LA MONARQUÍA (IN)TOLERANTE. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA INGLATERRA DEL SIGLO XVII (II)

Juan Fernando Segovia

6. El Protectorado. Erastianismo y tolerancia religiosa

La Revolución puritana

Aunque hacia 1644 el consenso en torno a la persecución podría decirse que estaba quebrado, como afirma Coffey (1), la tensión entre Parlamento y Realeza fue en aumento. En 1645 el Parlamento abolió el régimen del episcopado e instituyó la iglesia presbiteriana; ante el decidido avance de los Independientes, comandados por Oliverio Cromwell, buscaron fortalecer al monarca llegando a un compromiso que incluyera su consentimiento para con la iglesia nacional presbiteriana con la exclusión de los sectarios que eran una «gangrena» en Inglaterra. Esto último reanimó el conflicto: los parlamentarios antes unidos contra el rey, se dividieron por la cuestión religiosa más urticante que la constitucional, como se dijo ya.

En 1647 sucede la Gran Rebelión. Los Independientes buscaron por las armas y la política bloquear la decisión constitucional. Asaltaron el Parlamento y concluyeron con el gobierno. Tras las llamadas *Pride's Purge* de 1648 se volvió imposible toda transacción, quedando en suspenso la reforma de la iglesia. La resolución de la guerra civil dividió

(1) Coffey, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 147.

Fundación Speiro

también el frente interno antimonárquico (2). Los presbiterianos fueron expulsados del Parlamento; el rey fue ejecutado a comienzos de 1649; la monarquía fue abolida, los Lores suprimidos y la república proclamada (3).

Los congregacionistas Independientes se afirmaron en el gobierno de Cromwell que combatió duramente a los puritanos escoceses hasta derrotarlos. Congregacionistas, como John Owen, no aceptaban la separación de iglesia y Estado, pero reclamaban contra la excesiva injerencia del gobierno en los asuntos eclesiásticos. Ocurrieron en apoyo de los Independientes los espirituales, los baptistas y otras sectas –por entonces visibles y con voz por la ineficiencia de la censura de la prensa (4)– que se formaron en este ambiente convulsionado y defendían el derecho a practicar libremente la fe. Podría decirse que en estos sectores militaban las corrientes toleracionistas en diverso grado (5).

Una relativa tolerancia religiosa quedó garantizada en la carta constitucional de la república y el Parlamento derogó las leyes de uniformidad y las que penalizaban a los que no adhirieran a la iglesia establecida. Los fundamentos de la iglesia anglicana fueron sacudidos: el rey, su jefe supremo, fue decapitado; los Treinta y Nueve Artículos, reemplazados por la Confesión de Westminster; el *Book of Common Prayer*, sustituido por reglas de servicio religioso; y el episcopado fue abolido.

El Protectorado y la tolerancia religiosa

Cromwell (6) era un congregacionista o independiente, por lo que su adhesión a la tolerancia religiosa no era tan

(2) La división quedó ya expuesta en Putney Debates de 1647 sobre la extensión del sufragio y en los Debates en Whitehall de 1648-1649 sobre la tolerancia religiosa.

(3) Los documentos constan en Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 394-400.

(4) Coffey, *Persecution and toleration in Protestant England, 1558-1689*, cit., pág. 143.

(5) Remito nuevamente a Coffey, «Puritanism and liberty revisited: the case for toleration in the English Revolution», *loc. cit.*, págs. 961-985; y Zakai, «Religious toleration and its enemies: the Independent divines and the issue of toleration during the English Civil War», *loc. cit.*, págs. 1-33.

(6) Sobre Cromwell y el Protectorado, véase G. E. Aylmer (ed.), *The*

Fundación Speiro

fervorosa como las de los inconformistas. No era contrario a la iglesia nacional como bastión religioso y moral, pero sí creía que las diferencias religiosas no debían afectar los derechos civiles (7). Un factor de gran gravitación fue el ejército de Cromwell que estaba formado por disidentes. Un autor anónimo atribuía su poder y su victoria al hecho de ser «*a praying army*».

El propio Lord Protector estableció como base de la unidad de las confesiones cristianas –y por tanto de la tolerancia religiosa– una creencia básica en el poder transformador de la fe, que alumbra la esperanza de una nueva nación con una iglesia también nueva. Esa esperanzada fe, nacida de las conciencias religiosas, había sido para Cromwell el factor determinante de la revolución y así lo dijo al Parlamento del Protectorado en 1654:

> «¿No es acaso esencial la libertad de conciencia en la religión? Si hay libertad de conciencia para el supremo magistrado de ejercer su conciencia para erigir la forma de gobierno de la iglesia que está convencido debe establecer, ¿por qué no debería dársela a los demás? La libertad de conciencia es un derecho natural [...]. Todo el dinero de esta nación no habría tentado a los hombres a combatir bajo esa cuenta, como han estado comprometidos, si no hubieran tenido esperanzas de libertad, mejores de las que tenían bajo el Episcopado, o que les hubiera brindado un Presbiterianismo escocés, o uno inglés [...]» (8)

---

interregnum. The quest for settlement 1646-1660, Londres, MacMillan, 1987; y Andrew Bradstock, *Radical religion in Cromwell's England. A concise history from the English Civil War to the end of the Commonwealth*, Londres y Nueva York, I. B. Taurus, 2011 (sobre los diferentes grupos religiosos).

(7) Véase el breve tratado de John Milton, *A treatise of civil power in ecclesiastical causes; showing that it is not lawful for any power on earth to compel in matters of religion* (1659), en *The prose works of John Milton*, Indianapolis, Liberty Fund, 2010, vol. 2, págs. 127-144.

(8) Discurso del 12 de septiembre de 1654 al Parlamento, en Thomas Carlyle, *Oliver Cromwell´s letters and speeches: with elucidations*, Londres, Chapman and Hall, 1894, vol. IV, págs. 61-62. Sin embargo, esa libertad de conciencia no estaba habilitada al extremo de «patrocinar villanías», como el propio Cromwell advirtió en su discurso del 4 del mismo mes (*ibid.*, pág. 26). Según precisa Blair Worden, «Toleration and the Cromwellian Protectorate», *Studies in Church History* (Cambridge), vol. 21 (1984), págs. 199-233, para Cromwell y Owen –su capellán y el arquitecto

Fundación Speiro

Las causas políticas de la guerra se asocian en Cromwell a las religiosas (9), tanto como su providencialismo está pegado al constitucionalismo. Con la palabra «libertad», en el discurso político de la época, se indican tanto las civiles (las tradicionales libertades de los ingleses) como la religiosa (la pureza de la religión protestante inglesa); también la libertad civil del pueblo de darse un gobierno (como en los *Levellers*) y la libertad religiosa o de conciencia que es sumisión a la voluntad divina y no a la humana del magistrado (así en los puritanos) (10). Calvinista puritano, Cromwell no puede pensar la una separada de la otra; de modo que por más libertad que dé a las iglesias no puede dejar de contenerlas en la nacional.

Lo cierto es que parece exagerado sostener que el tolerante Protectorado apoyó positivamente el multiconfesionalismo (11) o el ecumenismo (12). Y ello por la simple razón

---

de la iglesia del Interregno– la libertad de conciencia era relativa a los protestantes, no a las falsas religiones. Se trataba de la «unidad del partido de los santos en todas sus varias formas» (*ibid.*, pág. 210).

(9) Gran debate de los historiadores ingleses sobre las casusas de la revolución, si religiosas o civiles, que no podemos repetir. A nuestro juicio, ambas están entrelazadas en un trasfondo puritano que prioriza la cuestión religiosa. Véase el estudio de John Morrill, «Religious context of the English Civil War», *Transactions of the Royal Historical Society* (Cambridge), vol. 34 (1984), págs. 155-178, para quien la revolución puritana no fue la primera revolución moderna sino la última de las guerras de religión. Cfr. la discusión de esta tesis en Rachel Foxley, «Oliver Cromwell on religion and resistance», y Blair Worden, «Oliver Cromwell and the cause of civil and religious liberty», en Charles W. A. Prior y Glenn Burgess (eds.), *England's wars of religion, revisited*, Farnham and Burlington, Ashgate, 2011, págs. 209-230 y 231-251.

(10) Véase J. C. Davis, «Religion and the struggle for freedom in the English Revolution», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 35, núm. 3 (1992), págs. 507-530. Debe observarse que la libertad de conciencia estudiada por Davis tiene grados (que van desde el sometimiento a Dios a la posibilidad de servirlo y darle culto según la propia conciencia), lo mismo que la libertad civil (que se entiende ora en términos de la constitución histórica, ora a la luz de un derecho al autogobierno más o menos extenso).

(11) Bernard Capp, «Multiconfessionalism in early modern Britain», en Thomas Max Safley (ed.), *A companion to multiconfessionalism in the early modern world*, Leiden y Boston, Brill, 2011, págs. 297-298, destaca que la tolerancia excedía el círculo de apoyo a Cromwell pues se amplió a los presbiterianos, los bautistas (particulares y generales), los cuáqueros pacíficos y los judíos.

(12) Carol Cross, «The Church of England, 1646-1660», en Aylmer, *The interregnum…*, cit., pág. 113, aludiendo al gran número de iglesias

Fundación Speiro

de que la tolerancia se restringía a los protestantes. Los *Instrumentos de Gobierno*, la nueva constitución de 1653, declaraba que la religión cristiana tal como estaba contenida en las Escrituras constituía la profesión pública de las naciones británicas; conservaba la iglesia nacional pero sin implementar un régimen compulsivo (art. XXXV); y garantizaba la libertad de culto a los diferentes sectores (art. XXXVI), con exclusión de los papistas –el catolicismo fue brutalmente reprimido en Irlanda– y episcopalianos o anglicanos (art. XXXVII) (13).

En buen romance: el Estado tenía a su cargo la iglesia oficial y establecía la ortodoxia de las creencias con la amplitud que dispusiera (14). El régimen fue confirmado en el documento conocido como *The Humble Petition and Advice* de 1657, que añadió la garantía a los no conformistas de ser aceptados a empleos y cargos civiles y expresó que serían castigados los que perturbaran los servicios parroquiales, táctica de los cuáqueros (15).

Pero también hubo una consistente intolerancia en especial con los católicos, porque a juicio de Cromwell y otros la Misa no era un error, constituía una herejía (16); el anticatolicismo era parte esencial de la mentalidad nacionalista inglesa. No obstante que varios escritores del sector

---

separadas e incorporadas a la iglesia de Cromwell (independientes, presbiterianas, baptistas, etc.).

(13) Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 407-416. Los documentos usan las palabras *papists and prelatists*, para referirse a católicos y anglicanos partidarios del régimen episcopaliano, ya que si bien *prelate* designa todo tipo de prelado, se refiere especialmente a los obispos. Me apoyo en J. Patrick Coby, *Thomas Cromwell. Machiavellian statecraft and the English Reformation*, Lanham, Lexington Books, 2009, pág. 207.

(14) Blair Worden, *Literature and politics in Cromwellian England. John Milton, Andrew Marvell, Marchamont Nedham*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, pág. 247. El autor entiende que una causa no desestimable de la mayor tolerancia y la declinación de las persecuciones se encuentra en las dificultades del Estado para controlar a los disidentes.

(15) Gee y Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 583-585.

(16) Decía a los irlandeses: «Si por libertad de conciencia quieren decir libertad de ejercer la Misa, juzgo mejor un trato sencillo y hacerles saber que, en donde el Parlamento de Inglaterra tiene poder, no se permitirá». *Apud* Murphy, *Conscience and community*, cit., pág. 118.

Fundación Speiro

no conformista se pronunciaron por la tolerancia de los católicos con límites (17), la mayoría se oponía; por caso, el presbiteriano y erastiano William Prynne, quien abogaba por que el gobierno suprimiera a los disidentes de la iglesia nacional (18).

Tampoco se toleraba a los unitarios o antitrinitarios (19). La exigencia de creer en Jesucristo se entendió como un implícito rechazo a los racionalistas socinianos. Y en 1650 el Parlamento aprobó una ley contra ateos, blasfemos y otras personas o grupos de opiniones execrables contrarias al honor debido a Dios y destructiva de la sociedad, dirigida en principio contra las sectas antinomistas que afirmaban estar libres de la ley moral y del pecado (20).

