

CONCLUSIONES: DE LA TOLERANCIA RELIGIOSA A LA TOLERANCIA DEMOCRÁTICA

Juan Fernando Segovia

1. Introducción

El examen histórico nos ha permitido comprender que lo que se entendía en los siglos XVI y XVII por tolerancia religiosa está muy lejos de ser un derecho natural o una prerrogativa de la humanidad (1). Incluso aventar errores comunes, de manual, como creer que de la tolerancia a la libertad religiosa no hay más que un paso inevitable según la ley del progreso, o auspiciar paraísos toleracionistas –la Holanda o la Inglaterra– que en verdad no lo fueron. Miraremos ahora lo que ocurre ante nuestros ojos intentando explicar cómo han evolucionado estos tres conceptos y sus prácticas en las sociedades contemporáneas.

2. La deformación de la conciencia

La conciencia moderna dista mucho del concepto clásico: acto de la razón consistente en el juicio acerca de lo recto o incorrecto *hic et nunc* (2). En su alcance moderno, la conciencia suele describir la facultad que califica el acto humano

(1) Alexandra WALSHAM, *Charitable hatred. Tolerance and intolerance in England, 1500-1700*, Manchester, Manchester University Press, 2006, pág. 233.

(2) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 17, a. 1, ad 4. Si la conciencia es recta, es decir, si está de buena fe ordenada al bien, si se conforma al apetito recto, entonces es *verum intellectus practici. S. th.*, I-II, q. 57, a. 5.

y, al hacerlo, lo constituye como tal en su esencia. La conciencia es una facultad que no implica rectitud, pues el bien y el mal son sus hijos (lo que el sujeto advierte, cree o siente como tales), de modo que la conciencia, no dirige o regla el acto humano sino que constituye su naturaleza misma (3).

Son estos tiempos los de una autoconciencia, pues ella abarca todo lo que puede caber en la autocomprensión del sujeto; la conciencia se ha hecho «pan-conciencia»; de modo tal que todo es conciencia en la persona. Si se preguntara qué de la persona es la conciencia, se nos respondería que es como la estructura de las creencias (conocimientos, apreciaciones, valores) en las que se fundan los juicios y operaciones de los individuos. Por caso, A. Pepperell sostiene que «la conciencia se refiere a todos aquellos atributos que normalmente se asocian con un humano sentiente, tales como el pensamiento, la emoción, la memoria, la inteligencia, el autoconocimiento, un sentido de ser, etcétera» (4).

Siendo eso, malamente podría decirse que tal facultad subjetiva constituye el fundamento legítimo de la rectitud (sinceridad) de las libres opciones personales, pues no es un juicio sobre la conducta a seguir según una regla sino la regla valorativa misma porque ella es la que prohíja los valores personales. Se equivoca, entonces, A. Murphy al creer que una conciencia subjetivista y secularizada, en tanto se afirme con sinceridad, es garantía de la libertad religiosa. Podrá serlo en sentido hodierno, pero eso que llaman conciencia ya no lo es. Pues, como él mismo reconoce, se trata de una conciencia «divorciada de los códigos morales trascendentes y objetivos que necesariamente implica» (5). Por tanto, la conciencia moderna ha devenido poder de emancipación del hombre, expresión de su voluntad creadora, motor de su autonomía moral y religiosa (6).

(3) Danilo CASTELLANO, «Estado, ley y conciencia», en Miguel AYUSO (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pág. 201.

(4) Robert PEPPERELL, *The posthuman condition. Consciousness beyond the brain* (1995), Bristol-Portland, Intellect Books, 2003, pág. 13.

(5) Andrew R. MURPHY, *Conscience and community. Revisiting toleration and religious dissent in early modern England and America*, Pensilvania, The Pennsylvania State University Press, 2001, pág. 278.

(6) Julio ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*, Madrid, Marcial Pons, 2013, pág. 97.

3. Vida y muerte de la libertad religiosa

¿Cómo explicar esta mutación? La fractura, tiene dicho el P. Fabro, proviene de la crisis nominalista de fines de la Cristiandad, que –a la previa total escisión entre intelecto y realidad– introduce la antítesis y la dilaceración, al interior de subjetividad humana, entre intelecto y voluntad, de modo tal que el intelecto ya no se aferra a la realidad subyacente, ni se configura según ella. En el terreno teológico significa que el Dios nominalista no puede ser objeto de conocimiento; la existencia de Dios proviene de una aceptación extrínseca, es un acto de fe, una decisión fideísta (7). Siendo el nominalismo un constitutivo esencial de la modernidad (8), el abismo entre Dios y el hombre, entre el orden de la creación y el orden humano (moral, político, jurídico, etc.), implica esa nueva noción de «conciencia» que es el núcleo filosófico del que se desprenden la libertad religiosa (como expresión teológica) y la tolerancia (como manifestación política) (9).

