo revolucionario, por no subordinarse a la Iglesia en materia de fe, no temen dotar al gobernante secular de atributos pontificios secularizados y

de convertir a la religión en una suerte de moral cívica útil al soberano, un engranaje más de su poder absoluto. Hay en ellos grados diversos de erastianismo, como hay también una diferente gradación de la libertad individual de creencias y de la tolerancia religiosa. Pero siempre el soberano irrumpe en la escena y corta aquellas libertades en aras del bien o la paz públicos.

En este sentido, la tesis de Cavanaugh y también la de Morrow (114), entre otros, contribuye a desentrañar las comunes raíces de las cuales beben las libertades religiosas (privadas) y la formación del Estado (público) moderno: el despojo a la Iglesia de su autoridad en materia política temporal, inclusive moral. Es siempre la razón de Estado la que explica una tolerancia a la antigua, como privilegio que él concede, y más tarde una tolerancia a la moderna, como derechos que él reconoce. Mas en los autores que hemos estudiado la tolerancia pasa ya de práctica de la razón de Estado a ideología de la razón de Estado. El Estado, como el rey persa, exhibía ayer a su esposa como joya de la corona y hoy la repudia para buscar la sustituta en su harén.

Todos estos elementos configuran un mundo secularizado en el que se instala la tolerancia religiosa: teología racionalista y naturalista; Dios y las Escrituras reducidos a la razón; religión acomodada a la razón/conciencia individual, y por lo mismo moralizada (piedad, caridad, bonhomía, sinceridad de los sentimientos la definen); emergencia del Estado como autoridad absoluta al que se subordinan las religiones y las iglesias; repudio a la Iglesia Católica en lo espiritual y despojo de su ascendencia en lo temporal; etc.

A los fines de nuestra tesis, los autores racionalistas e ilustrados confirman –unos más enfáticamente que otros– esos dos caracteres espirituales que engendró la Reforma como sellos del nuevo tiempo: la negación de toda autoridad que no sea la de la propia conciencia o pensamiento, y la inexistencia de un orden del ser, de un orden natural, porque el

(114) William T. CAVANAUGH, *The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern Conflict*, Nueva York, Oxford University Press, 2009; Jeffrey L. MORROW, *Three skeptics and the Bible. La Peyrère, Hobbes, Spinoza, and the reception of modern biblical criticism*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.

pensamiento es libre y no está encadenado a nada preexistente a sí mismo. El pensamiento se vuelve partisano (115).

Ya se percibía en Lutero la emergencia de la dicotomía moderna: el individuo y el Estado, la conciencia libre y la regulación pública de las conductas, los derechos del hombre y los poderes del soberano, pero desconectados y en un desequilibrio permanente, por el conflicto que supone la moralidad individual que busca establecerse como ética social, y la moralidad estatal que se impone como regla de conducta individual. Y todo esto en un contexto en el que el bien se ha vuelto una categoría subjetiva, es decir, relativa a cada individuo que lo decide conforme a su razón. Spinoza, Bayle y Locke han tendido los fundamentos de un orden político exclusivamente humano, sin referencia a Dios como su autor ni a la religión como fin supremo del hombre, como no sea –esto último– de un modo subjetivo, relativo y esquivo, gnóstico.

Los tres, no es coincidencia, tienen que ver con las Provincias Unidas: han vivido ahí, han aprendido las ventajas de su tolerancia y de sus instituciones e intérpretes, han extraído bases para sus teorías. En alguna medida, Holanda está en el nacimiento del mundo religioso-político moderno.

(115) El perspectivismo lockeano, hijo del nominalismo, conduce a la negación de la objetividad de lo real y a su aprehensión/construcción desde la propia subjetividad. Acertadamente ha escrito VIENNE, «John Locke, tolérance et perspective», *loc. cit.*, pág. 76, que «si se acepta la imposibilidad de tener una visión única y verdadera de la realidad social, la política y la religión se convierten en prejuicios [*parti-pris*] basados en la realidad, en nombre de una concepción de lo real puramente humana».