La preocupación central del Lord Protector era evitar el desquiciamiento religioso por el crecimiento incesante de sectas heréticas y corrientes cismáticas (21). No pocos han subrayado que el problema que enfrentaban ahora los puri-

(17) Cfr. Norah Carlin, «Toleration for Catholics in the Puritan revolution», en Ole Peter Grell y Bob Scribner (eds.), *Tolerance and intolerance in the European reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, págs. 216-230. La autora plantea los casos de Roger Williams, Henry Robinson, Henry Danvers, Richard Overton y otros inconformistas de tendencias radicales, *Levellers*, opositores a Cromwell.

(18) Diversos historiadores recuerdan a Thomas Hobbes y su *Leviathan* de 1651, cuyo estatismo totalitario no admite disidencia religiosa ni de pensamiento; y el tratado ya citado contra la libertad de conciencia de 1649 de Samuel Rutheford, *Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience*, un presbiteriano calvinista ortodoxo.

(19) Es tema del artículo de Worden, «Toleration and the Cromwellian Protectorate», *loc. cit.*

(20) Según Carlin, «Toleration for Catholics in the Puritan revolution», cit., pág. 222, es un error de los historiadores pretender que casi exclusivamente la tolerancia era apoyada por los arminianos y no por los calvinistas. De acuerdo a su interpretación, estos calvinistas tienen una concepción profundamente subjetiva de la conciencia que no puede ser forzada por ninguna autoridad, que los separaba de la corriente papista arminiana. Informa Walsham, *Charitable hatred…*, cit., pág. 62, que en 1657 se obligó a los recusantes a abjurar del Papa, a rechazar la transubstanciación, el purgatorio y el culto de las imágenes.

(21) John Coffey, «A ticklish business: defining heresy and orthodoxy in the Puritan revolution», en David Loewenstein y John Marshall (eds.), *Heresy, literature and politics in early modern English culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, cap. 5, págs. 108-136.

Fundación Speiro

tanos era la amenaza de los racionalistas arminianos y socinianos (22), variedad de deístas (23) y sectas milenaristas (24). Cromwell no quería perder el control de la iglesia y para reforzarlo introdujo dos nuevas instituciones de vigilancia al clero: los llamados «*Triers*», miembros de unas comisiones que tenían la tarea de aprobar a los predicadores públicos; y los «*Ejectors*», integrantes de los comités encargados de expulsarlos (25). No obstante, el funcionamiento del régimen fue bastante laxo y permitió la incorporación de diversos sectores del protestantismo inglés con la sola exigencia de un básico calvinismo como el definido en el *Breve Catecismo* de Westminster.

Lo cierto es que los puritanos, en especial los congregacionistas, recibieron del gobierno de Cromwell una libertad de la que hasta entonces no habían gozado, pues fue una causa que el Lord Protector llevó contra un Parlamento hasta entonces recalcitrante (26); empero, no se puede negar la intolerancia para con diversos sectores que se consideraban contrarios a la paz civil, como los cuáqueros. Y esta experiencia de tolerancia religiosa, observa Jordan, lejos de desestabilizar al gobierno, permitió una aceptable paz al prevenir las tentativas sectarias (27).

Pero resulta excesivo sostener, como hace Jordan (28), que a fines del Protectorado y comienzos de la Restauración

(22) Ann Hughes, «"The public profession of these nations": the National Church in Interregnum England», en Christopher Durston y Judith Maltby (eds.), *Religion in revolutionary England*, Manchester-Nueva York, 2006, cap. 4.

(23) Richard H. Popkin, «The deist challenge», en Ole Peter Grell, Johnathan Israel y Nicholas Tyacke (eds.), *From persecution to toleration. The Glorious Revolution and religion in England,* Nueva York, Oxford University Press, 1991, págs. 195-215.

(24) Bradstock, *Radical religion in Cromwell's England*, cit., estudia a los grupos radicalizados: baptistas, niveladores, cavadores, charlatanes (*Ranters*), cuáqueros, los hombres de la Quinta Monarquía y los muggletonianos, seguidores del exótico Ludowick Muggleton.

(25) Ann Hughes, «The Cromwellian Church», *loc. cit.*, págs. 444-456.

(26) Jordan, *Development of Religious Toleration in England. Attainment of the theory and accommodations in thought and institutions* (*1640-1660*), cit., págs. 160-175.

(27) *Ibid.*, pág. 171.

(28) *Ibid.*, pág. 469.

Fundación Speiro

la batalla por la tolerancia estaba decidida a favor de ésta, faltando sólo algunos ajustes institucionales, que se alcanzarían con el Acta de 1689. Porque habría al menos dos modos de mensurar esa tolerancia. Si en relación a la historia anterior, fue la de Cromwell una política más inclusiva y también más relajada en la disciplina, pero siempre en el abanico de las denominaciones protestantes. Pero si fuera con relación a la tolerancia posterior a 1688, no parece que ésta –como veremos– haya importado una ley superadora.

Desde mi punto de vista, no cabe duda de la mayor amplitud de las tendencias aceptadas por la iglesia nacional del Protectorado, como tampoco de la intención de combatir las más extremas, religiosas y políticas. Pero como se ha venido remarcando, los tolerados eran siempre protestantes amigos o inofensivos a ojos del gobierno.

7. La Restauración, entre tolerancia e intolerancia religiosas

El restablecimiento de la iglesia anglicana

El retorno de la monarquía es también el de la iglesia oficial anglicana y el régimen episcopal de gobierno (29), más las instituciones capitales como el *Book of Common Prayer* (30), pero lejos de apaciguar los ánimos, el litigio fue concentrándose en el ejercicio de la supremacía regia y la política comprensiva de los segundos Estuardo. Carlos II y Jacobo II fueron más generosos en cuanto a la tolerancia religiosa –si bien sus actos se deben más a la magnanimidad de los reyes que a una estricta tolerancia– que el Parlamento, siempre más hostil a los disidentes y más celosos de la supremacía de la iglesia anglicana (31).

(29) Kenneth Fincham y Stephen Taylor, «Episcopalian identity, 1640-1662», en Milton, *Reformation and identity*, cit., págs. 476 y sigs., estudian las nuevas modalidades del episcopalismo en este período.

(30) Cfr. la ley de 1662 *An Act for the Uniformity…*, en Gee y Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 600-619.

(31) Sobre la Restauración, véase Lionel K. J. Glassey (ed.), *The reigns of Charles II and James VII & II*, Hampshire y Londres, Palgrave MacMillan, 1997; Tim Harris, *Restoration. Charles II and his Kingdoms 1660-1685*, Londres, Penguin Books, 2005; y Paul Seaward, *The Restoration 1660-1688*,

Fundación Speiro

En particular, molestaba al Parlamento –que buscaba el restablecimiento de la soberanía compartida– el que los reyes tomaran las medidas por sí propios, actos que se consideraban ilegales, si bien el monarca lo hacía en ejercicio de la supremacía, y como medio de defensa –dirá Samuel Parker– contra los enemigos exteriores (los papistas) e interiores (los no conformistas).

Carlos II prometió libertad de religión (32), pero el Parlamento –sospechando el catolicismo del rey– tenía otras ideas: el fortalecimiento del anglicanismo que retorna como iglesia nacional, con el monopolio de la religión, para lo que contó con el apoyo de los obispos. Al mismo tiempo se desarrolla más fuertemente el racionalismo teológico y religioso de sesgo individualista, que acude a la razón enfrentada a la iglesia nacional y al Estado, es decir, a la forzada imposición del culto.

Lo cierto es que Carlos II buscaba constituir un amplio frente de sectores religiosos (anglicanos, puritanos y presbiterianos moderados, cuáqueros y católicos) con un fin estrictamente político: el interés y la seguridad del Estado y la monarquía. Esta política amistosa expresa la razón de Estado orientada a una iglesia nacional más flexible o menos rígida, comprensiva si se quiere (33), para incluir sectores

---

Hampshire y Londres, MacMillan, 1991. Muy buen estudio es el de Daniel Mielgo Bregazzi, «Introducción» a John Locke, *Dos Tractos sobre el gobierno y otros escritos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, págs. 17-225, especialmente a partir de págs. 136 y sigs.

(32) En la *Declaración de Breda* (1660), hecha pública semanas antes de su regreso, Carlos II deploró la poca generosidad religiosas de años anteriores, pregonando «libertad para las conciencias sensibles». En esta declaración, el rey proclamó que ningún hombre debería ser inquietado o cuestionado por tener opiniones diferentes en materia de religión siempre «que no perturbaran la paz del Reino». Estaba dispuesto a consentir una ley del Parlamento que, tras madura deliberación, ofreciera «la plena concesión de esa indulgencia». En Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 420-422.

(33) «Comprensiva» en el sentido que le daban los latitudinarios. Este sector era doctrinariamente partidario de la tradición anglicana y por lo tanto opuesto a los puritanos y la idea de libertad de conciencia, pero entendían que las circunstancias aconsejaban conceder libertades religiosas en materias indiferentes al amparo de la iglesia nacional; es decir, si había conveniencia política, eran proclives a ceder en el terreno religioso y aceptar esas diferencias en la iglesia. La «comprensión» no los hacía enemigos del

Fundación Speiro

minoritarios. Por supuesto que los anglicanos episcopalistas se oponían a esta inclusión pues bregaban por una política intransigente de no tolerancia de las sectas, pesando en la memoria la guerra civil y la anarquía que habían aparejado los experimentos de diversidad religiosa acodados en la libertad de conciencia (34). Los latitudinarios estaban dispuestos a una concesión limitada de la libertad religiosa; y los defensores de la libertad de conciencia (Henry Stubbe o Edward Bagshaw) eran favorables a una amplia franquicia para todas las sectas no amparadas por la iglesia oficial. Los no conformistas vacilaban entre una amplia comprensión dentro de la iglesia (Richard Baxter) o la tolerancia en nombre de la libertad de conciencia (John Owen) (35).

Hay que advertir que en tiempos de la Restauración continúan los problemas terminológicos para identificar a los puritanos, que vimos ya con anterioridad (36). La mayoría de los puritanos presbiterianos son agrupados ahora bajo el rótulo de «no conformistas» (37), pues aquella vieja

---

establishment. Dentro de este amplio grupo –por demás ubicuo, su nombre lo dice– se ubicaban, entre otros, Edward Fowler, Edward Stillingfleet, Joseph Glanvil y John Wilkins. Cfr. Richard Ashcraft, «Latitudinarianism and toleration: historical myth versus political history », en Richard Kroll, Richard Ashcraft y Perez Zagorin (eds.), *Philosophy, science, and religion in England 1640-1700*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2008, págs. 151-177; John Marshall, «The ecclesiology of the latitude-men 1660-1688: Stillingfleet, Tillotson and "Hobbism"», *Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge), vol. 36, núm. 3 (1985), págs. 407-427; y John Spurr, «Latitudiniarism and the Restoration Church», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 31, núm. 1 (1988), págs. 61-82.

(34) Los escritos de Samuel Parker, *A Discourse on Ecclesiastical Polity* (1670) y Edward Stillingfleet, *Unreasonableness of Separation* (1681), se consideran las mejores apologías de los conformistas desde la Restauración hasta la Revolución, según Mark Goldie, «The theory of religious intolerance in Restoration England», en Grell, Israel y Tyacke, *From persecution to toleration…*, cit., pág. 333.

(35) Los estudios sobre Owen y Baxter son copiosos, pero véase Tim Cooper, *John Owen, Richard Baxter and the formation of nonconformity*, Farnham y Burlington, Ashgate, 2011.

(36) Recuérdese el trabajo de Greaves, «The Puritan-nonconformist tradition in England, 1560-1700: historiographical reflections», *loc. cit.*, págs. 449-486.

(37) Lo hace así el ministro presbiteriano John Corbet, *A Discourse of the*

Fundación Speiro

denominación (los viejos buenos puritanos) parecía pasada de moda, poco actual, y la nueva no estaba cargada de significado negativo. A resulta de este juego de posiciones, con abstracción de las etiquetas de los historiadores, los puritanos parecen en aquellos tiempos más conservadores o moderados, aunque mantengan sus ideas sobre el gobierno de la iglesia y peleen por sus derechos parlamentarios, motivo por el cual los anglicanos (conformistas) los consideraban como parte de los disidentes (38). Pero esto fuerza a mover la linde entre no conformistas y disidentes, pues los presbiterianos no gustaban que se los identificara con tal mote; así, el extremo de los «disidentes» será ocupado por todos los no reconciliados con la iglesia, esto es, los separatistas: cuáqueros, baptistas y congregacionistas (39).