Una religión que es expresión de la conciencia personal es, por necesidad, algo nuevo. De la religión de la Cristiandad a las creencias religiosas de la posmodernidad hay distancias abismales. El *Deus abscondito* de los modernos es una deidad incognoscible que reclama del hombre un acto de voluntad; pero es una decisión tomada en la soledad de la conciencia porque las mismas Escrituras en las que Aquél se nos revela o son dudosas, o son metafóricas o son falsas; por

(7) Cornelio FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, a cargo de M. Nardone, Udine, Forum, 2007, pág. 49.

(8) Cfr. Michael Allen GILLESPIE, *The theological origins of Modernity*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2008; y André DE MURALT, *L'unité de la philosophie politique de Duns Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, traducida al español como *La estructura de la filosofía política moderna, sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002.

(9) En palabras de Hegel: «Cada uno puede extraer de ella [la Biblia] las enseñanzas que necesita y cada uno debe tener derecho de moldear de acuerdo con el texto su conciencia». HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, sec. III, cap. I, traducidas como *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1976, pág. 423. Las *Lecciones* fueron impartidas en Berlín a partir de 1818 y publicadas posteriormente por sus discípulos.

ello la conciencia tiene la tarea de escrutarlas y acomodarlas a su verdad. La libertad religiosa de la conciencia pervierte a la religión de varias maneras, como lo muestra el curso de la historia.

Comenzando, la religión deviene creencia o sistema de creencias, es decir, un producto de la razón –como afirmaban los ilustrados y, antes de éstos, los humanistas– más o menos apegada a la Revelación; o una sensibilidad, un fruto de los sentimientos, de las pasiones, como sostendrán los modernistas; o un estado mental de singulares connotaciones pues se funda en la fe, siendo indistinto si esta fe viene de algo externo a la mente (como la inspiración divina) o si es producto de la mente misma (como afirma la doctrina marxista). O, como prefieren decir hoy sociólogos e historiadores, un «fenómeno cultural» (10).

Si la religión es un hecho social o un modo social de ver o aprehender un conjunto de conductas se debe a que la religión es algo interior, inherente a los individuos que son religiosos. Religión es religiosidad, porque en su sentido moderno, la religión es «algo que la gente tiene» –según la expresión de C. Jager– pero que puede perderse, una creencia correlativa a un estado interno de los sujetos que es imposible de verificar (11).

Los hombres se apropian del contenido de la religión, reducen los artículos de fe –lo hemos visto–, censuran la Revelación divina, expurgan la Biblia hasta convertirla en un mero relato histórico contradictorio –v.gr. Spinoza–, rechazan los dogmas y terminan por hacer de Dios un objeto de la

(10) K. von Greyerz, siguiendo a Th. Luckmann, entiende que la religión es «un sistema de símbolos construido socialmente, más o menos consolidado y obligatorio», que combina una visión del mundo, la legitimación de los órdenes natural y social, y un sentido de lo que trasciende lo individual, «con instrucciones prácticas sobre cómo vivir y obligaciones personales». Kaspar VON GREYERZ, *Religion und Kultur*, traducción inglesa: *Religion and culture in early modern Europe, 1500-1800*, Nueva York, Oxford University Press, 2008, pág. 4. No difiere mucho de la definición que dieran antes Herbert Spencer o Karl Durkheim, o de cualquiera sociológica del corriente.

(11) Colin JAGER, «Common quiet: tolerance around 1688 », *ELH: English Literary History* (Baltimore), vol. 79, núm. 3 (2012), págs. 569-596 (578).

razón, que ésta supone o crea (12). La religión natural –que incluso se nutre del paganismo– cobra carta de ciudadanía con Locke, Hume, Kant y otros. Pero la religión natural es obra del hombre, no es divina. Y cualquier cosa, en última instancia, puede ser tomada como natural, humana, incluso lo convencional.

En este inicial paso, el componente religioso de la libertad de religión comienza a diluirse, ya en derechos de la conciencia o de la razón, ya en la libertad de pensamiento y expresión de las ideas que la mente concibe. La libertad religiosa testifica al individuo como autor de la creencia o de la fe que acepta. Y cuando el individualismo gana la religión... ésta deja de ser tal para devenir el producto de la elección libre y voluntaria de cada uno, como dijera la Corte norteamericana (13). Entiéndase: no que cada individuo acepte la religión libremente –una perogrullada– sino que cada uno tiene derecho a producir su religión, corolario consecuente con la moderna idea de la autonomía racional y moral de los individuos. Y una religión sólo racional está al borde del abismo de la irracionalidad.

En una segunda vuelta de tuerca, la creencia religiosa puede ser acerca de cualquier cosa, como complacido probaba Voltaire con el caso del *Royal Exchange* de Londres, donde todos se reúnen para intercambiar y no conocen más infiel que el insolvente (14). Hoy se acepta que las creencias pueden ser teístas, no teístas e incluso ateas, como hace la ONU. Las libertades religiosas amparan creencias incluso si Dios está ausente de ellas, porque tales credos subjetivos

(12) En una obra póstuma de Kant, publicada recién en 1920, está la siguiente afirmación hartamente explícita: «Dios no es un ser afuera de mí, sino simplemente un pensamiento dentro de mí. Dios es la razón moral práctica autolegisladora...». Cit. en Gabriele WIGHT, *Four seminal thinkers in international theory. Machiavelli, Grotius, Kant, and Mazzini*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pág. 69.

(13) Wallace v. Jaffree, 472 U.S. 38, 53 (1985): «*Religious beliefs worthy of respect are the product of free and voluntary choices*».

(14) VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* (1734), Blackmask Online, 2001, en <http://www.blackmask.com>. En la carta VI, dice de la bolsa de Londres: «Allí el judío, el mahometano y el cristiano tratan el uno con el otro como si fuesen de la misma religión, y no llaman infieles sino a los que hacen bancarrota».

hacen a la autocomprensión de los grupos humanos (15). La religión racional se ha vuelto irracional.

En el mejor de los casos, ironías aparte, la religión se entiende como una convención moral, aunque la moralidad no sea de su monopolio: incluso una sociedad de ateos puede vivir de modo honesto y civilizado, dijo Pierre Bayle en sus *Nouvelles Lettres...* (1685); o, como colegía Spinoza en su *Tractatus*, la *libertas philosophandi* abarca el derecho a rechazar toda religión revelada y a basar nuestra conducta sólo en nuestra razón; tal como, transitando misma huella, repetían los deístas ingleses (16). El dogma carece de todo sentido; la fe no es un acto propiamente intelectual sino volitivo; la herejía pierde relevancia y se avanza hacia el modernismo. Como dice la Ley de Igualdad del Reino Unido, «religión significa cualquier religión y una referencia a la religión incluye una referencia a la falta de religión» (17). La libertad religiosa protege una convicción religiosa, más o menos firme, sobre cualquier cosa fundamental sea ella Dios o no lo sea. La protección estatal e internacional se brinda de modo tan laxo que todo cabe bajo el paraguas de la libertad religiosa (18).

(15) Jonatas E. M. MACHADO, «Freedom of religion: a view from Europe», *Roger Williams University Law Review* (Bristol), vol. 10, núm. 2 (2005), págs. 477-478.

(16) Es lógico que si la verdadera religión se confunde con la razón, la libertad de filosofar, el libre pensamiento, abre la puerta no sólo a la tolerancia sino además a la libertad religiosa. Cfr. Rosalie L. COLIE, «Spinoza and the early English deists», *Journal of the History of Ideas* (Pensilvania), vol. 20, núm. 1 (1959), págs. 23-46; y Diego LUCCI, «Deism, freethinking and toleration in Enlightenment England», *History of European Ideas* (Londres), DOI: 10.1080/01916599.2016.1203594 (2016), págs. 1-14.

(17) Equality Act 2010, sec. 10(2), cit. en Rex AHDAR e Ian LEIGH, *Religious freedom in the liberal State* (2005), 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 2013, pág. 139. La Charities Act 2006, sec. 2(3), ley de Beneficencia (citada en el mismo lugar), es más comprehensiva: «“religión” incluye: (i) una religión que contiene creer en más de un dios, y (ii) una religión que no contiene creer en un dios».

(18) Ilustrativo es el libro de Jocelyn MACLURE y Charles TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, 2010, versión castellana: *Laicidad y libertad de conciencia*, Madrid, Alianza, 2011. Al respecto, véase la reflexión de Cécile LABORDE, «Protecting freedom of religion in the secular age», en Winnifred Fallers SULLIVAN, Elizabeth Shakman HURD, Saba MAHMOOD y Peter G. DANCHIN (ed.), *Politics of religious freedom*, Chicago y Londres, The University of Chicago, 2015, págs. 269-279.

Entonces, en tercera instancia, cualquier creencia religiosa salva porque salvarse es el fruto de la fe individual en algo que salva. Federico de Prusia, por recordar un caso, lo dijo ya en 1740 al establecer la más absoluta tolerancia religiosa: debemos permitir que cada uno siga su propio camino de salvación. Y Voltaire no le iba en zaga, pues cree que todos los hombres van al cielo por la vereda que más les place (19). Así se afirma el deísmo, pero también el ecumenismo religioso hodierno, al tiempo que la religión se vacía de verdad.

Se colegirá, pues, que toda religión es parcialmente verdadera (o falsa, según se vea el vaso), que ninguna tiene la verdad absoluta; admitida su parcialidad –es el argumento de Lessing en *Nathan el sabio* (20)–, se alimenta la ilusión de establecer un mínimo de la fe, un credo sintético en el que se reconozcan y comulguen todos los creyentes y concuerden todas las religiones (21); pero también incita a un cartabón externo de la fe, a dar prioridad a la manifestación pública antes que al contenido de las creencias, como sucede con los que terminan sometiendo la religión a la razón de Estado, desde Milton, Locke o Montesquieu a Habermas. Pluralismo, escepticismo, relativismo, irenismo, pero además erastianismo.