Conformistas e inconformistas están separados por una porosa línea (40). Por momentos se tiene la impresión de que el interregno de Cromwell dejó las cosas como estaban antes: el conflicto entre el rey y el Parlamento por el gobierno de la iglesia, lo mismo que el alcance de la comprensión dentro de la iglesia oficial (conformidad), el no abandono de las tesis presbiterianas, la permanencia de los separatistas, etc.; todo vuelve a repetirse (41).

Religion of England Asserting, 1667, cuando distingue tres grupos religiosos en Inglaterra: los protestantes que adhieren a la iglesia nacional, los puritanos que son no conformistas porque adhieren a los artículos de fe pero no les place el sistema de gobierno de la iglesia, y los católicos que rechazan la Reforma y no adhieren sino a la Iglesia de Roma.

(38) Roger L'Estrange, *Toleration Discuss'd*, 1663, simplifica o clarifica las cosas, al afirmar que los episcopalianos estaban de parte del rey y la iglesia, y los no conformistas militaban contra el rey siendo responsables de la destrucción de la iglesia y el Estado (pág. 74).

(39) Geoffrey N. Nuttall et al., *The beginnings of nonconformity*, Londres, James Clarke & Co., 1964; John Spurr, «Religion in Restoration England», en Glassey, *The Reigns of Charles II and James VII & II*, cit., págs. 90-124; David L. Wykes, «Introduction: Parliament and dissent from the Restoration to the twentieth century», *Parliamentary History* (Hoboken), vol. 24, núm. 1 (2005), págs. 1-9.

(40) Wykes, «Introduction: Parliament and dissent from the Restoration to the twentieth century», *loc. cit.*, pág. 3.

(41) Cfr. Jacqueline Rose, *Godly kingship in Restoration England. The politics of the royal supremacy, 1660-1688*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2011.

Fundación Speiro

La Restauración presenta entonces un panorama conflictivo en materia religiosa con una neta traducción política, porque el Parlamento entre 1660 y 1662 es contrario a la tolerancia de confesiones que no sean las de la iglesia nacional, prohibiendo a los clérigos predicar y suministrar los sacramentos (42). Aunque algunos disidentes y no conformistas adhirieron a la iglesia nacional contra su voluntad, un grueso sector optó por no hacerlo y conservar la pureza de la fe (43). El uso de la prerrogativa regia –sabemos que ampliamente cuestionado (44)– ponía a los *Whigs* en una incómoda situación, porque no podían desconocer esa atribución del monarca al mismo tiempo que trataban de oponerse a la política toleracionista (45).

Tolerancia, supremacía, conformidad e intolerancia

Por lo pronto, el Parlamento –que no olvidaba los años de la guerra civil– rechazó la propuesta inicial del rey de una mayor flexibilidad litúrgica y buscó combatir la supremacía regia en la iglesia con la doctrina del derecho divino de los obispos, vieja tesis anglicana resistida por los puritanos (46), que se hiciera valer tan pronto como Carlos II anunciara las indulgencias religiosas. Como ha estudiado Mark Goldie, el argumento de la uniformidad podía presentarse de varias maneras: asociando a los disidentes con tendencias políticas sediciosas, apoyando la coerción para que los inconformes

(42) La ley de uniformidad de 1662 estableció que todos los clérigos debían prestar su «sincero consentimiento y asentimiento» a todo el *Book of Common Prayer*. En ADAMS y STEPHENS, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 427 y sigs.

(43) *Infra* numeral 41 y nota 53.

(44) ROSE, *Godly kingship in Restoration England…*, cit., a partir del cap. 2.

(45) Locke y Shaftesbury, junto a sus aliados, presumieron que las disposiciones de la Corona constituían parte de una conspiración para reivindicar el derecho divino de los reyes, restablecer el absolutismo regio y abolir el Parlamento. Cfr. John LOCKE, *A Letter from a Person of Quality to His Friend in the Country*, 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. X., págs. 200 y sigs.

(46) Sigue siendo útil el viejo ensayo de J. N. FIGGIS, «El florecer de la vara de Aaron o *jus divinum* en 1646 », en *El derecho divino de los reyes*, cit., págs. 205-223.

Fundación Speiro

aceptaran la verdad religiosa o aduciendo la conveniencia práctica de que la iglesia nacional estuviese sujeta a la autoridad política y no a los obispos (47). Si no era posible que se alcanzase una uniformidad de las conciencias en su contenido, era conveniente homogenizar las conductas regulando inclusive las materias indiferentes (como por entonces preconizaba Locke en el *Primer Tracto*), esto es, conformarse con una adecuación exterior (48).

¿Significa esto que los argumentos a favor de la tolerancia y la libertad de conciencia se tornan más políticos que religiosos, que el razonamiento de la razón de Estado –la paz pública– pasa también ahora al bando de los disidentes? En cierto modo sí, porque ya había quedado demostrado en los debates sostenidos por los *Levellers* que la razón de Estado podía convertirse en un arma de doble filo que hiriera a los conformistas. Pero todo aquel legado de los momentos febriles de la Revolución vuelve ahora con los argumentos de conciencia que en la Restauración se presentarán haciendo uso de las tesis de la ley natural (49), al igual que de razonamientos pragmáticos y utilitaristas, junto a los ya conocidos basados en los Evangelios (50).

---

(47) Goldie, «The theory of religious intolerance in Restoration England», cit., págs. 331-368. El último razonamiento era claramente desechado por el sector *Whig* porque fortalecía el poder del monarca.

(48) El modo de razonar era bastante común en la época y no propiedad exclusiva de Locke. Véase John Marshall, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, págs. 440-466.

(49) Ya unos años antes el argumento había sido empleado por los Niveladores. Cfr. Richard A. Gleissner, «The Levellers and natural law: The Putney Debates of 1647», *The Journal of British Studies* (Cambridge), vol. 20, núm. 1 (1980), págs. 74-89. Locke lo explotará. Véase Marshall, *John Locke, toleration and early Enlightenment culture*, cit., parte III, págs. 536-679. El punto es de sumo interés porque la ley de la naturaleza está por encima de la conciencia individual e incluso, como en los Niveladores, por encima de la soberanía que se funda en ella. Dígase al modo racionalista o al escolástico, en ambos casos se establece un tribunal (ya la razón, ya la divinidad) por encima de la conciencia a la que ésta debe someterse y las autoridades respetar. Salvo que esa ley natural se convierta en la ley de los derechos naturales, argumento lockeano que lleva a la exaltación del individuo en religión y en política.

(50) Véase el minucioso análisis de Gary S. De Krey, «Rethinking the Restoration: dissenting cases for conscience, 1667-1672», *The Historical Journal* (Cambridge), vol. 38, núm. 1 (1995), págs. 53-83. El autor estudia

Fundación Speiro

El clima tormentoso en los frentes religioso y político no dio descanso. Lejos de apaciguarse el ánimo, T. Harris ha investigado de qué manera bajo la Restauración se manifiestan las mismas pasiones religiosas que en tiempos del Protectorado, con auge de sectas y crecimiento de las corrientes disidentes de profunda resonancia en la vida política; y G. de Krey ha mostrado detalladamente hasta qué punto Londres era un hervidero de estas tendencias contrarias a la monarquía absoluta y a la religión establecida, una combinación de reclamos de libertad de conciencia, antipapismo, derecho de resistencia, parlamentarismo y republicanismo (51). Para muchos inconformistas, las libertades espirituales eran inseparables de las políticas, formaban parte de las antiguas libertades constitucionales de los ingleses; y su principal amenaza era la supremacía regia (52).

El Parlamento desde 1661 inició entonces una agresiva corriente contra la tolerancia religiosa, sancionando varias leyes (que se conocen con el nombre de Código Clarendon) y adoptando diversas medidas contra los no conformistas dentro y fuera de la iglesia anglicana, en un suerte de restauración del viejo anglicanismo, con la anuencia del rey, lo que importaba admitir, implícitamente, la imposibilidad de una nueva Conformidad (53). Pero era a todos evidente que el motivo

---

a Slingsby Bethel, John Humfrey, Philip Nye, John Owen, William Penn y Charles Wolseley, entre otros, mostrando que la libertad (interior) de conciencia en ocasiones daba lugar a la comprensión o la indulgencia, unas veces conciliable con la autoridad (exterior) secular y la iglesia nacional, otras reclamando la separación plena de los reinos espiritual y temporal; podía secundar el interés individual o del gobierno o de Inglaterra; podía sostenerse en la ley natural o en la constitución histórica; etc.

(51) Tim Harris, *Politics under the later Stuarts. Party conflict in a divided society, 1660-1715*, Nueva York y Londres, Longman, 1993; del mismo, *Restoration…*, cit., *passim*; y Gary S. De Krey, *London and the Restoration, 1659-1683*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2008.

(52) Por caso, Peter Pett, *A Discourse Concerning Liberty of Conscience…*, 1661. Más adelante veremos que es también la posición de los cuáqueros como William Penn.

(53) Las leyes (en Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 425 y sigs.) establecieron la obligación de los ingleses de asistir al culto oficial, salvo católicos y disidentes (*Corporation Act* 1661); el restablecimiento del juramento de conformidad anglicana de Isabel; la persecución de cuáqueros (que fueron criminalizados),

Fundación Speiro

no era religioso (perseguir al hereje) sino político (castigar al no conformista), pues como afirma J. Sommerville:

> «No aspiraban a la rehabilitación espiritual o la corrección doctrinal. Simplemente castigaban los delitos políticos del pasado y la negativa a aceptar el poder del Parlamento sobre la religión. Es incorrecto nombrarlas con el término de "legislación religiosa"; nadie habría relacionado estas materias a la salvación. Así Inglaterra se movió del exterminio de la herejía a la persecución de la inconformidad» (54).

En este sentido Matthew Hale, entonces *Chief Justice*, declaró que la ley era contra las asambleas sediciosas y no contra las reuniones religiosas, tratando de mitigar sus efectos (55). No obstante, los disidentes fueron poco favorecidos y la persecución de católicos e inconformistas recrudeció –coinciden los escritores– hasta alcanzar niveles más altos que en épocas anteriores.

Es cierto que Carlos II procuró morigerar las penalidades a los disidentes; tal el sentido de las declaraciones de indulgencia de 1662 y 1672 que suspendían la aplicación de las leyes penales (56). Sin embargo, el problema para los sectores

---

bautistas y otros disidentes (*The Conventicle Act* de 1664, renovada en 1669, y *The Five Mile Act* de 1665); la restitución del *Book of Common Prayer* en todos los servicios; la restauración de los derechos sagrados de los obispos; una nueva ley de uniformidad sancionada en 1662; la expulsión de los presbiterianos que hubieran tenido parroquias durante la revolución (cerca de dos mil pastores puritanos); la censura de la prensa; la exclusión de los disidentes de los cargos municipales; etc.

(54) John Sommerville, *The secularization of early modern England. From religious culture to religious faith,* Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992, pág. 126.

(55) Charles F. Mullett, «Toleration and persecution in England, 1660-89», *Church History* (Filadelfia), vol. 18, núm. 1 (1949), pág. 22.

(56) La franquicia se extendía más allá de los disidentes de la iglesia nacional a los católicos y cuáqueros. Los historiadores aseguran que estas liberalidades obedecían a que Carlos II era católico *in pectore*, como probaría el hecho de su conversión antes de la muerte. En el tratado secreto de Dover, entre Carlos II y Luis XIV de Francia, el monarca inglés prometió anunciar su catolicismo y reconciliarse con la Iglesia de Roma tan pronto como lo permitiera el bien del reino. Ver Richard Ashcraft, *Revolutionary politics & Locke's Two treatises on government*, Princeton, Princeton University Press, 1986, págs. 17-18.

Fundación Speiro

religiosos beneficiados consistía en que no se trataba de una ley del Parlamento, sino de una licencia o un perdón regio, una gracia en uso de la prerrogativa, que el Parlamento acabó por desestimar porque, en palabras de Andrew Marvell, se trataba de una política tendente al papismo y el gobierno arbitrario (57). La reacción del Parlamento se tradujo en la ley de comprobación o prueba (*Test Act*, de 1673, renovada en 1678) que obligaba a todos los que tuvieran un cargo militar o civil (incluso también a los Comunes) a firmar una declaración contra la transubstanciación, es decir, la fe católica, y a participar de los sacramentos de la iglesia anglicana; si no lo hacían, debían abandonar sus puestos (58).