El Estado no pide santidad del individuo, sólo exige que sean buenos ciudadanos. El gobierno, incompetente en la salvación futura de sus habitantes, sólo puede abrigar el propósito de «tener súbditos dóciles y moralmente buenos» mediante la fe en la Iglesia, decía Kant (22). El arte de la

(19) VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, cit., carta V: *C'est ici le pays des sectes. Un Anglais, comme homme libre, va au Ciel par le chemin qui lui plaît.*

(20) Gotthold E. LESSING, *Nathan der Weise* (1779), de acuerdo a la versión española: *Natán el sabio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pág. 174, concluye: «Inútil, imposible demostrar cuál es el verdadero anillo; casi tan inde demostrable como nos resulta ser la fe verdadera.» Véase Avishai MARGALIT, «The ring: on religious pluralism», en David HEYD (ed.), *Toleration: an elusive virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, págs. 147-168.

(21) Cfr. Manfred SVENSSON, «Fundamental doctrines of the faith, fundamental doctrines of society: seventeenth-century doctrinal minimalism», *The Journal of Religion* (Chicago), vol. 94, núm. 2 (2014), págs. 161-181.

(22) La cita es de KANT, *Der Streit der Facultaten* (1798), edición castellana: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004, primera parte, Observación general, págs. 83-84: «Si se puede admitir (como se puede con razón), que de ningún modo es asunto de gobierno preocuparse de la

separación del Estado liberal lo lleva construir paredes divisorias de mundos diferentes a los que se asignan libertades y funciones diversas (23). Cínica modalidad de la razón de Estado que privatiza la religión y se impone como juez de la moral, es decir, impone la religión de Estado que hoy se dice democracia.

En los tres momentos o pasos descritos, la libertad de religión nos ha llevado a una situación semejante a la de los pueblos paganos, idólatras y politeístas, esa «prostitución» advertida, deplorada y castigada por Dios. Pero –se alegrará– prostitución privada, de entrecasa, doméstica, nunca pública (24). No nos apresuremos. Aún queda una última instancia.

La libertad de religión, en un cuarto momento, se convierte en la libertad de salir de la religión, en una libertad contra la religión, que Brad Gregory estudiara en el caso norteamericano (25). No lo digo en el sentido de que la religión neutraliza la religión –como pensaba Madison y repite Voltaire (26)– sino que la primera libertad moderna, la religiosa, evoluciona como una libertad para rechazar la religión, una libertad que permite no sólo la indiferencia, el agnosticismo o el ateísmo (27), sino también la burla, la

felicidad futura de los súbditos y de enseñarles el camino hacia ella [...], su propósito no puede ser otro que el de adquirir por este medio (la fe de la Iglesia) súbditos dóciles y moralmente buenos».

(23) Michael WALZER, «Liberalism and the art of separation», *Political Theory* (Princeton), vol. 12, núm. 3 (1984), pág. 315, afirma: «La más famosa línea es la “pared” entre la iglesia y el Estado, pero hay muchas otras. El liberalismo es un mundo de paredes, y cada una crea una nueva libertad».

(24) La religión es «un asunto privado de elección privada para el individuo, la familia y las instituciones», ha dicho la Suprema Corte yanqui en varias ocasiones, por ejemplo en *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602, 625 (1971).

(25) Brad S. GREGORY, *The unintended Reformation. How a religious revolution secularized society*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, cap. 3.

(26) Voltaire en las *Letres philosophique*, cit., al final de la sexta, dice: «Si en Inglaterra no hubiera más que una religión, se podría temer el despotismo; si hubieran dos, se degollarían mutuamente, pero como hay treinta, viven en paz y felices».

(27) La Corte Europea de Derechos Humanos tiene dicho que la libertad religiosa es «uno de los elementos más vitales que conforman la identidad de los creyentes y su concepción de la vida, pero también

blasfemia y todo tipo de injuria a la religión en nombre de la libertad de expresión (28). Los juristas pueden afirmar hoy que no hay razón especial para que las religiones se toleren más o mejor que cualquier otra opinión o creencia, y que incluso hay motivos para no tolerarlas (29). Si la religión es una opinión más en un mundo hecho de opiniones, ¿por qué concederle estatus especial o protección diferenciada?

Ya la Ilustración fue un vientre obeso de diatribas contra la religión, las iglesias y los sacerdotes, porque controlaban la voluntad de los hombres e impedían que fueran libres. Un hombre libre, en cambio, no tiene más regla de conducta que él mismo. Así la libertad de religión comienza primero con exaltada igualdad, pasa después a la indiferencia y luego se torna en agresividad y falta de respeto: la religión es un estorbo para el hombre, es la enemiga de la humanidad en desarrollo, de la emancipación de la mente humana. El panorama ha cambiado completamente desde la Reforma pues ya no se trata del enfrentamiento de religiones, sino de la lucha entre un secularismo progresista militante y (lo que queda de) las religiones (30).

4. La libertad de religión como problema en el mundo contemporáneo

La secularización que arrasa con los restos de la religión no es más que el corolario de la Reforma misma, y siendo los protestantes los primeros en adherir al liberalismo, ¿se puede

es un bienpreciado para los ateos, agnósticos, escépticos y los despreocupados». *Kokkinakis v. Greece*, App. No. 14307/88, 17 Eur. H.R. Rep. 397 (1993). En igual sentido y el mismo año se ha pronunciado el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Ambos textos en MACHADO, «Freedom of religion: a view from Europe», *loc. cit.*, págs. 474 y 480, que abunda en otros ejemplos.

(28) Cfr. MACHADO, «Freedom of religion: a view from Europe», *loc. cit.*, págs. 503-509.

(29) Cfr. Brian LEITER, *Why tolerate religion?* (2013), Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2014, págs. 59, 63, *passim*.

(30) Douglas LAYCOCK, «Continuity and change in the threat to religious liberty: the Reformation era and the late twentieth century», *Minnesota Law Review* (Mineápolis), vol. 80 (1996), págs. 1047-1102.

querer un liberalismo no secularizado y una libertad religiosa que no expulse a la religión de la esfera pública? (31) Estos melancólicos estertores tardíos recuerdan al uróboros, la serpiente que se come la cola, o al perro de la *Sabiduría* que vuelve sobre su vómito. La libertad de religión es una moneda de doble cara: la religión se libera de la tutela del Estado y el reino de lo secular se libera de la autoridad de la religión.

«La redefinición de la religión como la libertad de conciencia “emancipó” instantáneamente la religión del control del Estado y, en cierta medida, convirtió esta libertad en algo sin valor. De hecho, el replégarse de la religión en la conciencia o en una condición puramente interna, es totalmente compatible con cualquier grado de esclavitud del cuerpo, ahora despojado de todo valor espiritual. Que esto es cierto —expone R. Yelle— se enseña con el argumento de Hobbes a favor de una soberanía absoluta en la que el poder eclesiástico ha colapsado en el civil. Por lo tanto creo que [Peter G.] Danchin está en lo correcto al evocar la descripción que Michel Foucault hace del Reino de los fines de Kant como un “contrato del despotismo racional con la razón libre”» (32).

La añoranza de la religión es ya un problema, supuesto que haya algo que sea verdadera religión, lo que hoy día es un segundo problema. Si la libertad de religión a todas las iguala, tomando por religiosas las opiniones y creencias relativas no sólo a Dios sino a las cosas que cada uno cree según los dictados de su libre conciencia, ¿cómo distinguir una afirmación religiosa de otra que no lo es?, ¿de qué manera discriminar una demanda fundada en la religión de otra llanamente secular?

El arte de la separación aparta el coto de la religión del de la política (hoy la vasta y ubicua esfera pública) prohibiendo a aquélla entremeterse en el de ésta, pero la secularización que ello implica mina el contenido religioso de las religiones,

(31) Lo añora Michael W. McCONNELL, «God is dead and we have killed Him! Freedom of religion in the post-modern age», *Brigham Young University Law Review* (Provo), vol. 163, núm. 1 (1993), págs. 163-188.

(32) Robert YELLE, «Imagining the Hebrew republic. Christian genealogies of religious freedom», en SULLIVAN, HURD, MAHMOOD y DANCHIN, *Politics of religious freedom*, cit., pág. 22.

invalidando la idea de una religión verdadera al degradar su esencia. Para los ordenamientos jurídicos la religión es una ideología más, por lo que no admitir una opinión sustentada en creencias religiosas sobre un tema público (v.g., el aborto) sería tanto como una censura ideológica al pluralismo de valores (33). Es ésta pura lógica secularizada.

Marginada, excluida y, cada día más, circunscrita; ese es el precio que la religión (verdadera) paga para ser libre en el Estado libre.

La secta, la herejía, el cisma, la disidencia, etc., dicen los sociólogos que son síntomas del nacimiento de una nueva religión y no se debe poner una barrera –afirman los juristas– a las experiencias religiosas y a la creatividad teológica (34). Todos estos fenómenos contemporáneos, a juicio de los sociólogos, son corolarios de la libertad religiosa, tales como el individualismo religioso, el pluralismo de creencias, el marketing de la religión y otros. «En tanto nuevos intereses surgen en el mercado, una religión nueva surgirá pronto para llenar el vacío. Con el tiempo, la diversidad del mercado religioso reflejará la misma diversidad de la población» (35).

Y el mismo Estado libre y también las empresas que él cobija pueden darse el lujo de prestar servicios religiosos, híbridos y anodinos, interculturales y neutros, como los de esos lugares de meditación u oración que se encuentran en los aeropuertos o en los cementerios. Una expresión de fe informe, muy humana, que los gobiernos y los negocios facilitan cuando la religión es ya inofensiva por incapaz de encender la llama de la fe verdadera.