Las críticas a la supremacía regia llevaron las aguas hasta Hobbes y su odioso erastianismo. Más acá, sin embargo, de la crítica a Hobbes, y más allá de la defensa de la iglesia anglicana, nota Goldie la persistencia, en las teologías anglicana y presbiteriana, en los conformistas y los puritanos, de una concepción escolástica, es decir católica, de la Iglesia como cuerpo visible, distinta de la sociedad civil y con potestad de

(57) Andrew Marvell, *An account of the growth of popery and arbitrary government in England*, Amsterdam, 1677. Acerca del temor al papismo al que se adicionaba su tendencia arbitraria o tiránica, véase el ilustrado libro de Jonathan Scott, *England's troubles. Seventeenth-century English political instability in European context*, Cambridge-Nueva York-Melbourne, Madrid-Ciudad del Cabo, Cambridge U.P., 2004, *passim*. Scott defiende la hipótesis de que la crisis de la Restauración se debe al papismo; sin embargo, en interesante giro de tuerca, S. Sowerby propone considerar como causa de la crisis el alarmante antipapismo que despertaron los segundos monarcas Estuardo –en especial Jacobo II– con sus campañas a favor de la tolerancia religiosa, de modo que la acusación de papista encerraba una compleja trama de antipatías (catolicismo, extranjerismo, monarquismo, tolerancia religiosa, etc.). Cfr. Scott Sowerby, «Opposition to anti-Popery in Restoration England», *The Journal of British Studies* (Cambridge), vol. 51 (2012), págs. 26-49.

(58) En Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 436-439. El endurecimiento de las medidas en 1678 se debió al temor de una conspiración papista para matar al rey e incendiar Londres, renovando la persecución de los católicos. Murphy, *Conscience and community*…, cit., págs. 139-140, revela el sentido del Acta, pues más allá de persecución religiosa y más acá de la impopularidad de la minoría católica, la ley de 1678 era vista como un instrumento de defensa de los ingleses contra los poderes extranjeros; o, como sugiere Walsham, *Charitable hatred*…, cit., págs. 60-61, un recurso para asegurar la lealtad política.

Fundación Speiro

autogobierno. A mi entender, la apreciación es errónea pues no se ve dónde está el catolicismo. Se trata más bien una reacción contra el erastianismo protestante que imponía criterios políticos por sobre los espirituales o eclesiásticos; erastianismo que llevó a la transformación de las tesis protestantes, en especial las calvinistas que vimos en el capítulo primero. En todo caso es nueva percepción de lo que es una iglesia (protestante) que sólo se vincula a la eclesiología católica en la demanda de una exterioridad en su manifestación, pero que de católica no tiene nada en su contenido.

El erastianismo quedó asociado especialmente al gobierno de Cromwell, de quien se decía tomaba a Hobbes por su publicista. Por eso, a su caída, sus seguidores fueron juzgados de hobbismo. Edward Stillingfleet fue condenado por su libro *Irenicum* (1661) y forzado a modificar la doctrina erastiana de la iglesia como incorporada al Estado, restableciendo la clásica doctrina de la iglesia como sociedad separada del Estado (59). John Tillotson también fue acusado de hacer de la religión una herramienta y un engranaje del Estado. Esta campaña *tory*, afirma Goldie, se extendió en el tiempo y se dirigía contra la baja iglesia *whig* defensora de la iglesia parlamentaria de la Revolución y el Acta de Tolerancia de 1689 contra la alta iglesia teocrática (60).

Nos encontramos, insisto, con un panorama por demás enredado, pues a las diversas tendencias y denominaciones religiosas que rivalizaban entre sí, se añade el enfrentamiento del rey y el Parlamento, con la pretensión de la supremacía regia sobre la iglesia nacional cuestionada. El problema de la tolerancia se cuela, entonces, por estos entresijos, siendo casi siempre un alegato de sectores minoritarios y perseguidos (61).

Por ejemplo, los anglicanos o conformistas, rechazan la tolerancia, defienden la interioridad de la conciencia individual sujeta a los límites gubernamentales en su ejercicio y

(59) Cfr. John Tulloch, *Rational theology and Christian philosophy in England in the seventeenth century*, Edinburgo y Londres, William Blackwood and Sons, 1874, vol. I: *Liberal churchmen*, cap. VII, págs. 411-463.

(60) Mark Goldie, «The reception of Hobbes», en Burns y Goldie, *The Cambridge history of political thought 1450-1700*, cit., págs. 611-612.

(61) Walsham, *Charitable hatred…*, cit., pág. 236.

Fundación Speiro

sostienen la autoridad del rey sobre la iglesia con facultad para uniformar el culto, incluso recurriendo a la fuerza; los presbiterianos puritanos y anglicanos moderados (así, Stillingfleet y otros latitudinarios, Richard Baxter o el puritano Samuel Rutheford) quieren una mayor tolerancia al interior de la iglesia oficial (comprensión) sin abogar por una libertad de conciencia absoluta en su ejercicio; los congregacionistas no conformistas, como ocurre con Owen, aceptan la iglesia nacional pero discuten la extensión de la potestad real, recusan el uso de la fuerza para imponer la conformidad, al tiempo que proclaman amplia tolerancia de la conciencia para los no conformistas que respeten las Escrituras. Siempre fuera de este arco, más o menos oficial, las sectas radicales, los cuáqueros y los disidentes, los católicos y otros defienden la tolerancia y recusan la iglesia nacional.

8. Alegatos toleracionistas protestantes

La historia repetida

Marc Goldie, Alexandra Walsham y otros historiadores, han enfatizado en diversas ocasiones un rasgo de la Restauración: la persecución era parte importante de esa sociedad, lo que explica que la comprensión de los no conformistas fuera una pretensión postergada. En su citado trabajo sobre la intolerancia religiosa bajo la Restauración, Goldie entiende que si bien la legislación represiva en materia de religión no fue tan dura como para machacar la conciencia de los disidentes y no conformistas, conservaba la quimérica perspectiva que la iglesia de Inglaterra incluía a todos los súbditos del rey.

La lectura atenta de la legislación y de los acontecimientos permite entender el proceso como un *corsi e ricorsi* en la historia del anglicanismo: la religión protestante inglesa tuvo siempre la convicción de ser un valladar contra heréticos y cismáticos, y aunque el consenso fuese todo lo flexible que se quisiera, los que quedaban fuera de él, de la conformidad, eran enemigos de la religión y también del Estado. El hecho de que se recurriera a los Primeros Padres de la Iglesia, especialmente a San Agustín, para combatir a los disidentes no hace de la ortodoxia inglesa una cuestión netamente teoló-

Fundación Speiro

gica, como afirma Goldie, porque la finalidad es siempre o principalmente la conservación del Estado y de sus instituciones, que para ello necesita de una religión pura.

Si fuese teología, se trata de una teología política bastardeada, desde que la religión sirve al Estado y sus fines, no a la inversa. Como bastarda es también la argumentación teológica de los toleracionistas pues el evangelismo de éstos se pone al servicio del individuo, de la conciencia individual que, de fórmula, se afirma no altera la paz del Estado. Los defensores de la tolerancia y/o de la libertad de conciencia religiosa tienen entonces que separar la religión del Estado, pero garantizando que la creencia religiosa particular no alterará la tranquilidad pública. El alegato a favor de la conciencia inofensiva encierra pues toda una teoría política como expresamente se observa en W. Penn.

William Penn, la libertad de conciencia y las libertades inglesas

Escrito en el período de la Restauración durante la persecución de las sectas, como los cuáqueros a los que pertenecía, el libro de W. Penn, *The Great Case of Liberty of Conscience once more briefly debated and defended* (1670) (62) constituye la defensa de la libertad religiosa –considerada como un derecho natural y una propiedad de los ingleses– vinculada a las ideas protestantes sobre el origen contractual de la autoridad (63) y el concepto de conciencia, que entiende Penn es

(62) Reproducido en William Penn, *The political writings of William Penn*, ed. de A. Murphy, Indianapolis, Liberty Fund, 2002, págs. 120-136. En los días que corren es A. Murphy quien más ha insistido en la trascendencia de la doctrina de la tolerancia religiosa de Penn en asocio a su doctrina política. A Murphy debemos una reciente biografía (2018) y un anterior completo estudio: Andrew R. Murphy, *Liberty, conscience and toleration. The political thought of William Penn*, Nueva York, Oxford University Press, 2016; también de numerosos textos entre los que destaca Andrew R. Murphy y Sarah A. Morgan Smith, «Law and civil interest: William Penn's tolerationism», en Eliane Glaser (ed.), *Religious tolerance in the Atlantic world. Early modern and contemporary perspectives*, Hampshire y Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014, págs. 111-134; además su libro, *Conscience and community*, cit., págs. 168 y sigs., que aquí sigo.

(63) *The Great Case of Liberty of Conscience* (1670), en *The political writings of William Penn*, cit., págs. 79 y 82, se refiere a la libertad religiosa como una de las que pertenecen originariamente a los ingleses, un derecho de nacimiento, es decir, natural.

Fundación Speiro

un instinto de la deidad que lleva a la veneración de Dios por medio del juicio racional de cada individuo. La libertad de conciencia es, principalmente,

> «el libre e ininterrumpido ejercicio de nuestras conciencias en la forma del culto que estemos más claramente persuadidos que Dios nos reclama para servirlo […] que siendo una cuestión de fe, pecaríamos si lo omitiéramos» (64).

La primera de aquellas libertades históricas de los ingleses es la libertad de conciencia, quedando así abrazados el argumento de la naturaleza con el de la historia: la libertad natural de la conciencia es también la de los ingleses según su constitución.

La teoría protestante de los dos reinos, que separa el reino exterior de la justicia del reino interior de la gracia, sirve para que Penn funde la inviolabilidad de los deberes del individuo con Dios contra los tiranos que usurpan el poder divino (65). Por eso la persecución religiosa es injusta –viola la conciencia–; es fútil –pues «nunca puede un poder externo coercitivo convencer el entendimiento del más pobre idiota» (66)–; y también imprudente, por sus consecuencias nefastas tanto en lo económico como en lo político, porque trastorna el orden de la naturaleza (67).

No hay más sofisticación en la doctrina de Penn que esa alianza de naturaleza e historia. Ser inglés es ser un

(64) *Ibid.*, pág. 82. La libertad de conciencia se extiende a «la profesión libre y franca de los deberes para con Dios, tal como el hombre los percibe», reitera en *A Perswasive to Moderation to Church Dissenter* (1686), en *The political writings of William Penn*, cit., pág. 292.

(65) Murphy, *Conscience and community…*, cit., pág. 378. En *The Great Case of Liberty of Conscience,* cit., pág. 95, define al gobierno como «un orden externo de justicia»; y bajo su amparo se produce la unidad política que es también unidad de todos los protestantes, como sostiene en *One Project for the Good of England* (1679), *The political writings of William Penn*, cit., pág. 122. En este último texto Penn –como buen inglés– entiende que preservar esa unidad exige la sujeción al gobierno, cualquiera fuera su religión, al tiempo que rechaza la supremacía del Papa y la adhesión un gobierno extranjero.

(66) Penn, *The Great Case of Liberty of Conscience,* cit., pág. 81. Y más adelante, pág. 86, indica que la violencia religiosa desplaza a Dios que es el rey de la conciencia persona.

(67) *Ibid.*, pág. 93.

Fundación Speiro

hombre libre (68). Penn es un *whig*, que defiende la antigua constitución inglesa como garantía de libertad y propiedad, los derechos nativos y naturales, un gobierno equilibrado entre rey y parlamento fundado en el consentimiento del pueblo, y que nada dice sobre una iglesia nacional con poder de coerción para establecer un credo uniforme. Durante la Restauración los cuáqueros como Penn se manifestaron menos por la desarticulación de la iglesia anglicana que por la mitigación de los castigos aplicados a los disidentes; para él una iglesia nacional en sí misma no era ilegítima; sí lo era la persecución y la política coercitiva (69). Criticaba la persecución como un método que no conseguía los fines que se proponía, inútil para obtener la conversión. A pesar de ello, no separa –como hará Locke– la creencia de la acción, de modo tal que pueda restringirse ésta y no aquélla.

Su defensa de la libertad de conciencia se deriva de estos argumentos, bien ingleses y protestantes, aunque algo prosaicos: la naturaleza racional de las creencias que resiste el uso de la fuerza; la convicción subjetiva de la necesidad de la salvación; la ejemplaridad de Jesús y de la iglesia primitiva; la división de las esferas civil y religiosa con la limitación del poder temporal a la primera; el pragmatismo interesado en la prosperidad, en los intereses terrenales (70).

La libertad de conciencia no era libertad para el mal, no era licencia. Aceptaba Penn ciertos estándares morales

(68) La teoría del consentimiento en Penn deriva del carácter singular de la ciudadanía inglesa. Escribió en 1867: «Reclamáis el carácter de ingleses. Ahora bien, ser un inglés es ser un hombre libre, en el sentido del gobierno, seáis Lord o Común, sostener su libertad y posesiones según las leyes que nosotros hemos consentido». Penn, *Good advice to the Church of England, Roman-Catholic, and Protestant Dissenter* (1687), en *The political writings of William Penn*, cit., pág. 372. Y en *England's Great Interest in the choice of this new Parliament* (1679), luego de sostener que los Comunes de Inglaterra son una parte fundamental de su gobierno, afirma que poseen tres derechos peculiares e inherentes que no pueden ser alterados o abrogados: la propiedad, la legislación y el derecho a ejecutar lo que concierne a la seguridad y la libertad, todo lo cual requiere del consentimiento parlamentario (*ibid.*, págs. 385-387).

(69) Murphy, *Conscience and community…*, cit., pág. 173.

(70) *Ibid.*

Fundación Speiro

naturales que debían ser protegidos por el magistrado civil; la tolerancia no amparaba ni la irreligión ni la sedición. Pero no podía forzarse la conciencia: la coerción no es cristiana, afirma Penn, porque Jesús, al separar los reinos, definió la naturaleza espiritual de la religión, de modo que no hay armas que puedan levantarse contra ella y su ejercicio, incluidos los actos exteriores, que debían ser tolerados siendo aún erróneos (71).

Debates sobre la tolerancia en los años de 1680

Conformistas e inconformistas, en su amplio abanico, disputaron desde mediados de 1670 y en la década siguiente sobre la tolerancia religiosa y la comprensión eclesiástica. En general, los participantes del debate propusieron la indulgencia para con los protestantes disidentes a los que se había prometido la libertad de los ingleses y de la que no podían ser privados si no acordaban en algunos aspectos de la religión en razón de sus conciencias, según adujera el Duque de Buckingham en un discurso de 1675. Argumento clave de los no conformistas este de la conciencia, pero el propio Buckingham abonaba la solución propuesta aduciendo también motivos de prudencia y caridad, lo mismo que de la tranquilidad del Reino, teniendo a la vista la mejora de nuestro comercio y el aumento de la riqueza, «la fuerza y la grandeza de esta nación» (72).

¿Cómo razonaban los abogados de la tolerancia religiosa? En primer término figuran los argumentos escriturísticos y teológicos, cuando no solamente piadosos. Los toleracionistas afirmaban que la persecución era una política antievangélica (George y Henry Care, Duque de Buckingham); otros avanzaban hacia un cristianismo mínimo al estilo del *Tew Circle*: la verdadera religión consiste en la caridad, la piedad, la pureza de los sentimientos, la humildad (Gilbert Burnet, William Shewen). El ejemplo del samaritano fue también usado: para algunos Cristo

(71) *A Brief Examination and state of Liberty spiritual* (1681), en *The political writings of William Penn*, cit., págs. 272 y sigs.

(72) En Mullett, «Toleration and persecution in England, 1660-89», *loc. cit.*, págs. 30-31.

Fundación Speiro

había impuesto una nueva ley, la del amor, que abrogaba la mosaica, debiéndose a los disidentes la caridad cristiana (73).

Se repitió por algunos la doctrina de los dos reinos y su corolario, la separación de iglesia y Estado (Richard Burthogge, Penn); como telón de fondo se sostenía una concepción de la religión como asunto puramente espiritual sin dimensión temporal o exterior (G. Burnet). En otros casos se valían del argumento epistemológico-moral de la conciencia incoercible (W. Penn, Buckingham), acompañado del escepticismo de cara al catolicismo y su reclamo de infalibilidad (G. Burnet). Por otro lado, persistía la explicación de la prosperidad económica, como hemos visto: R. Burthogge afirmó que el comercio era el interés de Inglaterra, y la libertad, el interés del comercio (74). El ejemplo de Holanda se imponía: la prosperidad venía de la mano de gobiernos preocupados en el exterior de la vida humana, no en la interioridad de las conciencias (75). Ese tono prudente, que notara Murphy, especialmente aparece en los límites de la tolerancia: ella no importa el hacer maldades o causar daño, no ampara el ateísmo, la blasfemia, la violación de la ley natural, etc. El argumento de la herejía, como viera Sommerville, ha desaparecido y el del interés ocupa el centro de la polémica.

No menos importante es la presencia de los racionalistas en la controversia, con sus afirmaciones –equívocas o imprecisas– acerca de una religión racional o razonable, que encerraba todo un planteamiento de la naturaleza de la religión, del papel del clero y los laicos, de la iglesia oficial, etc. (76)

---

(73) Véase el buen examen de Murphy, *Conscience and community…*, cit., págs. 172 y sigs.; y también la pesquisa de los debates parlamentarios de Mullett, «Toleration and persecution in England, 1660-89», *loc. cit.*, págs. 18-43.

(74) «Trade is the interest of England, and liberty of conscience is the interest of trade». *Apud* Murphy, *Conscience and community…*, cit., pág. 148.

(75) Walsham, *Charitable hatred…*, cit., págs. 246-247. Véase el breve pero influyente escrito de Slingsby Bethel, *The present interest of England stated by a lover of his king and countrey*, Londres, 1671.

(76) Es usual señalar el poema de John Dryden, *Religio laici, or, A laymans faith a poem*, Londres, 1682, como exposición clave de esta tendencia. Cfr. Christopher Haigh, «The Church of England, the nonconformists and reason: another Restoration controversy», *The*

Fundación Speiro

Si bien el tema central era el papel de la razón en materia de fe –que tuvo diversas posturas–, la cuestión de la tolerancia se inscribe, para ellos, en el terreno de la libertad de la razón para indagar y expresarse (como había preanunciado Milton en la *Areopagítica*), derivando a una crítica a la censura por el Estado y/o la iglesia de tales libertades. El pasaje de la libertad de la razón a la de religión era evidente, pues aquella libertad elemental se afirma en la libertad de la conciencia (Ch. Wolseley) (77).

No es de extrañar que los conformistas vieran en la campaña racionalista un peligroso énfasis en el «entusiasmo» o fanatismo, una descarada avanzada en favor de la tolerancia o algo peor, según lo ve Spurr (78). Pues si la comprensión de los no conformistas amenazaba resquebrajar la unidad de la iglesia, y la tolerancia religiosa fragmentaba la cohesión social (79). En tal sentido, la experiencia anterior convirtió el argumento de la tolerancia contra los que la rechazaban, pues precisamente la intolerancia no lograba la paz política sino que traía el desorden y la guerra. El argumento político y de estabilidad social pasa entonces a un primer plano (80).

Los antitoleracionistas podían usar de la historia reciente para demostrar que la tolerancia había llevado a la guerra civil y la ejecución de Carlos I. Según ellos, los puritanos y otros disidentes estaban a favor de la soberanía popular (Henry Maurice, William Falkner), causa de los males padecidos; y los cuáqueros fueron sospechados de papistas encubiertos.

---

*Journal of Ecclesiastical Histo*ry (Cambridge), vol. 69, núm. 3 (2017), págs. 1-26; y John Spurr, «"Rational religion" in Restoration England», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 49, núm. 4 (1988), págs. 563-585.

(77) Cfr. Charles Wolseley, *De Christiana libertate, or, Liberty of conscience…*, Londres, 1682. Téngase presente que ahora reconocer libertad de conciencia puede importar admitir creencias fuera de la unidad religiosa esencial, es decir, no se trataría de ya de materias indiferentes sino de religiones diferentes a la oficial. Véase Worden, «Toleration and the Cromwellian Protectorate», *loc. cit.*, pág. 210.

(78) Spurr, «"Rational religion" in Restoration England», *loc. cit.*, pág. 568.

(79) Christopher, Haigh, «"Theological wars": "Socinians" v. "Antinomians" in Restoration England», *The Journal of Ecclesiastical History* (Cambridge), vol. 67, núm. 2 (2016), pág. 328.

(80) Murphy, *Conscience and community…*, cit., págs. 146-147.

Fundación Speiro

El argumento de la unidad de la iglesia fue parte de su posición, derivando hacia la discusión de los asuntos indiferentes (*adiaphora*) (81) especialmente en las ya citadas obras de Edward Stillingfleet, quien aducía que una laxa interpretación, en razón de la pureza de la iglesia y de las prácticas, llevaba al cisma y que uno traería otros nuevos.

Si las diferencias entre conformistas y disidentes eran sólo en torno a las cosas indiferentes, ¿qué podía justificar la separación de la iglesia nacional y perpetuar una grieta fundada en cosas menores del momento? (82) En todo caso, para evitar el agravamiento de las diferencias estaba la autoridad real, que debía procurar la verdadera religión. Fue este bando el que insistió en la necesidad de restringir la indulgencia para con los disidentes en atención a la preservación del Estado y la iglesia, aunque la unidad no fuera fatalmente uniformidad. Lo que explica que en el camino fueran abortados los proyectos de una amplia «comprensión» y se optara por la tolerancia: el enemigo/disidente no debía tener lugar en la iglesia nacional, baluarte de la unidad; debía permanecer afuera.

Criticaban los opositores a la tolerancia la concepción subjetivista de la conciencia (que se confundía con la opinión y el humor) de sus rivales, recurriendo a la debilidad y la ignorancia humanas para afirmar la unidad de la iglesia contra el separatismo y el sectarismo. Murphy sintetiza sus razonamientos:

> «Si no puede probarse que la práctica particular de una iglesia es exigida o prohibida por Dios, entonces no se puede argumentar con certeza que esa práctica tenga efectos sobre la salvación de una manera u otra. Así, porque la naturaleza humana caída es no solamente propensa al error, sino que es probable que persista en el egoísmo y la soberbia que acompañan a los errores, la resistencia es ilegítima. Un autor admitió que las imposiciones innecesarias eran indeseables, pero que una tolerancia universal sería peor, sería subversiva de la fe cristiana y el gobierno de la iglesia» (83).

(81) Abunda en la cuestión el estudio de Coffey, *Persecution and toleration…*, cit., *passim.*

(82) Murphy, *Conscience and community…*, cit., pág. 153.

(83) *Ibid.*, pág. 156.

Fundación Speiro

Los sectarios y no conformistas, entonces, con sus argumentos críticos acerca de la constitución inglesa, la naturaleza y el origen del gobierno y los límites de la obligación política, eran sin dudas radicales en sus planteamientos porque constituían –afirma de Krey– «la antítesis de la ortodoxia política prevaleciente en la Restauración» (84), de sus fundamentos intelectuales, eclesiásticos y políticos. Afirmar la primacía de las personas ante Dios, es decir, de las conciencias, en el ámbito de la religión, alentaba al ejercicio de las libertades civiles para oponerse a las falsas pretensiones de la autoridad; al tiempo que sujetaba los magistrados al pueblo ante quien eran responsables porque de él habían recibido su potestad. Abrían así la puerta a la resistencia.

Pero las urgencias políticas dejaron en suspenso la decisión.

9. Fisuras religiosas y revolución política

The Exclusion Crisis

Fue la Restauración el regreso del anglicanismo como iglesia nacional y de un erastianismo exacerbado. El ministro anglicano John Tillotson, futuro Arzobispo de Canterbury, estaba interesado en imponer la obediencia absoluta a la «religión oficial de una nación, aunque sea falsa» (85). Un erastianismo radical que era, una vez más, producto del temor a la inseguridad política que podría derivar de la tolerancia. Pero más grave aún era que un católico llegara a rey, como sucedería con Carlos II. Temor que desató la Crisis de la Exclusión.

El antipapismo servía de amalgama a los diversos intereses del momento (86), el miedo coaligó a los conformistas que reclamaban la seguridad de la iglesia nacional, los

(84) De Krey, «Rethinking the Restoration: dissenting cases for conscience, 1667-1672», *loc. cit.*, pág. 73.