Subrayo hasta el cansancio que una vez el hombre y no Dios es quien establece la religión, una vez que ésta ya no depende de la autoridad de la Revelación sino de las propias

(33) ¿Por qué no admitir una crítica al aborto como violación a la ley divina y sí aceptarla si se funda en la dignidad de la persona o en el derecho fundamental a la vida? La religión abarca concepciones sobre la dignidad y el derecho a la vida. Y si la creencia religiosa defendiera el aborto, ¿sería silenciada?

(34) Así, Jacques ROBERT, «La liberté religieuse», *Revue Internationale de Droit Comparé* (París), vol. 46, núm. 2 (1994), pág. 639.

(35) Roger FINKE, «Religious deregulation: origins and consequences», *Journal of Church and State* (Oxford), vol. 32, núm. 3 (1990), pág. 622.

razones o pasiones, una vez que la autoridad de la Iglesia es sustituida por la opinión de las iglesias o del Estado, ¿qué necesidad hay de religión desde que se le puede buscar cualquier sustituto, y sustituto que no limite nuestra libertad ni imponga dogmas y tampoco desemboque en reacciones fundamentalistas? (36). Se repite el argumento «profético» de Marx, sólo que ahora en boca de los liberales: si los dioses son inventos alienantes de los hombres, la religión –invención de la Modernidad– no es más que una dimensión antropológica alienante.

¿Quedarán incólumes las religiones tradicionales? ¿Cómo harán para mantenerse en un mundo que repudia verdades no humanas, afirmaciones que no pasen por el colador de la razón y la pasión? Nuevo problema que va camino a remediarse. Una plétora de pseudo teólogos y filósofos, demandan que esas religiones purguen su entendimiento ancestral, acomoden su tradicional –es decir, tribal– modo de ver al hombre en sus relaciones con los semejantes y con Dios, y hacerse así compatibles con la democracia y su precepto de tolerancia (37). En esto se está trabajando, tenemos la impresión, en la domesticación de las religiones otrora «duras» (38).

5. El naufragio de la tolerancia

G. Windstrup, agudo crítico de Locke, tiene dicho que quizá el éxito de su proyecto «haya desperdigado las

(36) ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión...*, cit., pág. 182.

(37) Cfr. Jürgen HABERMAS, «Religion and the public sphere», *European Journal of Philosophy* (Hoboken), vol. 14, núm. 1 (2006), págs. 1-25; y John HICK, *Problems of religious pluralism*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985. Véase a más datos Ian BURUMA, *Taming the gods. Religion and democracy on three continents*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2010; y Robert ERLEWINE, *Monotheism and tolerance. Recovering a religion of reason*, Bloomington, Indiana University Press, 2010.

(38) Es la misión que se encarga al «domador de religiones» Jürgen HABERMAS, en *Le religioni e la politica. Espressioni di fede e decisioni pubbliche*, entrevista de E. Mendieta, Bolonia, EDB, 2013; y que he criticado en «Habermas, ou la religion domestiquée par la démocratie postséculière», *Catholica* (París), núm. 120 (2013), págs. 33-41.

simientes de su propia degeneración» (39). Si desde antiguo el hombre sabe que la religión es relativa a los dioses: *Religio, id est cultus deorum*, afirmaba Cicerón (40), hoy, devenida creencia o ideología acerca de cualquier cosa que el hombre diga es religiosa, pone sobre el tapete una crucial pregunta: ¿tiene algún sentido insistir en la tolerancia religiosa?

En estos días la tolerancia se ha vuelto heterogéneo escudo protector de una expansiva pluralidad de pretensiones multifacéticas. Fetscher las sintetiza: «Se trata del reconocimiento del derecho a la “peculiaridad” y a la “divergencia”». Este derecho corresponde al derecho conservador de “ser y permanecer uno mismo”, que a su vez encuentra sus límites en el derecho de “poder convertirse en otro» (41). Las libertades recientes como reclamos de reconocimiento, los derechos a la identidad y a la diferencia, la libertad de desarrollo personal y muchas otras (42) caben ahora en el paradigma de la nueva tolerancia en una sociedad secularizada (43). Sociedad secularizada en vías de ser poshumana para hacer realidad ese sueño de «ser otro» (44).

(39) George WINDSTRUP, «Freedom and authority: the ancient faith of Locke's *Letter on Toleration*», *The Review of Politics* (Notre Dame), vol. 44, núm. 2 (1982), pág. 264.

(40) CICERÓN, *De natura deorum*, II, 72, traducción al castellano, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid, Gredos, 1999, pág. 218.

(41) Iring FETSCHER, *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme* (1990), traducida al español como *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia: panorama histórico y problemas actuales*, 2ª ed., Barcelona, Gedisa, 1995, pág. 21.