(85) John Tillotson, *The Protestant religion vindicated…*, Londres, 1680, págs. 11-12. Con razón se lo indica un seguidor de Hobbes; así, Marshall, «The ecclesiology of the latitude-men 1660-1688…», *loc. cit.*, págs. 421 y sigs.

(86) Lo advirtió Marvell, *An account of the growth of popery…*, cit., entre otros.

Fundación Speiro

presbiterianos que buscaban ampliar la inclusión en la iglesia y los republicanos que bregaban por limitar los poderes de la corona. Los parlamentarios *Whig*, bajo el liderazgo de Shaftesbury, plantearon los riesgos que correrían las libertades de los ingleses si llegara a gobernar un rey católico: se iniciaría la persecución de los protestantes y se abrogarían las leyes de independencia de los británicos, sometiéndolos a la autoridad romana (87). En tal hipótesis, sostenían, el Parlamento debía actuar como garante de los intereses del pueblo, lo que le acordaba el derecho de alterar las leyes sucesorias y excluir a Jacobo. Fue una oportunidad para reformar la iglesia, no sólo la política (88).

Los Tories, por su parte, relacionaron a los *Whig* con el radicalismo político-religioso de décadas anteriores, argumentando que el peligro de anarquía provenía de la soberanía popular que aquéllos sostenían; el miedo de un rey católico no pasaba de ser una máscara de la rebelión política parlamentaria. La historia enseñaba que cuestionar el poder del rey resultaba directamente en el caos, la guerra civil y la irreligión. Muy pocos denunciaron la falsedad del complot, entre ellos Henry Neville, que no sólo apoyó el acceso al trono de un rey católico sino también la tolerancia de la religión católica (89).

---

(87) La propaganda anticatólica tuvo una significativa gravitación en los últimos años de Carlos II y los pocos del reinado de Jacobo II, sobre todo porque al avivarse el temor para con los católicos se generaba al mismo tiempo la desconfianza hacia el rey. Titus Oates inventó una conspiración de los católicos para adueñarse de Inglaterra; su fantasía encontró eco en la población general y fue repetida como cierta en los Comunes, entre éstos el conde de Shaftesbury, que lideraba la facción de los parlamentarios republicanos. Fue él quien procuro la sanción de ley de exclusión para prohibir al duque de York el acceso al trono. Cfr. Grant Tapsell, *The personal rule of Charles II, 1681-1685*, Woodbridge, The Boydell Press, 2007, págs. 159 y sigs.

(88) Cfr. Gary S. De Krey, «Reformation in the Restoration Crisis, 1679-1682», en Donna B. Hamilton y Richard Strier (eds.), *Religion, literature, and politics in post-Reformation England, 1540-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, págs. 231-252.

(89) Henry Neville, *Plato Redivivus…*, Londres, 1681. Véase Gaby Mahlberg, «The republican discourse on religious liberty during the Exclusion Crisis», *History of European Ideas* (Londres), vol. 38, núm. 3 (2012), págs. 352-369.

Fundación Speiro

Carlos II disolvió el Parlamento en 1681 y los Whigs fueron excluidos de sus cargos en los gobiernos locales. Pero en 1683 se descubrió el complot conocido como *Rye House Plot* para asesinar al rey y asegurar un sucesor que fuera protestante, a resultas del cual fueron ejecutados varios miembros del partido *Whig*; otros (como Shaftesbury y con él Locke) se vieron obligados a escapar. El fracaso de la exclusión desató una ola de severa persecución. Dos años después, el rey Carlos quedó afirmado a la Corona luego de vencer la rebelión de Monmouth (90). Lo que la crisis develó fue la profunda división de los ingleses tanto en religión cuanto en política.

Jacobo II

Llegado al trono en 1685, Jacobo, profeso católico, derogó todas las leyes penales contra los disidentes del anglicanismo al promulgar en 1687 la «Declaración de Indulgencia» (91), favoreciendo tanto protestantes disidentes como católicos, hecho suficiente para realimentar el pavor de una restauración católica y preparar la revolución en su contra. Los disidentes se organizaron alimentados por la esperanza de una solución favorable (92). El mismo año recibió la aprobación de W. Penn, en su libro *Good Advice*... Los historiadores ingleses, los patrocinadores de los derechos humanos y los defensores de la libertad de religión parecieran

(90) Tapsell, *The personal rule of Charles II, 1681-1685*, cit., *passim*.

(91) Según el monarca, constreñir las conciencias y forzar a la gente en materia de religión era contrario a su inclinación y opuesto a los intereses del gobierno, ya que se vería afectado el comercio, mermaría la actividad económica y disminuiría la población. La Declaración, en Adams y Stephens, *Select documents of English constitutional history*, cit., págs. 451-453. La campaña de Jacobo II a favor de una más amplia libertad religiosa, en Mark Goldie, «James II and the dissenter's revenge: the Commission of Enquiry of 1688», *Historical Research* (Londres), vol. 66, núm. 159 (1993), págs. 53-88; Murphy, *Conscience and community*..., págs. 134-142; y Scott Sowerby, «Of different complexions: religious diversity and national identity in James II's toleration campaign», *English Historical Review* (Oxford), vol. 124, núm. 506 (2009), págs. 29-52.

(92) Cfr. David L. Wykes, «James II's religious indulgence of 1687 and the early organization of dissent: the building of the first nonconformist meeting-house in Birmingham», *Midland History* (Abingdon), vol. 16, núm. 1 (1991), págs. 86-102.

Fundación Speiro

estar de acuerdo que, ante este documento de Jacobo II, el Acta de tolerancia de 1689 de Guillermo de Orange importa un retroceso.

Efectivamente así es. Por primera, vez desde que Inglaterra se convirtió en protestante, todos los ingleses fueron exceptuados de los *test* y comprobaciones que se exigían con anterioridad, garantizando una amplia tolerancia religiosa a todos los credos diferentes del oficial. Además, el rey restituyó los derechos políticos de los presbiterianos restableciéndolos inclusive en la Corte. En el Parlamento se elaboraron proyectos de ley concediendo una amplia comprensión y tolerancia de los disidentes.

Jacobo, además, recibió a emisarios papales y reinstaló la celebración de la Misa en la casa real. Su próximo paso fue tratar que su declaración se convirtiera en ley. El rey buscó y recibió el apoyo de sectores disidentes y de los católicos, esperanzados en la extinción de la iglesia establecida. Pero sus medidas le enajenaron sus más firmes aliados, los monárquicos anglicanos, visceralmente contrarios a la tolerancia religiosa, fuera católica o protestante (93). Ni qué decir que los parlamentarios veían autocumplida la profecía de un monarca católico coronado.

Por otra parte, dejar que él dispusiera a voluntad contrariaba la soberanía del Parlamento. El enfrentamiento entre éste y el rey pasaba no solamente por la abolición de la *Test Act* sino además por la decisión de aquél de conservar un ejército permanente, lo que se asoció a pretensiones absolutistas de la corona. Sir Henry Capel decía en los Comunes en 1679:

> «Del Papado provino la noción de un ejército permanente y del poder arbitrario... Desde antiguo la corona de España, y ahora Francia, apoyan establecer el Papado entre nosotros; pero dejemos al Papado que se desinfle, y allí está el fin del gobierno y el poder arbitrarios, [que] sin el papado es una mera quimera o idea» (94).

(93) Scott Sowerby, *Making toleration. The Repealers and the Glorious Revolution*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2013, constituye el estudio más detallado de este momento.

(94) *Apud* Kaplan, *Divided by faith*…, cit., pág. 228.

Fundación Speiro

Finalmente en 1688 Jacobo fue depuesto y Guillermo de Orange, Estatúder de la República de Holanda, fue instituido rey y su esposa María, hija de Jacobo, reina. Pero lo que aparenta ser, no obstante las formas, rutinaria continuidad tiene consecuencias no advertidas.

Antes de acceder el trono, fue presentada a Guillermo y María una declaración de trece derechos reservados al pueblo inglés afirmados en la tradición, de la Carta Magna a la Petición de derechos de 1628, que se convertiría en el *Bill of rights* (95). Sostiene L. Schwoerer que, tras más de medio siglo de innovaciones políticas introducidas en la antigua Constitución, los términos del gobierno fueron fijados en un documento legal que limitaba el ejercicio del poder regio y que hacía de la nación protestante la fuente de la soberanía. La mayoría de esos declarados antiguos derechos eran en verdad nuevos (96). Si el juicio de la historiadora –que divide aguas entre los especialistas– es cierto, asistimos entonces a una revolución político-constitucional, que varios dicen también religiosa.

10. Tolerancia y libertad religiosa en el primer constitucionalismo anglosajón

Tras la revolución de 1688, se abre camino a la mal llamada libertad religiosa a las diferentes sectas disidentes, libertad condicionada, esto es, una tolerancia si se quiere ampliada. El nombre del documento de 1689 es ya revelador: *An Act for Exempting Their Majesteyes Subjects Dissenting from the Church of England from the Penalties of Certain Lawes* (97). Expresamente se evitan las palabras tolerancia o indulgencia y sólo se admiten los otros cultos bajo una excepción político-eclesiástica. El omitir las palabras claves se advierte incluso en el preámbulo de la ley, en el que no hay mención alguna

(95) En Gee y Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 645-654.

(96) Lois Schwoerer, *The declaration of rights, 1689*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1981, págs. 100, 283-284.

(97) En Gee y Hardy, *Documents illustrative of English Church history*, cit., págs. 654-664.

Fundación Speiro

a argumentos teológicos, filosóficos o epistemológicos que antaño habían ocupado el discurso de los toleracionistas. Se alude solamente a la intención de facilitar a las conciencias escrupulosas un medio de unirse, en intereses y afectos, a los reyes protestantes. Al fracasar la comprensión en la iglesia estatal, los no conformistas y disidentes se vieron forzados a recurrir a la nueva ley.

La ley de Guillermo y María eximía a los disidentes de las sanciones legales, pero no extendía la tolerancia a los católicos ni a los unitarios. Los cuáqueros eran aceptados con condiciones y, en todo caso, los cargos públicos quedaban reservados exclusivamente para los anglicanos (98). De las condiciones que se establecieron, los disidentes, por caso, tenían que pedir la licencia de culto de un obispo anglicano, debían certificar el lugar de sus congregaciones a las autoridades locales, tenían que dejar abiertas las puertas de sus capillas durante las reuniones, y debían prestar juramento de fidelidad en la forma prescrita en la *Test Act*; además debían suscribir los Artículos de la Religión Anglicana (con excepciones en algunos puntos teológicos controvertidos). Conformándose a estas condiciones, los disidentes demostraban al Estado que no eran ninguna una amenaza para la sociedad o la corona; si no las cumplían quedaban sujetos a las sanciones del antiguo estatuto. Es decir, la ley de 1689 quedó muy por debajo de las expectativas que había despertado la nueva época política en Inglaterra (99).

Entre los historiadores la valoración del Acta no es tan positiva: algunos ven en ella únicamente una suspensión de las penas y castigos, por lo que en sentido técnico la disidencia

(98) Cfr. David L. Wykes, «The Norfolk controversy: Quakers, Parliament and the Church of England in the 1690s», *Parliamentary History* (Hoboken), vol. 24, núm. 1 (2005), págs. 27-40; del mismo, «Quaker schoolmasters, toleration and the law, 1689-1714», *The Journal of Religious History* (Hoboken), vol. 21, núm. 2 (1997), págs. 178-192.

(99) Para el Parlamento la ley de Guillermo y María sería de corta vida. Ulteriores leyes restrictivas entraron en vigor en los años subsiguientes: de Blasfemia (1698), contra el Papado (1700), de conformidad ocasional (1711) y de cismas (1714), aunque estas dos últimas fueron derogadas en 1719.

Fundación Speiro

seguía siendo un crimen (100); otros, como Kaplan, destacan la voluntariedad del culto convertido en asunto de elección individual (101). Bien vale recordar que Inglaterra seguía moviéndose, como las naciones protestantes de su tiempo, en la órbita de la tolerancia religiosa por razón de Estado, y no de la libertad de religión. Esto es: nada de idealismo y mucho de pragmatismo, que algunos atribuyen también al temperamento del nuevo monarca (102).

Si, como entiende Murphy, el debate sobre la tolerancia religiosa en los años de 1680 no aportó nada nuevo a lo ya afirmado anteriormente; entonces, la tolerancia que se estampa en el Acta de 1689 debe verse también como la respuesta a los temores anglicano-protestantes por el avance de la más extensa libertad religiosa con Jacobo II y la oposición al catolicismo. La tesis no es errada si se recuerda la permanente alianza del partido *Tory* con las posiciones más ortodoxas de la iglesia anglicana, que nada tiene de toleracionista en sus ideas y prácticas. Murphy insiste en este punto: la ley de 1689 es un rechazo de la amplia tolerancia propiciada por Jacobo dentro y fuera de la iglesia oficial; e inclusive no fue tan abarcadora como la política de Cromwell o las indulgencias de Carlos II (103).

Más todavía, tal como lo entiende G. Schochet, la ley de 1689 viene en cierto sentido a completar la ley de uniformidad de 1662 y la hegemonía de la iglesia anglicana; pues, asociada a la exclusión de Jacobo II y al establecimiento de la religión protestante como condición para asumir la corona, importa

(100) Así, Martin Fitzpatrick, «Toleration and the Enlightenment movement», en Ole Peter Grell y Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, págs. 30-31. Es también la opinión de Murphy, *Conscience and community*.

(101) Kaplan, *Divided by faith*, cit., pág. 348.

(102) Guillermo decía a los ingleses que no toleraría a los católicos (como si prosiguiera la guerra de religión) y a los gobiernos europeos que se inclinaba a tolerarlos (poniendo fin a esa guerra). Por eso, Jonathan I. Israel, «William III and toleration», en Grell, Israel y Tyacke, *From persecution to toleration…*, cit., págs. 129-170, asemeja la política religiosa de Guillermo a la de un *politique* francés, porque no se movía por simpatías para con los disidentes sino pragmáticamente, dado que carecía de compromisos o intereses religiosos (págs. 131, 135-140).

(103) Murphy, *Conscience and community*, cit., cap. 4, págs. 157 y sigs.

Fundación Speiro

en los hechos un reconocimiento del fracaso de la anterior política intolerante para garantizar la homogeneidad religiosa y la estabilidad política, como si la mayor amenaza para los ingleses hubiera estado en los ilimitados poderes del monarca en materia religiosa, y no el potencial subversivo de los disidentes (104). Todas estas medidas en conjunto, dice Schochet –y coincide así con la tesis de L. Schwoerer ya expuesta–, fortalecen al protestantismo inglés anclándolo ahora en la soberanía popular. De ahí que las condiciones legales referidas para poder practicar un culto no oficial sean una suerte de requisitos para que el disidente se reconozca como ciudadano inglés y súbdito de la corona sin ser miembro de su iglesia.

Al remover las incapacidades el Acta no establece la tolerancia sino que reconoce por ley a aquellos que desean la integración o comprensión sin lesión de sus derechos, afirma Schochet (105), pero se trata de una comprensión ¡fuera de la iglesia! En verdad, no hay tal comprensión sino solamente tolerancia restringida. Dicho en los términos que hemos visto: la ley de Guillermo y María fue una solución a un agudo conflicto político antes que un reconocimiento de un derecho, es decir, si bien no puso fin a la intolerancia en cambio resolvió una situación que los protestantes ingleses vivían como un drama. Para superarlo debían ceder algo de la hegemonía anglicana (tolerancia) y así conservar la paz civil (la unidad de la iglesia/Estado), sin renunciar al Estado confesional (106). Razón de Estado.

Pero la situación de los «papistas» continuó invariable hasta bien entrado el siglo XVIII (107), no sin antes

(104) Gordon Schochet, «Toleration and comprehension», en Dale Hoak y Mordechai Feingold (eds.). *The world of William and Mary. Anglo-Dutch perspectives on the Revolution of 1688-89*, Stanford, Stanford University Press, 1996, págs. 165-187.

(105) *Ibid.*, pág. 183.

(106) Walsham, *Charitable hatred…*, cit., pág. 52. Cfr. Colin Jager, «Common quiet: tolerance around 1688 », *English Literary History* (Baltimore), vol. 79, núm. 3 (2012), págs. 569-596.

(107) La ley de mitigación de penas a los católicos, sancionada en 1778 (*Catholic Relief Act*) los autorizó a comprar tierras sin subterfugios legales y redujo los castigos a sacerdotes y profesores católicos detenidos; no les permitió votar, ocupar cargos públicos o tomar carreras universitarias; tampoco les concedió libertad de culto. Cfr. William Gibson, *The Church*

Fundación Speiro

enfrentar una fuerte oposición y provocar reacciones populares (conocidas como *Gordon Riots*). En verdad, como afirma R. Dees, la identidad anticatólica daba a anglicanos, presbiterianos y cuáqueros una meta o propósito compartido de gran importancia: «La derrota de las fuerzas católicas tanto fuera como dentro de Inglaterra» (108). Pero si fuera verdad, como aduce este autor (109), que en 1689 los católicos eran una amenaza real para Inglaterra y que por ello debían ser tolerados (esto es: controlados), se está aceptando que la justificación de la tolerancia se halla en la razón de Estado, en el exclusivo o prioritario interés estatal, no en motivaciones religiosas o piadosas.

Fruto de la revolución gloriosa fue la eliminación de la censura en 1694, que vino acompañada del auge del deísmo apoyado en una enorme literatura. El argumento de 1689 contra la tolerancia de socinianos y unitarios era precisamente por su deísmo que remataba, se decía, en el ateísmo; asimilados a los ateos, debían ser excluidos de la tolerancia religiosa porque la no creencia en Dios era sinónimo de anarquía e inmoralidad, se trataba de gente en la que no se podía confiar (110). Deístas, racionalistas, radicales y otros no conformitas por el estilo, excluidos de la conformidad guillermina, pasan a formar el núcleo de los disidentes, del famoso *Dissent*, al cual pertenecían desde tiempo atrás pero que a partir de entonces se extendió peligrosamente. En lo tocante a nuestro tema, la exclusión significó un incremento de doctrinas sobre la tolerancia religiosa ahora desde la perspectiva de los derechos naturales (111). Los ilustrados en la Inglaterra post 1688 no

---

of England 1688-1832. Unity and Accord, Londres y Nueva York, Routledge, 2001, cap. 3.

(108) Richard H. Dees, *Trust and toleration*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, pág. 103.

(109) *Ibid.*, pág. 110.

(110) *Ibid.*, págs. 112 y sigs. Recuérdese similar juicio de Locke. Pero no debe dejarse de lado que tanto en Inglaterra como en los Países Bajos los socinianos eran también sospechosos de hacer causa común con los católicos o, al menos, de no unirse a la entente anticatólica como se apreció en las revueltas de 1650.

(111) Su estudio escapa temporalmente a este trabajo, si bien hemos

Fundación Speiro

subsistían como ilegales; le eran funcionales, como afirma Jager, desde que compartían con ella fines, intenciones y sentimientos (112).

Tras el Acta y la victoria del partido *Whig* provocó el ascenso del radicalismo, que se tradujo en permanentes conflictos entre el gobierno y las iglesias, porque los sectores radicales del liberalismo propiciaban una política fuertemente antieclesiástica, contraria a la iglesia estatal. No obstante, el régimen político-eclesiástico se mostró estable en líneas generales.

¿Consumó la ley de tolerancia de 1689 la reforma protestante inglesa? J. Spurr entiende que la Reforma iniciada por Enrique tuvo un segundo momento de consolidación con Isabel I y Jacobo I al que llama post-Reforma. Según Spurr este período se caracteriza por ser «una lucha entre diferentes versiones de la religión», de modo que es pertinente su pregunta: «cómo y cuándo terminó la post-Reforma», es decir, la lucha religiosa. Spurr sugiere que tal vez fue en 1689 con la *Toleration Act*, aunque sabe que no es defendible al menos en Irlanda, porque en ese país la Reforma, según sus palabras, «nunca fue acabada» (113).

Entonces la respuesta está en otro lado. Si el rasgo definitorio de la Reforma protestante en Inglaterra es el anticatolicismo, como sostiene el propio Spurr siguiendo a P. Collinson, tesis en la que concuerdan gran parte de los historiadores de ayer y de hoy, es imprescindible una nueva pregunta: ese enemigo, ¿se evaporó con Guillermo y María?, ¿fue derrotado definitivamente hasta extinguirlo? No parece que haya sido así, en la medida que el calvinismo siguió afirmándose y el catolicismo continuó siendo ilegal. Tal vez haya que decir, con S. Hampton, que si en 1689 la post-Reforma inglesa concluyó en la arena política, en sede

---

dicho algo en el capítulo sobre Locke. Más ampliamente, Martin Hugh Fitzpatrick, «From natural law to natural rights? Protestant dissent and toleration in the late eighteenth century», *History of European Ideas* (Londres), vol. 42, núm. 2 (2016), págs. 195-221.

(112) Jager, «Common quiet: tolerance around 1688», *loc. cit.*, pág. 575.

(113) John Spurr, *The Post-Reformation, 1603-1714*, Londres, Pearson Longman, 2006, págs, 328-330.

Fundación Speiro

teológica y eclesiástica las olas de la Reforma Protestante penetraron todavía en el siglo XVIII (114). Pero esa es harina de otro costal.

11. Párrafos finales

> «[N]uestra historia inglesa moderna, en los reinados de Enrique VIII, Eduardo VI, María e Isabel, nos ofrece ejemplos muy frescos de cuán clara y prontamente el clero cambió sus decretos, sus artículos de fe, sus formas de culto, todo, según las inclinaciones de aquellos reyes y reinas» (John Locke, *A letter concerning toleration*, 1690, pág. 27).

La idea de que la unidad religiosa es indispensable a la unidad del Estado, asociada a la tesis de que ambos extremos están atados a la supremacía del monarca o del gobernante, nunca se abandonó en Inglaterra, incluso hasta nuestros días. Desde un principio hemos advertido este hecho: el Estado confesional inglés es una sociedad entre gobierno e iglesia que sirve al sostenimiento del Estado, desde que el enemigo de éste es tomado como enemigo también de su religión. Como una moneda, la relación tiene una doble cara; el Estado sostiene y procura la iglesia que es bastión de la religión nacional, a la vez que la religión y la iglesia defienden la monarquía de la que ambas penden (115). La comprensión, inclusión o tolerancia se plantea siempre *ad intra* del Estado confesional y de la confesión estatal, no fuera de él y ella.

Esa mayor o menor comprensión o abarcamiento, esto es, la elasticidad del acomodamiento, nos vuelve al concepto de la disciplina política-estatal sobre las iglesias, desarrollado por las experiencias calvinistas, que tan bien han tratado

(114) Es la tesis del libro de Stephen Hampton, *Anti-Arminians. The Anglican Reformed tradition from Charles II to George I,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2008, especialmente caps. 1 y 2.

(115) Es cierto, como entiende Walsham, *Charitable hatred…*, cit., pág. 260, que el fin perseguido era la unidad religiosa (ideal que se hacía inalcanzable con el correr de los años), pero es una parte de la realidad, porque no podía haber unidad religiosa fuera la unidad del Estado. La disidencia religiosa es también, y quizá primeramente, disidencia política.

Fundación Speiro

Po-Chia y Gorski (116). La subordinación de la iglesia a la monarquía, reconocida legalmente en las diferentes *Acts*, resultó en que aquélla fuera controlada por ésta, de manera que el proceso político hasta la Revolución Gloriosa y quizá más allá, puede entenderse en el sentido de la conversión de la iglesia nacional en un instrumento burocrático y disciplinario al servicio del Estado. La iglesia disciplinada fue arma vital en estos siglos para introducir y afianzar el protestantismo y promover la revolución en las costumbres o la reforma moral.

La otra cara de la moneda, empero, no puede dejar de verse, porque la difusión de las doctrinas protestantes, especialmente de la *sola fide* y la *sola Scriptura*, significaban en los hechos reconocer a los individuos un poder decisivo en materia religiosa, puesto que en cierta medida todos estaban llamados a ser teólogos o expertos en los Evangelios. Y en cuanto ese poder de los individuos como agentes de la Reforma era admitido, proporcionalmente crecía la disconformidad y las tendencias anárquicas o desordenadas –a ojos del Estado-iglesia (117)– que se manifestaban con los pregones de la tolerancia, la libertad de conciencia y/o de religión, los derechos naturales, a más de las tendencias republicanas y populistas de las ideologías políticas (118).

---

(116) Philip S. Gorski, *The disciplinary revolution. Calvinism and the rise of the State in early modern Europe*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2003; también R. Po-chia Hsia, *Social discipline in the Reformation: Central Europe 1550-1750*, Londres y Nueva York, Routledge, 1989.