(42) Jürgen HABERMAS, «De la tolérance religieuse aux droits culturels», *Cités* (París), núm. 13 (2003), págs. 151-170, dice que la tolerancia religiosa anticipa, como precursora, los modernos derechos culturales.

(43) Secularización y tolerancia son instituciones que van de la mano en las sociedades actuales, como se insiste en Alfred STEPAN y Charles TAYLOR (ed.), *Boundaries of toleration*, Nueva York, Columbia University Press, 2014. La obra del canadiense Taylor (desde *Fuentes del yo*, de 1989, a *Laicidad y libertad de conciencia*, de 2010, pasando por *La era secular*, de 2007) repica ambas campanas.

(44) Lo he estudiado en Juan Fernando SEGOVIA, «Transhumanismo y poshumanismo. Del hombre al poshumano o la herejía del sujeto protésico», *Cruz del Sur* (Buenos Aires), núm. 28 (2018), págs. 11-59.

Una cantidad de lugares comunes –inapropiados para el historiador lo mismo que el filósofo– se repiten de izquierda a derecha sobre la tolerancia, batiendo palmas por la historiografía liberal carcomida por el presentismo mágico de la democracia, ejemplar en las lecturas feministas y homosexuales de la historia y la vida. Las democracias hodiernas se dicen tolerantes y por lo mismo sinceras y munificentes.

«La tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia –afirma V. Camps. El respeto a los demás, la igualdad de todas las creencias y opiniones, la convicción de que nadie tiene la verdad ni la razón absolutas, son el fundamento de esa apertura y generosidad que supone el ser tolerante. Sin la virtud de la tolerancia, la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce directamente al totalitarismo» (45).

Simplicidades semejantes se corean por doquier, callando con filosófica complicidad ética, el hecho harto probado de que en las democracias la corporación de los políticos profesionales tiene más verdad y más razón que los pedestres ciudadanos; que esa corporación, cerrada y tacaña, es lo que toleran cotidianamente los hombres comunes. Complicidad ética y filosófica de los corifeos del régimen que encubre la enorme desigualdad entre las opiniones de la corporación y las de la calle. Cinismo de los intelectuales y los políticos democráticos como no se ha visto en la historia.

Virtud, derecho o política, la tolerancia hodierna ha expandido sus límites hasta convertirse en el caballito de batalla de la libertad negativa, de una autodeterminación que no admite más límites que la propia voluntad (46). La vieja tolerancia era negativa, la de nuestros días es positiva; la primera era inigualitaria, la nuestra está abierta a las diferencias; aquélla, mero pragmatismo, ésta virtud verdadera que

(45) Victoria CAMPS, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pág. 81.

(46) Véase, entre tanta literatura aburrida y monocroma, Manuel CRUZ (ed.), *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998; MÉXICO. COMISIÓN NACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS, *Memoria del seminario internacional sobre tolerancia*, México, s/e, 2001.

combate la exclusión, porque no es una noción fija sino un concepto dinámico, y modificado el contexto, si la tolerancia no cambia se esclerotiza, ha de acomodarse al talante espiritual de nuestro tiempo (47).

Ya no se trata de tolerar algo que disgusta o es erróneo sino de aceptar la amplia gama de las diferencias humanas en razón de eso, porque son humanas. La tolerancia es uno de los martillos en manos del proteico personalismo para reformar las personas, pues la identidad humana es un constructo múltiple y contingente (48). Si la cultura actual apoya la diversidad, la sociedad pluralista ha de construirse sobre la tolerancia (49). La bondad de una sociedad liberal consiste en que en ella abundan la diferencia, la libre elección y la neutralidad (50).

En el fondo, la idea es que la democracia sustituye toda necesidad de tomar en cuenta a Dios y sus leyes. La referencia a un orden de convivencia es completamente inmanente y si bien las creencias religiosas alimentan la ética democrática –según la máxima de E. W. Böckenförde, aceptada por intelectuales tan dispares (o no tanto) como J. Ratzinger y J. Habermas–, esta ética no trasciende las apetencias humanas y terrenas. De modo tal que el enemigo de la tolerancia hodierna es todo cuanto se oponga a estos valores: lo normal, el menosprecio, la represión, el fundamentalismo, la amenaza, el prejuicio, la desaprobación, el abuso, la discriminación, el desconocimiento, la coerción, el odio, el etnocentrismo, el privilegio, el fanatismo, la marginalidad, el dogmatismo, la exclusión, el machismo, la violencia y el

(47) Zaghoul MORSY (comp.), *La tolérance, essai d'anthologie* (1985), 2ª ed., París, UNESCO, 1993, pág. 268-270.

(48) Cfr. Ingrid CREPELL, *Toleration and identity. Foundations in early modern thought*, Nueva York y Londres, Routledge, 2003; Anna Elisabetta GALEOTTI, *Tolerance as recognition*, Cambridge-Nueva York, Melbourne, Cambridge University Press, 2003; John HORTON y Susan MENDUS (eds.), *Toleration, identity and difference*, Londres-Nueva York, MacMillan Press-St. Martin's Press, 1999.