(117) Valga como ejemplo –que puede generalizarse a otros momentos y actores– lo que escribía el conformista monárquico Whitgift respecto de los puritanos y su Admonición: «proceden no por amor sino por odio […] no por mentes deseosas de reforma, sino estómagos que buscan deformar y confundir lo que está establecido en orden y debida forma por la autoridad legal». John Whitgift, *An Answere to Certen Libel Intituled, An Admonition to the Parliament* (1572), pág. 12.

(118) Un panfleto de autor anónimo, *A Bloody Independent Plot Discovered,* acusaba en 1647 a las sectas no conformistas de querer matar a Carlos I y destruir la religión en nombre de la conciencia. «Si sus conciencias les dictaran algo, como matar, robar, cometer adulterio, o por el estilo, […] están obligados a hacerlo, porque su conciencia se los dicta; es más, pecan deliberadamente contra Dios si lo no hacen, como sus propias lenguas confiesan». Argumento que nos trae a la memoria los similares del impío Pierre Bayle. Por el contrario, Paul Best, *A Letter of Advice unto the Ministers Assembled at*

Fundación Speiro

Intolerancia, comprensión y tolerancia, son momentos no necesariamente cronológicos pero que describen una secuencia reiterada a lo largo de los dos primeros siglos del protestantismo anglosajón. Los británicos que dirigieron la iglesia establecida tuvieron muy en claro que la tolerancia estatal de otros credos exige la aceptación de un patrón para consentir los disidentes, si bien este criterio se presenta casi siempre confundido con las intereses políticos (la monarquía, la seguridad del Estado, la paz y la prosperidad públicas) antes que estar establecido en base a la que consideraban verdadera religión. La verdadera religión era la anglicana que en su flexibilidad consensual podía estrecharse o estirarse. Entendieron también que la tolerancia religiosa no importaba la libertad de religión y que si había libertad de conciencia para los disidentes era solamente en el ámbito privado. En este sentido la iglesia nacional de los ingleses es otro ejemplo de la tolerancia religiosa fundada en la razón de Estado (119).

Critica Michael Questier que «la retórica de la unidad de la política del Estado no fue la retórica evangélica de la gracia y la renovación [espiritual] de la Reforma» (120). ¿Traición a los padres protestantes? Son puntos de vista acerca de la doctrina político-religiosa de los reformados: algunos se afanan en subrayar el pietismo fideísta que llama a la vida interior como expresión de la fe, pero descuidad que es perfectamente compatible con la disciplina religioso-política unitaria del Estado. Tal es la ambigüedad de la Reforma. El modelo de Calvino, más que el de Lutero, fue el que modeló la religión de los ingleses; el ejemplo está en los puritanos.

Ahora bien, lo que no puede dejar de advertirse es que –como hemos insistido en diversas ocasiones– es la religión la que acaba más herida en todas estas pendencias. En relación a Inglaterra, es el parecer de J. Sommerville, quien

---

Westminster, Londres, 1646, desafió con ironía a los teólogos puritanos que le probaran porqué su religión bíblica era mejor que la suya basada en la conciencia: «¿puede un hombre, para ser mejor que otro, probar su propia religión en las Escrituras, si el estar plenamente convencido en el corazón es la regla y guía más segura para uno y otro?»

(119) Véase Jager, «Common quiet: tolerance around 1688», *loc. cit.*

(120) *Apud* Walsham, *Charitable hatred…*, cit., pág. 64.

Fundación Speiro

resalta que la religión ha perdido todo acento tradicional, porque se confunde con lo establecido por las leyes partisanas del Parlamento (121). De ahí su juicio:

> «En resumen, la religión dejó de ser un poder en el gobierno inglés; era más bien un tema político. La cuestión era el poder sobre la religión. [...] La frase "estado confesional" indica mejor el estado cambiante de la religión en las nuevas condiciones. "Confesión" sugiere una fe libre y consciente, una lealtad solicitada y no asumida, una lealtad de derecho natural más que una característica de una cultura religiosa» (122).

Y todas las instancias descritas fueron sustentadas en la *sola Scriptura*, en la Biblia como fuente de las más variadas expresiones religiosas y decisiones políticas (123). Puritanos, anglicanos y separatistas, conformistas y no conformistas, laudianos, cuáqueros y conservadores, racionalistas, disidentes y arminianos, todos se asían a las Escrituras para fundar su teología, apoyar sus creencias religiosas y la libertad de conciencia, y tomar de ellas la guía de las conductas sociales y civiles. La religión podía ser tanto un orden basado en la autoridad superior, secular o clerical, como una creencia de la conciencia individual; podía ser jerárquica o democrática. Las instituciones políticas que se derivaban de la Biblia podían ser absolutistas o parlamentarias, monárquicas o republicanas; podían entenderse al modo israelita o hebreo, o bien definirse en el estilo liberal.

---

(121) El cambio en el juramento de coronación de Guillermo y María es significativo pues juran sostener «la religión protestante establecida por la ley», Sommerville, *The secularization of early modern England…*, cit., pág. 122. Nótese la similitud con la tesis de Whitgift, *supra* nota 117.

(122) Sommerville, *The secularization of early modern England…*, cit., pág. 123.

(123) La Biblia leída todavía con religiosa piedad, con el tiempo se convertirá en texto escrutado racionalmente –según vimos en el capítulo segundo–, no ya como autoridad sino como argumento usado por la razón y sus decisiones. Dryden, Locke y otros ilustrados conciben la Biblia «como un paquete de información acerca de cómo ser salvo: todo lo que debe conocerse es claro, el resto mejor es ignorarlo y el individuo es soberano», al decir de Jager, «Common quiet: tolerance around 1688», *loc. cit.*, pág. 582.

Fundación Speiro

Todo o casi todo podía establecerse o derribarse según se leyera la Escritura, que es tanto como afirmar que todo o casi todo estaba fundado en la Palabra de Dios, que todo era divino. Lo «natural» o humano, o bien ha desaparecido o bien se redujo, como en los padres reformados, al pecado. Pero la razón que especula e intelige, que calcula y dirime, es como un lápiz que subraya lo que las Escrituras sirve a cada posición, pues al igual que en otros lares y tiempos el irracionalismo protestante degenera en un utilitarismo racionalista, político pero también religioso.

También, como en otros soles y otras tierras, la promesa protestante de ser menos humanos y más divinos, de servir menos a los hombres y más a Dios; la promesa, en fin, de un gobierno divino de los asuntos humanos, que es la de un gobierno humano establecido por Dios, al que sirve (124); la promesa, digo, se revierte en frustración. Gobiernos de hombres y no de Dios, asentados en la soberanía humana antes que en la primacía de las leyes divinas; gobiernos de derechos de los hombres a creer y adorar a Dios según su conciencia y voluntad, de un Dios servido al modo humano. Tarde o temprano el derecho humano se superpondrá al divino y la tolerancia religiosa devendrá libertad de religión, como un siglo después ocurrió en Norteamérica.

12. Indicaciones sobre las fuentes primarias citadas

A lo largo de este estudio sobre la tolerancia religiosa en Inglaterra se han citado numerosas fuentes sin más indicación, en la mayoría de los casos, que el autor, el título y el año, porque un análisis más exhaustivo excede los alcances del trabajo. A continuación se indican los repositorios electrónicos en donde han sido leídas para quienes deseen consultarlos.

A Bloody Independent Plot Discovered, Londres, 1647.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo2;idno=A76883.0001.001

(124) Como afirmaba el puritano John Goodwin, *Anti-Cavalierisme* (1642), pág. 8: «llega el tiempo en que Cristo pondrá todo gobierno y toda autoridad y poder…».

Fundación Speiro

A Declaration of the Faith and Order Owned and practised in the Congregational Churches in England, Londres, 1658.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A89790.0001.001?view=toc

Best, Paul, *A Letter of Advice unto the Ministers Assembled at Westminster, with severall parcels of Queries, recommended to their saddest considerations*, Londres, 1646.
Consultado on line: https://trove.nla.gov.au/work/168921878?q&versionId=184123679

Bethel, Slingsby, *The present interest of England stated by a lover of his king and countrey*, Londres, 1671.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A27543.0001.001?view=toc

Browne, Robert, A *Treatise of Reformation without Tarrying for Any*, Londres, Memorial Hall, 1903 (1582).

Cawdrey, Daniel, *Independencie a great schism. Proved against Dr. Owen his apology in his tract of Schism*, Londres, 1657.
Consultado on line: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015064370243

Corbet, John, *A Discourse of the Religion of England Asserting…*, Londres, 1667.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A34533.0001.001?view=toc

Cotton, John, *Keyes Of The Kingdom Of Heaven…*, Londres, M. Simmons for Henry Overton, 1644.
Consultado on line: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433069124281

Dryden, John, *Religio laici, or, A laymans faith a poem*, Londres, Jacob Tonson, 1682.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A36673.0001.001?view=toc

Edwards, Thomas *Gangraena: Or A Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of This Time*, 3ª ed., Londres, T.R. and E.M. for Ralph Smith, 1646.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A38109.0001.001?view=toc

Goodwin, John, *Anti-Cavalierisme, or, Truth pleading as well the necessity…*, Londres, 1642, en David M. Hart y Ross Kenyon (eds.), *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, Indianapolis, Liberty Fund, 2014, vol. I.

Fundación Speiro

GOODWIN, Thomas, *Theomachia: or The Grand Imprudence of Men Running the Hazard of Fighting against God*, Londres, 1644, en HART y KENYON, *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, cit., vol. II, págs. 118-149.

HALES, John, *A Tract Concerning Schism and Schismatiqves*, Londres, 1642, en *Several tracts…*, Londres, 1677.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A70260.0001.001?view=toc

L'ESTRANGE, Roger, *Toleration Discuss'd*, Londres, Henry Brome, 1663.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A47927.0001.001?view=toc

LEY, John, *A Discourse Concerning Puritans. A Vindication of Those, Who Unjustly Suffer by the Mistake, Abuse, and Misapplication of that Name*, Londres, Robert Bostock, 1641.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A88100.0001.001?view=toc

MARVELL, Andrew, *An Account of the Growth of Popery, and Arbitrary Government in England*, Amsterdam, 1677.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A52125.0001.001?view=toc

NEVILLE, Henry, *Plato redivivus, or, A dialogue concerning government…*, Londres, 1681.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A52855.0001.001?view=toc

PARKER, Samuel, *A discourse of ecclesiastical politie…*, Londres, J. Martyn, 1678.
Consultado on line: https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31175035146730;view=1up;seq=9

PETT, Peter, *A Discourse Concerning Liberty of Conscience…*, Londres, Nathaniel Brook, 1661.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A54578.0001.001?view=toc

PRYNNE, William, *The Church of Englands old antithesis to new Arminianisme…*, Londres, 1629.
Consultado on line: http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A10/A10180.html

ROBINSON, Henry, *Liberty of Conscience, or the Sole Means to Obtaine Peace and Truth*, 1644, en HART y KENYON, *Tracts on liberty by the Levellers and their critics (1638-1660)*, cit., vol. II, págs. 49-96.

Fundación Speiro

RUTHERFORD, Samuel, *Lex Rex or the Law and the Prince…*, Londres, John Field, 1644.
Consultado on line, ed. J. Roland, 2002: http://www.constitution.org/sr/lexrex.htm

———, *Free Disputation Against Pretended Liberty of Conscience…*, Londres, Andrew Crook, 1649.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A92140.0001.001?view=toc

STILLINGFLEET, Edward, *Irenicum, A weapon-salve for the churches wounds…*, Londres, Henry Morlock, 1662.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61558.0001.001?view=toc

———, *Unreasonableness of Separation…*, Londres, Henry Mortlock, 1681.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A61632.0001.001?view=toc

TILLOTSON, John, *The Protestant religion vindicated…*, Londres, 1680.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A62578.0001.001?view=toc

WHITGIFT, John, *An Answere to Certen Libel Intituled, An Admonition to the Parliament*, Londres, 1572.
Consultado on line: http://downloads.it.ox.ac.uk/ota-public/tcp/Texts-HTML/free/A15/A15127.html

———, *The Defense of the Aunswere to the Admonition…*, Londres, Hery Binneman, 1574.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/a15130.0001.001?view=toc

WOLSELEY, Charles, *De Christiana libertate, or, Liberty of conscience…*, Londres, 1682.
Consultado on line: https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A30026.0001.001?view=toc

Fundación Speiro