(49) Véase Catriona MCKINON y Darío CASTIGLIONE (eds.), *The culture of toleration in diverse societies. Reasonable tolerance*, Manchester y Nueva York, Manchester University Press, 2003.

(50) Susan MENDUS, *Toleration and the limits of liberalism*, Londres, MacMillan, 1989.

terrorismo, etc.; esto es, todo lo que pueda aducirse de una mentalidad anti-moderna (51) o, diría Theodor Adorno, autoritaria. Porque la tolerancia, aparte de los ajustes institucionales, requiere, como proclama Dees, nuestra conversión moral (52).

La tolerancia hodierna ha sido vaciada de normas, pues ella misma es la norma o la táctica que en todo debe imperar porque todo lo mide. La tolerancia elimina la violencia, promueve la autenticidad y facilita la comprensión mutua, nos hace abiertos de mente (*open-minded*) y nos mueve a la coexistencia y la cohabitación (53). La tolerancia, en última instancia, permite que nos reconozcamos como individuos o personas y aceptemos al otro también como individuo o persona (54), saca a la sociedad de lo habitual y mueve a los hombres al no-conformismo. Tolerancia en la familia y en la escuela, en el derecho y el castigo, en el diálogo y la escritura, en la disciplina y en la enseñanza, en la vestimenta y en las religiones, en lo profano y en lo sacro, en lo doméstico y lo global, en la paz y en el delito. Tolerancia de las drogas y las devociones, de las razas y las sexualidades, de los hábitos y los estilos de vida, de la blasfemia y las culturas. Tolerancia para con el inferior y el que disiente, para con el desviado y el extraño, para con el marginal y el no normal, para con el que reclama y el silenciado; tolerancia para con el otro, cualquiera que fuere esa «otredad».

(51) Un inventario de cosas como esas puede encontrarse en Hans Erich BÖDEKER, «Prologue: towards a reconstruction of the discourse on tolerance and intolerance in the age of Enlightenment», en Hans Erich BÖDEKER, Clorinda DONATO y Peter Hanns REILL (eds.), *Discourses of tolerance and intolerance in the European Enlightenment*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press-UCLA Center for Seventeenth and Eighteenth Century Studies-William Andrews Clark Memorial Library, 2009, págs. 17-26.

(52) Richard H. DEES, *Trust and toleration*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004, especialmente cap. 3 y 4.

(53) Véase el crítico libro de Wendy BROWN, *Regulating aversion. Tolerance in the age of identity and empire*, Princeton, Princeton University Press, 2006, págs. 1-8, 38-47, *passim*.

(54) Así lo dice Michael IGNATIEFF, «Nationalism and toleration», en Susan MENDUS (ed.), *The politics of toleration in modern life*, Durham, Duke University Press, 1999, pág. 102.

6. Final

«*La fe cambia de objeto, no muere [...]; las creencias difieren, pero la irreligiosidad es desconocida*»

(Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 1845; libro II, cap. 9)

¡Gran desatino el del profeta francés! Un siglo después de la Reforma protestante, que se dijo religiosa, en el XVII, asistimos a un huracán de cambios en la comprensión de la vida humana. La ley natural, otrora anclada en la ley divina, deja su lugar a una ley natural sin Dios y sin autoridad normativa. Los Estados dejan de ser confesionales y Dios abandona la vida pública. La comunidad se desgrana en individuos dotados de derechos que ya no refieren nada en común como no sea un conflicto institucionalizado. La comunidad política misma es sustituida por el Estado que es un artefacto de poder. A fines de ese siglo han triunfado las doctrinas de un Grotius, un Pufendorf, un Hobbes, un Spinoza, un Locke, un Bayle. La razón de Estado, maquillada de razón de los derechos, fomenta en su propio provecho las pasiones de las personas y en ellas encuentra el fundamento de su existencia y de la nueva moral. Aquellos chubascos del XVII engendraron la desbordada inundación del XX y del XXI.

Sabemos que al árbol se lo conoce por su fruto. El protestantismo no es un olmo que da peras, no puede producir buenos frutos, no los produjo tampoco. Si hoy se vive en sociedades que se rigen por la ley de Habermas: «El agnosticismo *público* y la confesión *privatizada*» (55), es porque la Protesta no podía dar una verdadera renovación religiosa sino frutos amargos y podridos en su rosario de sectas. Es el esquizofrénico proceso de la Modernidad: dilatación de la conciencia a todo el universo de las percepciones subjetivas; expansión ilimitada de la tolerancia al sinnúmero de vocaciones identitarias; aumento infinitesimal de los derechos y las libertades; y decaimiento, vulgarización y postración de la (verdadera) religión.

(55) Jürgen HABERMAS, «“Razonable” versus “verdadero”, o la moral de las concepciones del mundo», en Jürgen HABERMAS/John RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 159.